



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS - DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

CAÊ GARCIA CARVALHO

**O CORPO E O ESPAÇO NA COTIDIANIDADE DA DOR: O APELO
DOS LUGARES**

**SALVADOR
2021**

CAÊ GARCIA CARVALHO

**O CORPO E O ESPAÇO NA COTIDIANIDADE DA DOR: O APELO DOS
LUGARES**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do título de Doutor em Geografia. Orientador: Prof. Dr. Angelo Szaniecki Perret Serpa

**SALVADOR – BA
2021**

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Universitária de
Ciências e Tecnologias Prof. Omar Catunda, SIBI - UFBA.

C331 Carvalho, Caê Garcia

O corpo e o espaço na cotidianidade da dor: o apelo dos
lugares / Caê Garcia Carvalho – Salvador, 2021.

334 f.

Orientador: Prof. Dr. Angelo Szaniecki Perret Serpa

Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia.
Instituto de Geociências, 2021.

1. Geografia Humana. 2. Dor crônica - Mulher. 3.
Fenomenologia. 4. Psicanálise. I. Serpa, Angelo Szaniecki
Perret. II. Universidade Federal da Bahia. III. Título.

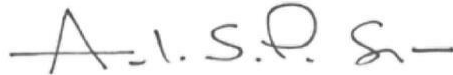
CDU 911.3

TERMO DE APROVAÇÃO

BANCA DE DEFESA - TESE

**O CORPO E O ESPAÇO NA COTIDIANIDADE DA DOR: O APELO DO
LUGARES**

CAÊ GARCIA CARVALHO



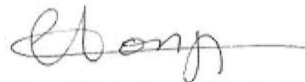
Prof. Dr. Angelo Szaniecki Perret Serpa (Orientador/POSGEO)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)



Prof. Dr. André Nunes de Sousa
Instituto Federal da Bahia (IFBA)



Prof. Dr. Werther Holzer
Universidade Federal Fluminense (UFF)



Profa. Dra. Christine Nicole Zonzon
Universidade Federal da Bahia (UFBA)



Profa. Dra. Milena Dórea de Almeida
Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB)

Aprovada em Sessão Pública de 25 de agosto de 2021

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus familiares por todo suporte e amor nos momentos nem sempre tão doces de minha jornada.

Agradeço aos amigos pelos momentos de felicidade que suas companhias me trouxeram. Agradeço ao amigo da vida inteira, Henrique, pela amizade e toda sorte de ajuda nesta tese: correções e dúvidas do inglês, caçar na internet referências bibliográficas e tudo mais.

Agradeço à banca pelas críticas, contribuições e direcionamentos que as sessões de qualificação e pré-banca propiciaram. Seus posicionamentos foram fundamentais para as reflexões empreendidas nesta tese. Aquém dessas datas institucionalizadas, muitos destes professores e professoras já me acompanham há bastante tempo, e, cada qual à sua maneira, com aulas, conselhos e ajudas das mais diversas, contribuiu imensamente para este trabalho.

Agradeço especialmente ao professor Angelo Serpa, orientador desta tese. Sempre atento, estimulante, zeloso e crítico em quase uma década sob sua orientação. Com ele aprendi as inúmeras possibilidades da Geografia.

Agradeço às participantes, as mulheres com dor crônica, que toparam participar desta pesquisa. Sem elas não poderíamos ter chegado tão longe e sei que atravessar os meandros de temas tão delicados como os da experiência da dor não é algo banal de se expor. Reitero os agradecimentos.

*A tristeza tem sempre a esperança
De um dia não ser mais triste não*

RESUMO

Nossa investigação se debruça sobre indivíduos com dores crônicas, sob o quadro de duas enfermidades, a artrite reumatoide e a fibromialgia: a primeira se afigura como uma afecção de base físico-orgânica, enquanto a segunda não apresenta em sua etiologia qualquer substrato orgânico e seu diagnóstico se dá simplesmente por exclusão de outras doenças, uma vez que não há exame clínico que possa apontar a prevalência da fibromialgia. Nesta afecção, como compreender a dor? Para nós ela é a significação existencial do “sem sentido do mundo”; e qual seria o destaque de um estudo geográfico da presente questão? Devemos dizer que, para compreender essa dor invisível, recorreremos aos escritos freudianos, quando o sintoma emerge a partir das dinâmicas psíquicas inconscientes. Porém, a absolutização da dor tomando o corpo inteiro nos indica ainda algo mais: ela nos revela um aborto do desejo de ser – a nulificação do corpo pela dor reluz à nulificação pelo desejo de ser no mundo e esta é a ideia do “sem sentido do mundo”. É precisamente nesta esfera que uma análise geográfica se torna pertinente. Partimos da mútua constituição que impera entre sujeito e lugar, de sua cumplicidade de ser, como assinala Dardel. Mostraremos como o ser se articula em seu íntimo com o espaço, como esta relação entre sujeito e lugar baliza nosso modo de ser. A nossa tese é que se a dor crônica (principalmente nos casos de fibromialgia) é um minar da relação do ser no mundo e, ao mesmo tempo, o fruto do aborto do mundo pelo indivíduo anulado em seu desejo de ser, o experienciar tal ou qual lugar pode se constituir como ponto de balança para um reenlace da relação entre sujeito e mundo. Se o espaço emerge como um elemento que se coaduna em nossa subjetividade na esteira da geograficidade – seguindo o fundamento fenomenológico da Geografia Humanista – a criação de novas experiências de mundo a partir dos lugares pode alcançar o âmago do ser, quero dizer, o desejo de ser, reascendê-lo. Na análise de nossos casos empíricos veremos o ser se recuperar das lamúrias da cronicidade da dor pelo lugar. De fato, é surpreendente.

Palavras-chave: dor; corpo; lugar; ser-no-mundo; desejo e angústia.

ABSTRACT

Our investigation focuses on individuals with chronic pain, under the framework of two diseases, rheumatoid arthritis and fibromyalgia: the first appears as an affection of physical-organic basis, while the second does not present in its etiology any organic substrate and its diagnosis is given simply by exclusion of other diseases, since there is no clinical examination that can point out the prevalence of fibromyalgia. In this disease, how to understand pain? For us it is the existential meaning of the "meaninglessness of the world". We must say that, to understand this invisible pain, we resort to Freudian writings, when the symptom emerges from unconscious psychic dynamics. However, the absolutization of pain taking over the whole body indicates something else: it reveals to us an abortion of the desire to be - the nullification of the body by pain glares at the nullification by the desire to be in the world, and this is the idea of the "meaninglessness of the world." It is precisely in this sphere that a geographical analysis becomes pertinent. We start from the mutual constitution that prevails between subject and place, from their complicity of being, as Dardel points out. We will show how being articulates itself in its innermost with space, how this relationship between subject and place marks our way of being. Our thesis is that if chronic pain (especially in cases of fibromyalgia) is an undermining of the relation of being in the world and, at the same time, the fruit of the abortion of the world by the individual annulled in his desire to be, the experience of such or such a place can constitute a bascule point for a re-linking of the relation between subject and world. If space emerges as an element that coexists in our subjectivity in the wake of geography – following the phenomenological foundation of Humanistic Geography – the creation of new experiences of the world from places can reach the core of being, I mean, the desire to be, rekindling it. In the analysis of our empirical cases we will see the being recovering from the laments of the chronicity of pain for place. Indeed, it is surprising.

Keywords: pain; body; place; being-in-the-world; desire and anguish.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Pacientes diagnosticadas com artrite reumatoide	22
Quadro 2: Pacientes diagnosticadas com fibromialgia	23

SUMÁRIO

Introdução	10
<i>Metodologia</i>	19
Capítulo I – Nas trilhas da dor: a arte	44
Capítulo II – Fenomenologia do espaço habitado: a casa	68
Capítulo III – A cumplicidade poética entre ser e espaço	91
Capítulo IV – O corpo e o espaço na cotidianidade da dor	123
Capítulo V – Da angústia às possibilidades de ser	154
Capítulo VI – A unidade corpo e mente	190
Capítulo VII – O desejo e o ser-no-mundo	217
Capítulo VIII – Qual é o espaço do lugar?	245
Conclusão: Diálogos entre Freud e Sartre	295
Referências	325
Anexo I	334

Introdução

Explorar as ações e intencionalidades do sujeito no mundo da vida enseja a estrutura central da presente tese. Nossa preocupação reside em compreender as relações de determinados indivíduos com seus lugares, ou, de maneira mais genérica, as relações do sujeito junto ao seu “ambiente”. Veremos, doravante, que se trata de uma relação do ser com o mundo.

No anverso de *Topofilia*, seu livro mais famoso, Yi-Fu Tuan ressalta a importância de sua obra, pois continua “a preencher uma lacuna real na literatura ambiental¹”. O que nos propomos é trazer essa perspectiva ambiental à luz do espaço vivido e da percepção espacial tecidas por determinado “grupo”, indivíduos que apresentam quadro crônico de dor – a especificidade de nossos agentes. É importante destacar que esse não foi um tema explorado pelo geógrafo sino-americano e, no tangenciamento que a temática apresenta com as questões médicas, sequer é problematizada na agenda de pesquisa da Geografia da Saúde, na qual também a dimensão do espaço vivido e da percepção (sobretudo do primeiro) são apenas incipientes².

Nosso campo de investigação, assim, se alarga e nos situamos no bojo da Geografia Humanista. No alinhavo da fenomenologia, nos preocupamos em elucidar as experiências do ser-no-mundo dentre os que sofrem com dores crônicas.

Movemo-nos, pois, sobre os terrenos incertos das *terrae incognitae* (terras incógnitas), quando nos faltam não apenas referências sobre a temática dentro da disciplina geográfica, mas quando, na interface com as outras ciências que este trabalho estabelece, procuramos, nesta relação – sobretudo da Geografia

¹ A declaração dada por Tuan em outubro de 2011, que estampa o fundo do livro na edição brasileira de 2012, segue nesses termos: “*Topofilia*, embora tenha sido publicado pela primeira vez em 1974, continua a assombrar-me em dois sentidos. Um não é tão bom: ele tende a ofuscar meus outros livros. O outro é bom pelo mesmo motivo: ele continua a preencher uma lacuna real na literatura ambiental”.

² Pelo menos no que tange à produção brasileira, vide os artigos da Revista *Hygeia* em geral e, em particular, a “Entrevista com Helena Ribeiro: perspectivas dos pesquisadores da Geografia Médica e da Saúde no Brasil” (RIBEIRO, 2009), publicada neste mesmo periódico, que nos aponta temas de interesse desta abordagem geográfica. Podemos citar alguns estudos que, no cerne da Geografia da Saúde, se voltam para o espaço vivido e a percepção (PEREIRA, 2012) e outros ainda que seguem a linha da Geografia Humanista (CHAVEIRO, 2009; LIMA, 2011).

com a Psicologia/Psicanálise³ – propor teorizações acerca do fenômeno da dor.

E o que impulsiona este estudo?

Se se quer debater como estes sujeitos – indivíduos atravessados por uma dor atroz e permanente – experienciam o espaço, se se quer explicitar qual é o espaço vivido do corpo dolorido, uma primeira resposta mais abrangente pode ser fornecida. Tomando o espaço como multiplicidade – de relações sociais, objetos, estruturas e formas, arena da vida – ele também deve conter as especificidades, no nosso caso, aquelas acarretadas pela dor na constituição do espaço vivido e nas percepções do espaço entre os portadores de quadro algico crônico. Deve-se lembrar ainda, como o faz Marandola (2005), que muito pouco se discute sobre a natureza da multiplicidade das experiências nos diferentes espaços terrestres. Se a Geografia nos legou grandes estudos sobre as estruturas políticas, econômicas, sociais, quanto à esfera produtiva – e os alicerces/processos espaciais assim engendrados – no entanto, “como as pessoas vivem em tais espaços (nas diferentes escalas), do ponto de vista delas mesmas, ainda é uma grande *terra incógnita* a ser explorada pelos geógrafos” (MARANDOLA, 2005, p. 73).

Essa questão é tributária, pois, da carência de significados da ciência moderna; isso aponta que a ciência em geral não tem respondido nem dado importância para o tema da existência humana (GOTO, 2008), no caso da Geografia, à dimensão da experiência dos espaços terrestres, como aponta Marandola. Na esteira de Husserl, com o progresso, sobretudo, das ciências naturais e matemáticas, “houve um desvio das questões decisivas para a humanidade, em outras palavras, um completo esquecimento da subjetividade” (GOTO, 2008, p. 106).

³ Ao fundar a teoria psicanalítica, Freud rompe tanto com a ciência médica tradicional quanto com a Psicologia de sua época. Quando preciso for, explicitaremos se nos referimos especificamente à Psicanálise ou à Psicologia; por outro lado, apesar do corte com a Psicologia (empirista e intelectualista), interpretamos que Freud, com a Psicanálise, refunda a própria Psicologia; sendo assim, por vezes, podemos nos referir à Psicanálise e à Psicologia não como campos distintos, como me parece também ter seguido Merleau-Ponty (1990); devemos acrescentar também que nos pautamos na Psicanálise freudiana (sobretudo) e lacaniana.

A nível pessoal outro é o mote que me conduziu a esta temática e me fez atravessar essa *terrae incognitae*, guardando decisivo componente de subjetividade.

Em discurso presidencial proferido ante a *American Geographical Society* em 1946, John Wright nos chama a atenção sobre o poder de fascínio do desconhecido em face da ciência ou mesmo dos homens e mulheres de maneira geral. Tais terras incógnitas, o desconhecido, impulsionam a sede de conhecimento, um desejo, um querer saber.

Compreender o fenómeno da dor se fazia importante porque também sou um daqueles a quem quero pesquisar, padeço da mesma angústia, do mesmo sofrimento. Isso explica, inclusive, a apropriação das ideias oriundas da Psicanálise, a necessidade de circunscrever melhor a problemática: de onde vem tanta dor?

Tentar compreender, minimamente, a constituição do quadro algíco pode nos auxiliar na problematização das experiências do sujeito (de quem vivencia cotidianamente a dor) para com o mundo – o eixo central no qual pretendemos navegar, a dimensão própria da experiência. Isso porque a radicalidade da dor pode emergir como fenómeno calcado na relação do ser com o mundo, conferindo ao sintoma não uma particularidade orgânica, mas um carácter existencial. Então, torna-se imperioso para compreendermos a relação do sujeito com os lugares (e o apelo destes lugares para estes sujeitos), um olhar, a depender da enfermidade analisada, sobre as razões quanto à consolidação da dor, uma vez que esta encarna, como anunciado, as relações do ser com o mundo. É nesta perspectiva que este trabalho incorre numa exploração psicanalítica, no desvelar das significações e dos sentidos para a fundamentação da dor – significações e sentidos que se coagulam na e pela existência, em suma, em nossa condição de ser-no-mundo.

Essa justificativa extremamente pessoal, no entanto, não diz respeito somente a mim mesmo e, no momento oportuno, salientaremos em pormenor a relevância de um estudo geográfico da presente questão, da relação entre dor e espaço já vislumbrada no parágrafo anterior.

No percurso desta terra incógnita, a imaginação tem um papel de destaque. De acordo com Wright (2014, p. 8), “a imaginação não apenas se

projeta nas *terrae incognitae* e sugere rotas para seguirmos, mas também trabalha sobre as coisas que descobrimos e cria concepções imaginativas que buscamos dividir com os outros”. Certamente decorre de uma ‘concepção imaginativa’ o cerne central de nossa abordagem: como o espaço, mais especificamente, os lugares, pode(m) ter um papel na recuperação destes sujeitos despedaçados física e subjetivamente. Poder-se-ia ver, até, em nossa teorização, mais uma vontade de que as coisas assim procedam – da recuperação do ser pelo lugar – do que uma “verdade” objetiva, empírica.

No surgimento da ideia, acreditava que meu estudo teria um caráter “mais teórico”. Isso porque, em decorrência da própria sintomatologia, das dores corporais e de seus condicionantes, poucos seriam os indivíduos entre os quais se poderia imaginar a construção de “lugares” e, assim, validar ou rechaçar a nossa teoria.

Assim, reconheço a surpresa por encontrar entrevistados que, na construção de seus lugares, recuperavam um laço perdido com o mundo por conta do seu quadro clínico-existencial, com o efeito, inclusive, de desaparecerem os sintomas corporais. Às vezes de maneira fortuita, temporária, outras, solidamente estável, perene.

Nota-se, pois, que a concepção imaginativa apontada por Wright, marcada pela subjetividade, não é oposta à objetividade – tais termos não são antítese um do outro. Objetividade é a pretensão de conceber as coisas realisticamente, seja a partir da observação, da lembrança ou do raciocínio especulativo. “O oposto da objetividade deve, então, ser a disposição mental de conceber as coisas irrealisticamente; mas, claramente, esta não é uma definição adequada da subjetividade” (ibidem).

O pressuposto da ciência positivista, pautado na neutralidade, no esvaziar subjetivo do pesquisador, na prática, inexistente. Desde os temas de interesse (ciências duras ou sociais? Geografia Física ou Geografia Humana; Geografia Urbana ou Geografia Agrária?) até as posições teórico-metodológicas não deixam de estar calcadas na dimensão subjetiva de quem pesquisa, na experiência particular deste ou daquele sujeito no mundo da vida.

Os exemplos debatidos no avançar dos capítulos – para além do meu próprio caso – dissipam o risco de se apontar um “subjetivismo” enviesando o

olhar quanto às nossas proposições teóricas. Não nos faltam o rigor teórico (alicerçado nos escritos psicanalíticos à formação do sintoma) nem metodológico (guiado pela Fenomenologia) ou mesmo estudos de caso. Aliás, sob os desígnios da Fenomenologia, mostra-se como a subjetividade é transcendental – na direção de que somos nós, humanos, que aportamos e damos sentido às coisas – e, neste contexto, a subjetividade é a condição de possibilidade de qualquer conteúdo “objetivo” do mundo e do conhecer. Daí, inclusive, a crítica husserliana de que as ciências se assentam numa objetividade ingênua, uma vez que esta não esclarece seus fundamentos, seu alicerce, ao velar-se a imanência da subjetividade.

Antes de delinear o nosso método e nossa metodologia, assunto que já se insinua com a discussão acerca da Fenomenologia, convém destacar a importância deste estudo e circunscrever melhor seus objetivos.

A amplidão da problemática da dor crônica se verifica nos próprios números que essa patologia alcança, ao acometer entre 20 a 30% da população mundial (RIBEIRO, 2015); e há quem fale em uma verdadeira epidemia desta enfermidade no mundo (FORMIGA, 2010).

A dor se caracteriza, segundo a Associação Internacional para o Estudo da Dor, como uma experiência sensorial e emocional desprazerosa associada com a real ou potencial lesão de tecido ou descrita em termos de tal lesão. Já a dor crônica é aquela referida como persistente por mais de três meses, contudo, essa aparente simplicidade em sua definição traz complexos desafios à área da saúde (FORMIGA, 2010).

Diferentemente da dor aguda que possui uma função de alerta e nos revela a incidência de uma lesão no corpo, a dor crônica tem a tendência a enfatizar as dimensões emocionais e afetivas do sujeito (BESSET; GASPARD; DOUCET, 2010).

Neste sentido, muitas vezes a sintomatologia física encarna as feridas da alma a partir de processos inconscientes. A literatura psicanalítica revela “como o ato inconsciente exerce, sobre os processos somáticos, uma ação plástica intensa, que o ato consciente nunca alcança” (QUEIROZ, 2008, p. 919-920). A plasticidade, pode-se dizer, “é uma maneira de dar forma e, nos processos somáticos, coincide o ato inconsciente e ação plástica corporal com efeito

físico” (ibidem). Na esteira deste processo, queda ao corpo denunciar o desarranjo simbólico não trabalhado pelo psiquismo, restando-lhe como alternativa o acontecimento físico do sintoma. Nosso posicionamento anterior de que a dor crônica adquire uma dimensão existencial para além de um quadro orgânico ganha, pois, concretude.

Assim, mais do que um sintoma isolado, a dor crônica enquanto uma totalidade se transforma na identificação com a própria doença:

[A dor crônica] é vivida como perda e gera depressão⁴, choro e lamento, comportamentos que visam à reintegração. Estresses físicos, comprometimento do desempenho físico e mental e outras repercussões negativas na vida de relação, nas atividades laborativas, sociais, familiares e de vida diária e prática são marcantes nesses doentes (FORMIGA, 2010, p. 42-43).

Qual é, pois, a importância de um estudo geográfico sobre este tema?

Primeiramente, tendo em vista o alto número de enfermos com tais dores, se justifica apreender como esses sujeitos experienciam o espaço: qual é o espaço vivido do corpo dolorido? Vimos que o espaço é multiplicidade e comporta, igualmente, as especificidades – no nosso caso, aquelas acarretadas pela dor na constituição do espaço vivido.

Essa questão também se torna fundamental na medida em que esse vivido pode constituir-se enquanto um ponto de resgate do enlace da relação do sujeito com o seu mundo, relação esta que se encontra em algum grau abortada, para além, inclusive, da própria sintomatologia física. Antes de avançarmos nesta ideia, de expor este “desencaixe” sujeito-mundo nos quadros de dor crônica e como os lugares poderiam se constituir como tal enlace do sujeito para com o mundo, um olhar inicial sobre a Psicanálise se faz importante.

Como salienta Zefrino Rocha, o sujeito que sofre esmagado pelo excesso de uma dor inominável deve “inventar uma nova maneira de ser a partir das

⁴ Aqui há uma dupla relação entre a depressão e as dores crônicas, uma podendo ser o gatilho da outra (CASTRO et al., 2006). Podemos ir mais longe e afirmar que, em alguns casos, não se trata de buscar uma anterioridade de uma ou de outra, mas mostrar como ambas se radicam no mesmo solo, quero dizer, genericamente, nos dilemas pelos quais o percurso da vida nos impõe.

experiências vividas nas situações que marcam a *sua trajetória no mundo*” (ROCHA, 2011, p. 618; grifo nosso⁵). Essas experiências apontadas pelo psicanalista transcorrem no espaço vivido, balizando-o; tais espaços pertencem àqueles que os apropriam, física e simbolicamente: “o espaço de representação [vivido] se vê, se fala”, se vive, se usa e, por isso, possui “um núcleo ou centro afetivo”, nos conta Lefebvre⁶ (2000, p. 42). É a partir desse “viver” e “usar” que o espaço vivido engloba “os lugares da paixão e da ação, os das situações vividas” e, portanto, “implica imediatamente o tempo” (ibidem). O vivido conclama uma permanência no/sobre o lugar, indicada pela experiência e pelo uso neste/deste espaço – por isso que a ideia de permanência é fundamental na definição do lugar (TUAN, 1983). Assim, a permanência, que é também uma pausa no movimento e permite que dado lugar se torne um centro afetivo de reconhecido valor, faz com que o espaço vivido possa “receber diversas qualificações: o direcional, o situacional, o relacional, porque ele é essencialmente qualitativo, fluido, dinamizado” (LEFEBVRE, 2000, p. 42). Aqui o espaço vivido – nascedouro e berço – de uma topofilia, fundamenta o lugar. Este último só apresenta um caráter topofílico, de segurança, de pausa, mas também de prazer e movimento livre (TUAN, 1983; 2012), porque nele o que impera são nossas regras e o nosso modo de ser no mundo.

De acordo com a perspectiva delineada, a problemática que ganha relevo não é, tão-somente, a ampliação do espaço vivido decorrida a partir da melhora das condições físicas, mas como o espaço vivido de nossos agentes – ao se coadunar enquanto esse elo afetivo entre o indivíduo e o lugar, alicerce de suas práticas espaciais e crivo de restauração da relação sujeito/mundo – contribui como uma centelha para uma melhora no quadro clínico-existencial destes indivíduos.

⁵ Quando os grifos forem nossos, faremos a ressalva. Do contrário, estarão sempre no original.

⁶ Ainda que Lefebvre adote uma abordagem dialética e seja crítico, muitas vezes, da Fenomenologia, nota-se uma aproximação de suas reflexões do ideário fenomenológico, principalmente quando o autor apresenta sua concepção de espaço vivido e do espaço percebido, como pontuam Schmid (2012) e Serpa (2019). É subscrevendo esta linha que nos é possível articular, como se segue no presente parágrafo, Lefebvre e autores da Geografia Humanista, como Y-fu Tuan.

Uma discussão geográfica de importância ímpar ao campo da Saúde Coletiva e áreas correlatas, como a Psicologia e mesmo a ciência médica, se justifica porque tais espaços vividos podem ressignificar a vida destes agentes. Mutilados física e também psicologicamente, os espaços vividos cunhados na condição da dor crônica podem representar um bem-estar físico e emocional para quem padece da dor. Físico porque em tais espaços as limitações corpóreas tendem a se dissipar ou atenuar-se: são espaços onde eles se sentem bem, onde a liberdade de ser e estar no espaço (mesmo em sua condição corporal específica) se faz presente – o espaço é, de certa forma, reestruturado pelo sujeito a partir de seu quadro álgico no sentido de mitigá-lo; e também emocionalmente porque nos deparamos com o vislumbre de tecermos a vida e não somente sermos conduzidos passivamente pela dor, e, mais que isso, dotamo-la (a vida) de prazer.

É por conta justamente desse bem-estar propiciado pelo espaço vivido que o mesmo pode se constituir enquanto um gatilho para uma melhora do sujeito como um todo – e isso na medida em que os lugares reinstauram o sujeito no mundo, recuperam o laço rompido. O caráter processual e dialético entre sujeito e mundo salienta, inclusive, a relação intrínseca que se estabelece entre o espaço e a subjetividade, entre o espaço e a identidade do Eu (VALERA; POL, 1994; MORANTA; POL, 2005). Afinal, ao tratar das sociabilidades de nossos entrevistados, o espaço emerge como elemento basilar e, numa perspectiva fenomenológica, é inextricável da constituição subjetiva (EWALD et al., 2008), pois, ao projetarmo-nos no espaço, criamos uma organização que também nos afeta. É a instituição mútua entre o sujeito e o lugar da qual falam Berdoulay e Entrikin (2014), através da qual o núcleo do significado de lugar se estende em suas ligações indissociáveis, íntimas, com o ser, com a nossa própria existência (RELPH, 2014). É, justamente, essa possível “remodelação” subjetiva – de uma subjetividade destroçada – na aliança sujeito-espaço que coloca o vivido num lugar central ao debate da saúde/doença e traz novas perspectivas sobre como é possível viver com dores e como é possível recuperar o ser de quem sofre as lamúrias de sua cronicidade.

Em síntese, objetivamos compreender como o espaço vivido – esse espaço “egocêntrico, centrado no Ego, e mais particularmente no corpo [...]” (FRÉMONT, 1980, p. 26) – é constituído por corpos em quadros álgicos severos; buscamos explicitar, pois, quais são estes lugares? Qual é o vivido do corpo dolorido? Como a dor influencia a ausência ou a presença de tais espaços? E, como tese central, pergunta-se: em que medida a criação de lugares nesta condição corporal específica pode emergir como um ponto de enlace, de resgate, da relação do sujeito com o mundo?

Alguns objetivos específicos também merecem ser elencados. Primeiramente, o sujeito que padece de dor crônica tende a limitar radicalmente seu espaço social – o espaço onde transcorrem suas sociabilidades – e experimenta um retraimento de suas sociabilizações. Como argumenta Frémont (1980) para o caso dos idosos, o processo descrito é bastante similar aos pacientes entre os quais pretendemos nos debruçar:

o acesso às “conchas” externas [espaços fora da habitação: o bairro, a cidade, a região etc.] torna-se cada vez mais difícil, por causa da degradação das capacidades de adaptação [...]. As distâncias-tempo complicam-se, alongam-se, tornam-se um peso. O espaço da velhice [e da dor, acrescentamos] é assim normalmente vivido como um retraimento cujas etapas reconstituem às avessas as conquistas infantis: da região ao bairro [...], daí ao quarto e em seguida à poltrona ou à cama (FRÉMONT, 1980, p. 33-34).

Assim, no que tange à percepção espacial, o que significa, para os indivíduos que vivem num processo de “dessocialização do espaço”, o *seu* espaço vivido (ou o que resta dele)? Como eles enxergam o espaço? Como um inimigo do qual se deve fugir, como um inimigo a ser enfrentado, como uma válvula de escape frente aos sofrimentos decorrentes das dores ou ainda com a indiferença particular da depressão?

Todas essas respostas são possíveis e só ganharão sentido no contexto particular de cada sujeito, afinal, toda dor é única e também a forma de lidar com seu pesar pode variar enormemente. De modo similar, nos deparamos com sujeitos que já superaram suas dores, outros que melhoraram e decaíram novamente em sintomas álgicos, aqueles que não avançam e nem recuam no seu quadro clínico e outros que, infelizmente, apenas pioram – essas diferenciações também são fundamentais para compreender o espaço vivido

de nossos entrevistados e a percepção que eles têm do espaço. Em meio a essas particularidades, veremos uma cotidianidade comum se insinuar.

Ainda no que se refere à percepção do espaço, a concha da casa também merece ser analisada. A casa, topografia do nosso ser íntimo, humana (ou quase...), berço que nos acolhe e que antes de nós nada era, e que “por razões não raro muito diversas e com as diferenças que as nuances poéticas comportam, são espaços *louvados*” (BACHELARD, 2005, p. 19), pode ser vivida e percebida de maneira plural. Certamente, ela fornece a proteção necessária para quem sofre com as dores; mas a liberdade e o conforto de se estar em casa, muitas vezes, também viram prisão – a restrição das sociabilidades, do espaço vivido. Nessa oposição liberdade/conforto e prisão, reiteramos a questão: como o espaço do lar é vivido e percebido? Isso merece ser investigado, é claro, no contexto particular de cada indivíduo que compôs a pesquisa. Mas também aqui ver-se-á como as perspectivas se assemelham, a dimensão intersubjetiva para com o lar e do viver cronicamente com dor no seio do lar nos traz uma essência da casa e a contradição conforto e prisão – mesmo realçando-se mutuamente – é dissipada.

Ao longo desta introdução se explicitou os objetivos e fizemos primeiras menções ao nosso aporte teórico-metodológico. O avanço destas ideias reitera a afirmação de nosso estudo na seara da Geografia Humanista: em nossa construção teórica a elucidar a relação do corpo com o espaço (lugar) e a dor do existir, uma preocupação premente é a de desvelar o espaço vivido de nossos entrevistados, o espaço experienciado por estes sujeitos esmagados pela dor. Remetemo-nos, pois, à “importância essencial dos laços entre o sujeito e o seu mundo” (BERDOULAY; ENTRIKIN, 2012, p.102) – é a dimensão das práticas espaciais (do experienciar os lugares) e a da percepção do espaço que buscamos, na especificidade de nossos agentes.

Metodologia

Inicialmente, é preciso delimitar mais concisamente os indivíduos que compõem o universo dos entrevistados. O fato da dor crônica em si não é suficiente para o nosso interesse.

Nossa proposta se aclara quando nos aproximamos das considerações de Heidegger sobre o ser-no-mundo. Para o filósofo, nosso mundo se desvela e ganha concretude a partir de nossas *ocupações* cotidianas e nós, humanos, só existimos nas contingências desse mundo.

O que vamos reter neste breve momento acerca do pensamento heideggeriano se refere justamente às ocupações, elemento que nos ajudou a delimitar os indivíduos entrevistados. Em seu caráter ontológico, a ocupação diz respeito a um modo de ser-no-mundo através do qual os instrumentos à nossa disposição referenciam o modo de lidar na ocupação e nos apontam ao ser-para-isso da totalidade instrumental, o para-que destes instrumentos (sua serventia). O nosso quadro de entrevistados diz respeito àqueles que não apresentam (ou que em um dado momento de suas vidas não possuíam) as condições físicas para realizar as atividades cotidianas requerentes das ocupações ou os que as conseguem empreender com particular dificuldade.

Essa escolha mais específica dentre aqueles que vivem com dores crônicas se justifica porque este ou aquele sujeito pode conviver com elas sem as mesmas representarem drásticas rupturas com seu espaço social. Assim, nosso interesse se volta para quem, em decorrência de suas queixas, tem abalada as suas possibilidades de cumprirem com suas ocupações – e aqui poderíamos vislumbrar o rearranjo de seu espaço vivido em função da dor.

Nestes casos, podemos, inclusive, traçar um paralelo entre a *surpresa* de um instrumento e o corpo dolorido. “Na ocupação, o ente que está mais imediatamente à mão pode ser encontrado como algo que não é passível de emprego, como algo que não se acha em condições de cumprir seu emprego específico” (HEIDEGGER, 2005, p. 115) – a ferramenta se encontra danificada, ela *surpreende*.

O paralelismo não é tão-somente porque o corpo também se encontra “danificado” para realizar suas ocupações – e, de maneira alguma, tratamos o corpo enquanto um objeto da consciência na experiência “normal” no mundo da vida – e sim porque é quando o objeto se encontra incapaz de uso que o mundo circundante se revela. Conforme assinala Heidegger, numa perturbação

da referência, na impossibilidade de emprego para... (algo), a circunvisão⁷ “desperta a consciência a um específico ser para isso (*Dazu*) e, assim, torna-se visível não apenas tal ser, mas o contexto da obra, todo o ‘canteiro da obra’, e na verdade, como aquilo em que a ocupação sempre se detém” (HEIDEGGER, 2005, p. 117). Neste contexto, “o conjunto instrumental não se evidencia como algo nunca visto, mas como um todo já sempre visto antecipadamente na circunvisão. Nesse todo anuncia-se o mundo” (ibidem). Assim, a circunvisão se depara com o vazio e só então é que vê *para que* e *com que* estava à mão aquilo que agora lhe falta – e mais uma vez anuncia-se o mundo circundante.

Igualmente, para um corpo que se encontra incapaz de cumprir determinadas tarefas, as ocupações, o mundo se anuncia de maneira crua – distâncias se tornam claras (posso eu percorrer esse caminho?), a manualidade⁸ dos objetos aparece em seu ser-em-si de maneira objetiva (será que tenho capacidade de utilizar esse ferro de passar, andar de bicicleta?), o peso dos objetos parece ser friamente calculado (consigo carregar esta ou aquela coisa?) etc. Acreditamos, inclusive, que quem encarna a dor crônica termina por relativizar as palavras do filósofo citado e sua condição física lhes permite entrever esse manuseio específico dos objetos antes do uso, um simples apelo da necessidade imposta pelo corpo.

Em decorrência de meus próprios tratamentos, os entrevistados vieram, sobretudo, a partir das indicações de fisioterapeutas, médicos e psicólogos, bem como, ao longo das relações sociais tecidas no viver da vida, do conhecimento de pessoas que apresentam condições similares às minhas. As entrevistas, semiestruturadas (Anexo I), aconteceram nos locais mais diversos, ficando a cargo do entrevistado a escolha: em clínicas fisioterápicas, locais públicos como shopping e universidades, no lugar de trabalho e até em suas casas (mesmo de pessoas que até então eu não conhecia); quatro entrevistas foram realizadas por meio eletrônico, uma por incompatibilidade de horário (Marilda; o único dia em que ela estava em Salvador era o dia em que eu

⁷ A visão, no uso de um instrumento, da subordinação deste instrumento em seu para-que, sua referência constitutiva – para que serve tal instrumento?

⁸ O modo de ser do instrumento balizado numa conjuntura em que estes se revelam por si mesmos, em ato, ou seja, no uso do objeto: “o próprio martelar é que descobre o ‘manuseio’ específico do martelo” (Heidegger, 2005, p. 111).

trabalhava) e as demais por conta da pandemia da covid-19 (Daniela, Victória e Juliana).

Dispomos agora dois quadros para apresentar nossos entrevistados (os nomes são fictícios para preservação da identidade), discriminando a idade, há quanto tempo vive com a dor crônica e se recorre ao serviço público de saúde para tratamento ou, em contraposição, se possui plano de saúde ou renda necessária para o atendimento privado, e quais são suas atividades laborais. O primeiro quadro contém as pacientes com artrite, o segundo com fibromialgia.

Quadro 1: Pacientes diagnosticadas com artrite reumatoide

Nome/Idade	Padrão do atendimento	Há quanto apresenta a cronicidade da dor	Profissão
Lina, 40	Público	6 anos	Bancária, desempregada
Victória, 52	Público	12 anos	Cabelereira
Tulipa, 52	Público	25 anos	IBGE, temporário
Daniela, 65	Público	50 anos	Doméstica, aposentada
Laís ⁹ , 27	Privado	4 anos	Professora, doutoranda
Márcia, 45	Privado	15 anos	Desempregada
Verônica, 48	Privado	10 anos	Professora de informática ¹⁰

Elaboração: Caê Carvalho.

⁹ Laís apresenta conjuntamente as duas enfermidades. Como ela foi diagnosticada apenas num segundo momento com fibromialgia, optamos por colocá-la junto com as demais pacientes com a artrite reumatoide.

¹⁰ Atualmente de licença por conta de uma cirurgia em decorrência da artrite.

Quadro 2: Pacientes diagnosticadas com fibromialgia

Nome/Idade	Padrão do atendimento	Há quanto apresenta a cronicidade da dor	Profissão
Cássia, 32	Público	3 anos	Desempregada
Juliana, 39	Público	10 anos	Desempregada
Marilda, 50	Público	7 anos	Professora, EF
Maria, 52	Público	26 anos	Zeladora
Vilma, 55	Público	16 anos	Produtora cultural
Tatiana, 22	Privado	7 anos	Estudante, graduanda
Aline, 27	Privado	6 anos	Cartório; graduanda
Jaqueline, 32	Privado	20 anos	Bancária; graduanda
Chica, 51	Privado	13 anos	Locadora de carros

Elaboração: Caê Carvalho.

Nota-se como, para a consecução desta pesquisa, entrevistamos apenas mulheres. A proporção de incidência da fibromialgia é notavelmente discrepante segundo o gênero – a cada dez casos, apenas um é referente ao sexo masculino (SLOMPO; BERNARDINO, 2006). Impõe-se, assim, a imensa dificuldade para encontramos homens para a realização das entrevistas. Em realidade, nunca conheci outro homem com fibromialgia e, dentre todas as leituras que possuo sobre o tema, apenas vi um pesquisador (BRETON, 2013) mencionar alguém do sexo masculino ser acometido por tal síndrome.

Sem dúvidas, distinções de gênero devem aparecer quando se analisa o espaço social, inclusive de quem sente tais dores (e, me comparando com as fibromiálgicas entrevistadas, isto fica bastante claro). Por isso, apesar de podermos encontrar com maior facilidade entrevistados (e não entrevistadas) no que se refere à artrite, acredita-se que não seria a melhor forma de comparação.

Como nos restringimos às mulheres, nos referimos agora aos nossos sujeitos de pesquisa como *entrevistadas*, e não entrevistados, como vínhamos, até então, fazendo.

Como consta em nosso anexo, as perguntas tinham o objetivo principal de compreender o cotidiano de nossas interlocutoras quando da eclosão da dor crônica, como era a vida antes e depois da enfermidade ou depois de uma possível melhora. A partir deste eixo vislumbramos as relações entre a dor e o espaço social, bem como, para nossa surpresa – isso não era de forma alguma esperado – a reestruturação do quadro clínico-existencial (em alguns casos) a partir do espaço vivido, a partir da experiência do lugar. O lugar recuperando o ser, o ser recuperado pelo lugar por uma re-união com o mundo. Com este material em mãos, com estas histórias de vida, pudemos articular melhor nosso prisma teórico para a compreensão das relações efetivadas entre ser e espaço, além de outras questões subjacentes, derivadas ou articuladas à nossa discussão principal.

No final desta introdução forneceremos os indicativos específicos de cada capítulo, pois, para apresentar passo a passo o caminho a percorrer, nos falta situar uma série de questões teórico-metodológicas de crucial importância.

Ainda nos termos de nossa metodologia, através de nossos quadros se percebe que buscamos evocar dualidades. Atendimento público *versus* privado, e dor crônica ocasionada por problemas fisiológicos (artrite reumatoide) *versus* dores sem etiologia orgânica discernível (queremos trazer luz àqueles que padecem das “feridas da alma”, sob a rubrica de uma misteriosa síndrome, a fibromialgia). Qual o sentido dessas contradições?

Começemos pela questão estrutural e que alimenta o cerne desta tese, a qual damos no momento apenas as primeiras indicações (a saber, dos lugares atuando no resgate do enlace da relação do sujeito com o mundo); para tanto, é necessária uma descrição das enfermidades elegidas para compor este estudo.

Artrite é um termo genérico a englobar diversas doenças que produzem uma inflamação no tecido conjuntivo, particularmente nas articulações, ou uma degeneração não-inflamatória desses tecidos. Se, geralmente, não se sabe o que a desencadeia (por mais que se conheça alguns fatores de risco, como a

obesidade e a velhice), não existe dúvida alguma quanto a sua prevalência: exames de imagem apontam a degeneração e a inflamação da articulação – com sintomas que envolvem sobretudo dor, inchaço das áreas afetadas e rigidez muscular (LAURINDO et al., 2004).

Durante anos a artrite foi considerada uma doença de caráter benigno, no entanto, com a evolução dos estudos, não resta mais dúvidas quanto a seus efeitos deletérios sobre a mobilidade física e a capacidade funcional, bem como a persistência do processo inflamatório (GOELDNER et al., 2011). Seguindo a caracterização dos autores, nota-se que estes pacientes têm sua expectativa de vida significativamente diminuída quando em comparação com a população em geral: 50% dos indivíduos com artrite ficam impossibilitados de trabalhar em 10 anos a partir do início da doença e sua expectativa de vida é reduzida em uma proporção de 3 a 18 anos.

Além dos sintomas articulares, manifestações extra-articulares são observadas em aproximadamente 50% dos pacientes. Uma manifestação extra-articular típica da artrite são os nódulos reumatóides resultantes da vasculite de pequenos vasos e a consequente necrose com proliferação de fibroblastos e histiócitos epiteliais – o que resulta nos inchaços e deformações (GOELDNER et al., 2011).

Do outro lado, optamos por trabalhar com o quadro da fibromialgia; esta é definida como uma síndrome dolorosa crônica, não inflamatória e de etiologia desconhecida, com sua nomenclatura designando, literalmente, dores (*algia*) nas fibras (*fibro*) musculares (*mio*, músculo). Sua definição constitui motivo de controvérsia, isso pela ausência de substrato anatômico na sua fisiopatologia – o que levanta, muitas vezes, a suspeita de terceiros (da equipe médica aos indivíduos que compõem sua trama social) quanto à legitimidade do seu sofrimento. Há quem diga que nem existe e há quem a enquadre enquanto sintoma histérico tal qual descrito por Freud no início do século XX, apesar desta enfermidade só ser reconhecida como tal pela comunidade médica na década de 1970 (SLOMPO; BERNARDINO, 2006).

O sintoma mais inquietador é a dor difusa – por todo o corpo – e crônica. Em geral, os pacientes têm dificuldade para localizar a dor, confundindo se a origem é muscular ou articular. O caráter da dor é bastante variável, podendo

ser uma espécie de “queimação”, “pontada” ou “peso”. É comum ainda a referência de agravamento pelo frio, tensão emocional ou por esforço físico (PROVENZA et al., 2004). Os autores pontuam ainda outra série de sintomas geralmente presentes, destacando-se

[...] a "sensação" de inchaço, particularmente nas mãos, antebraços e trapézios, que não é observada pelo examinador [médico] e *não está relacionada a qualquer processo inflamatório*. Além dessas manifestações músculo-esqueléticas, muitos se queixam de sintomas não relacionados ao aparelho locomotor. Entre esta variedade de queixas, destacam-se a cefaléia, tontura, zumbido, dor torácica atípica, palpitação, dor abdominal, constipação, diarreia, dispepsia, tensão pré-menstrual, urgência miccional, dificuldade de concentração e falta de memória (PROVENZA et. al 2004, p. 444; grifo nosso).

Centrando-nos na dor, a visão biomédica tem inúmeras dificuldades para lidar com a afecção crônica. Se se recorre à nocicepção para a compreensão da dor aguda, analisando-a “a partir de uma série de eventos eletroquímicos que ocorrem entre o local da lesão tecidual e a percepção da dor” (CAVALCANTE, 2005, p. 23) modulado pelo sistema nervoso, não se pode explicar a dor crônica necessariamente segundo este mesmo princípio, uma vez que a dor prevalece, dentre os fibromiálgicos, por exemplo, sem o estímulo nociceptivo.

Genericamente se diz, então, que os “fatores comportamentais e psicológicos frequentemente desempenham o papel mais importante” (ibidem). Isso é ainda muito vago e precisamos de maior profundidade analítica para compreender como a dor pode chegar ao ponto de se tornar absoluta. Outras vezes, mesmo se tratando dos casos crônicos, a perspectiva biomédica ainda tenta recorrer, em algum grau, a uma explicação orgânica que justifique a dor, quando alicerça, por exemplo, que, após complexas interações físico-químicas no corpo (que não convém aqui listar), “essas interações induzem a uma liberação de uma sopa de mediadores inflamatórios” (CAVALCANTI, 2005, p. 25) e tais substâncias sensibilizam os receptores de limiar alto, “o que resulta no fenômeno de sensibilização periférica. Após a sensibilização, um estímulo mecânico de baixa intensidade, e que normalmente não causaria dor, agora é percebido como doloroso” (ibidem).

Afastamo-nos dessa explicação do fenômeno da dor crônica e nos aproximamos, pois, do olhar psicanalítico sobre o assunto; e, além, do que também a Fenomenologia procura elucidar quanto à formação sintomática, recorrendo tanto a Sartre como a Merleau-Ponty a partir da leitura de Freud desses autores. Não é a melhor hora, entretanto, de determo-nos nos fundamentos sintomáticos baseados na Psicanálise, passo que nos levará, em nossa interpretação, a compreender tal dor como aborto do ser-no-mundo, e nem nos aventurarmos, no momento, nas críticas e aproximações dos filósofos em relação à Freud.

O trabalho de Pamela Moss e Isabel Dyck (2003) se principia com a dualidade apontada, pacientes com diagnóstico de artrite e outros englobados pela síndrome da fadiga crônica (sem tal causa orgânica definida), incluindo aí a fibromialgia. Em seu detalhado estudo, contando com relatos minuciosos de suas entrevistadas (todas mulheres), as que pareciam ficar mais restritas à concha da casa não são as que têm o problema degenerativo (artrite), apesar das dores e limitações em ambos os grupos serem semelhantes.

Essa primeira indicação oriunda de uma exploração geográfica (e, a meu ver, possivelmente, nem notada pelas pesquisadoras) acerca das diferenças que marcam o viver de quem tem artrite e de quem apresenta doenças como a fibromialgia me levaram a trabalhar, justamente, com esta dualidade. E o que a medicina elucida, comparativamente, sobre a fibromialgia e a artrite em temas como maior sensibilidade a dor, maior restrição dos laços sociais, fadiga, questões emocionais?

Muito pouco, deve-se, de saída, afirmar. A curiosidade provinda do livro de Moss e Dyck me fez procurar trabalhos na área de saúde que explorassem essa questão e apenas dois estudos, em forma de artigos, foram encontrados – sem conclusões absolutamente claras e resolvidas.

Num destes trabalhos, com Martinez et al. (1998), os impactos negativos da artrite e da fibromialgia na qualidade de vida de seus portadores são similares, o que põe em xeque a riqueza a ser problematizada ao evocarmos a dualidade acerca da formação sintomática nestas duas enfermidades.

O segundo estudo, porém, nos traz dados interessantes ao que se quer debater e não se encontra uma mesmice de sintomas – na acepção mais

ampla possível, não abarcando apenas o fenômeno da dor, mas o sono, a disposição, a afetividade etc.

Borman e Celiker (1999) nos mostram que, em comparação ao grupo de controle¹¹, todos os escores – incluindo dor, sono, energia, isolamento social, mobilidade física e reações emocionais – eram significativamente maiores, nada além do esperado. No entanto, variações comparativas entre os grupos também se mostraram importantes.

Recorrendo à estatística para balizar o grau de significância dos dados, encontrou-se uma distinção relevante em itens como mobilidade, “energia” (*energy*; o que, modestamente, traduzo como disposição para realização das atividades cotidianas ou excepcionais), sono e estado emocional.

Os que sofrem com a artrite têm sua mobilidade – o simples ato de poder se locomover – mais atingida do que quem encarna a fibromialgia. Em contraposição quase paradoxal, o quadro emocional é significativamente mais abalado dentre aqueles que enfrentam as “feridas da alma”, o que já é um indicativo da necessidade de se recorrer ao viés psicanalítico para estruturação clínica e existencial destes pacientes. Por outro lado, um ponto que guarda paralelo com o próprio espaço social e parece confirmar minha impressão acerca do trabalho das geógrafas vem da comparação da dor com o isolamento social. Os que parecem ser mais vitimizados em termos da dor corporal em si são os que apresentam a artrite, enquanto os que parecem ficar mais resguardados às dinâmicas do lar são os fibromiálgicos.

Dissemos “parecem” porque os dados não são conclusivos (poucos estudos) e as variações estatísticas não foram significativas segundo os próprios autores do trabalho nos últimos quesitos citados. Ainda assim, uma diferença; a meu ver, importante. Esta é ainda mais paradoxal do que a correlata entre a mobilidade e os estados emocionais. Aqui quem tem dor parece, agora, ter uma maior liberdade de vida, uma possibilidade maior de

¹¹ Eram utilizados, sobretudo, questionários que avaliavam tanto o grau de dor quanto as dificuldades para cumprimento das atividades cotidianas, incluindo também as dimensões afetivas dos indivíduos (estados depressivos ou marcados pela ansiedade etc.). Em suma, procuravam delimitar a qualidade de vida geral destes pacientes. Para rigor dos dados, os mesmos questionários eram aplicados a pessoas sem qualquer afecção crônica (o grupo de controle) para que se pudesse compreender, realçar, o questionário dos grupos então estudados pelos pesquisadores.

experienciar o espaço e construir seus lugares. Impressão – o que pode ser de fato apenas uma impressão – também vislumbrada nesta pesquisa.

Nossa metodologia comparativa resguarda, porém, um problema de difícil solução. Se se intenta com esta comparação realçar as dinâmicas que ligam o sujeito ao seu mundo como abortadas dentre os fibromiálgicos, e que seriam estes os sujeitos que mais teriam restritas suas práticas espaciais, os casos empíricos a serem apresentados nesta tese não são aparentemente tão categóricos; ora os pacientes deste “grupo” têm maiores mazelas com a sua enfermidade, outras vezes são os maltratados pela artrite que aparecem com maiores dificuldades. A questão que se coloca é que nossa comparação não é exatamente “idílica”, pois pacientes dos mais variados graus de extensão da doença foram aqui reunidos, de modo que há indivíduos com a artrite num estágio avançado, outros de diagnóstico recente; fibromiálgicas que, após anos à fio na dor, alcançaram alguma recuperação, outros que apenas começaram sua jornada rumo a uma melhora etc., sem contar os pacientes que apresentam conjuntamente as duas enfermidades (o caso de uma de nossas entrevistadas).

Qual o sentido, então, de se trabalhar com esta dualidade?

Primeiramente, vale destacar que os dois grupos apresentam notórias particularidades que devem ser levadas em conta na análise, como a alarmante preocupação de se ter o diagnóstico de uma doença *degenerativa* e incapacitante, inclusive com deformações corporais (do lado da artrite); ou mesmo a necessidade de legitimar seus dilemas corporais frente a terceiros sem que se possua nenhum signo de qualquer enfermidade (como os inchaços ou deformações comuns na artrite) e nenhuma comprovação imagética que referende o sofrimento vivido (como ocorre na fibromialgia).

Em segundo lugar, mesmo diante dos impasses apontados, esta dualidade ajuda a guiar a forma da abordagem de algumas questões a serem discutidas. Se nosso principal objetivo é debater como os lugares cunhados nesta condição corpórea específica corroboram para um enlace da relação do sujeito com o mundo, o apelo dos lugares se manifesta mais latente aos portadores de fibromialgia, pois a ruptura ocasionada, a dissolução de continuidade da relação do sujeito/mundo, digamos assim, no caso da artrite, é

decorrência direta (pelo menos na maioria dos casos) das limitações físicas. Para os fibromiálgicos, é também na dimensão subjetiva que os mesmos se encontram “partidos”. É justamente um refundar-se a partir das novas trajetórias e experiências, como conclamado por Zefrino Rocha (2011), através e com os lugares, que uma nova subjetividade pode daí emergir, ressignificar o ser de quem padece com a dor crônica. Apartado do mundo, uma religação com o mundo da vida pode ser efetivada por e a partir dos lugares.

Na perspectiva elencada, a nossa ideia é que o problema da dor crônica – para os fibromiálgicos – não impõe somente uma restrição do espaço social (muitas vezes circunscrito à própria casa) em decorrência das dores físicas, mas que as dores reforçam e acompanham esse movimento de abstrair-se da vida. Não é por acaso que Freud trata a neurose histérica (de onde o problema da dor crônica pode emergir) como uma tentativa, por parte do sujeito, de expurgar-se da realidade, que é um livrar-se do mundo. Nesse abandono do mundo para entranhar-se em si, em seu sintoma, o espaço social também se perde, se esvai, pois, a relação do sujeito com o mundo está, igualmente, abortada.

Isso nos permite afirmar, então, que a própria dor encarna esse movimento (ou que a própria dor encarnada é este movimento) de repúdio à realidade, ao “mundo externo”, e implica, portanto, uma maior limitação das relações sociais e do espaço social – em consonância com os dados trazidos por Borman e Celiker (1999) referentes aos fibromiálgicos também pressentida em nossa pesquisa.

Reafirma-se, portanto, a *possibilidade* deste ser o nosso grupo “privilegiado”, ou seja, àqueles aos quais nossa formulação *tende* a fazer referência: do apelo dos lugares como um ponto de resgate desta relação despedaçada com o mundo.

Porém, é claro que o espaço vivido pode ser de crucial importância para quem encarna a artrite e, frequentemente, assim se manifesta, como iremos mostrar posteriormente ou mesmo como se pode inferir do trabalho das geógrafas citadas. Trata-se, como grafamos, apenas de uma tendência mais propícia para os fibromiálgicos porque, dentre os enfermos da artrite, o laço do sujeito com o mundo, se rompido, teve como causa primordial as próprias

dificuldades físicas; assim, diferentemente do que ocorre em algumas neuroses, não é tal des-enlace com o mundo – este alheamento para com o “mundo” – o viés formador do sintoma que os lugares poderiam, portanto, reestimular, reconstituir.

Esta argumentação nos leva a algumas encruzilhadas. Atravessados por uma vigilante dor não teriam, os acometidos pela artrite, igualmente, uma ruptura com o mundo – ou ao menos a possibilidade de ruptura com o mundo? Certamente. Os lugares, pois, não poderiam ser, como postulamos para a fibromialgia, um centro de enlace da relação sujeito-mundo? Mais uma vez, respondemos afirmativamente – e será particularmente notável constatarmos que o melhor caso de recuperação a partir de um refundar de novas relações com o lugar se deu numa paciente com artrite reumatoide. No entanto, se nestes casos se engatilha uma possibilidade sempre presente, frente aos fibromiálgicos trata-se, tal aborto das relações do sujeito com o mundo, de uma condição existencial indelével da própria afecção dolorosa. Por isso a *tendência* de ser nosso grupo privilegiado.

A saída desta primeira encruzilhada nos leva, agora, a outra problemática, esta ainda mais difícil de contornar. A exposição de nosso argumento na elucidação das duas complicações não indica que a fibromialgia teria uma ascendência do “espírito”, psicológica, do domínio da “mente” *sobre* o corpo? Primeiro um problema do espírito, para depois tornar-se um problema corporal? Sim... aparentemente. A artrite não parece, em contraponto, incidir sobre um “corpo físico” que, posteriormente, poderia rebater na “subjetividade”? De maneira – apenas – aparente, responderíamos também afirmativamente. Nossa dualidade não cria, por fim, uma dicotomia corpo-mente? Respondendo para além das aparências, *não*.

Não posso, por ora, aprofundar a argumentação que faz dissipar estas aparências e destrona a dualidade corpo-mente. Seguindo as considerações de Merleau-Ponty em diálogo crítico e proveitoso com Psicanálise, veremos que, seja qual for enfermidade abordada, elas ganham sua concretude no *Lebenswelt* – termo alemão a designar o mundo da vida. Justamente, como será debatido, falar, no mundo da vida, de “corpo” é trazer em si o “espírito”,

tratar do “espírito” é tê-lo encarnado na cotidianidade. Qualquer relação de anterioridade de um ao outro, veremos, se encontra anulada.

E deve-se alertar que a preocupação, seja com a fibromialgia ou mesmo com a artrite, não reside numa entidade biológica a ser tratada enquanto uma “coisa”. Se nos pautamos na dimensão do mundo da vida, o foco reside, antes, na experiência da enfermidade – ainda que discursos “objetivantes” oriundos da medicina, por exemplo, incidam sobre a experiência de se viver com dor. Em outras palavras, remeto-me “à forma pela qual os indivíduos situam-se perante ou assumem a situação de doença” (ALVES; RABELO, 1999, p. 171) – como algo a ser suportado ou enfrentado, conhecido e experimentado em suas diversas facetas, rejeitado ou incorporado à identidade etc. – “conferindo-lhe significados e desenvolvendo modos rotineiros de lidar com a situação” (ibidem).

Acabamos por apresentar as afecções que nos interessam, mas o tema geral o qual estávamos abordando eram as contradições, dualidade tanto de agentes, quanto da doença.

A outra dualidade, o público e o privado, quer evocar como diferentes grupos socioeconômicos se apropriam do espaço e criam seus lugares. A condição financeira permite uma ampliação do espaço social? Qual é a forma da relação com seus lugares (relação sujeito-espaço) entre estes distintos agentes? Seus lugares são próximos (semelhantes) ou discrepantes?

Por mais que o condicionante da dor seja estruturante na disposição do espaço social e nos lugares assim possíveis de se habitar, componentes sociais, econômicos e culturais também devem, ao menos enquanto possibilidade, ganhar destaque e permitir, assim, que compreendamos determinadas especificidades.

Será que as diferenças econômico-sociais se fizeram prementes ou a dor é uma espécie de absoluto que, pelo menos no que se refere aos temas específicos desta pesquisa, homogeneízam diferentes classes sociais?

Em termos de método, o fundamento deste trabalho é essencialmente fenomenológico. Como alerta Merleau-Ponty (1999, p. 3), “todo o universo da ciência é constituído pelo mundo vivido e se queremos pensar a própria ciência com rigor, precisamos despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda”. É nesta experiência do mundo de quem tem dor que iremos navegar.

É a partir da imersão no mundo vivido e no espaço social de nossas entrevistadas (e do meu próprio vivido), bem como da percepção que elas têm (ou que nós temos) do espaço, que podemos estabelecer uma relação da dor com os temas levantados. Aqui, “a geografia nos autoriza uma fenomenologia do espaço”, conforme explicita Dardel (2015, p. 26), o espaço da nossa dimensão humana, um espaço que é vivido, experienciado.

Na esteira das considerações de Relph (1979, p. 1), a fenomenologia se volta às “origens do significado e da experiência”. Quais são as experiências, a relação do corpo com o espaço de quem sente dor? O que significa para nós nosso espaço vivido e social? É-nos voltando ao fenômeno em sua imanência – a relação entre o indivíduo e o mundo, instauradora de uma espacialidade – que pretendemos responder essas questões e o aporte desta filosofia nos fornece as bases para apreender os objetivos levantados, *pois se volta ao fato original da experiência humana, essa experiência geográfica do sujeito* (HOLZER, 2014) em seu habitar a Terra.

Se buscamos estabelecer um método que nos permita compreender a relação do sujeito com seu “mundo”, definir minimamente o que se vislumbra por tal terminologia tão abrangente (mundo!) é um passo importante. Antes, porém, algumas palavras mais sobre a descrição das experiências as quais nos propomos.

A descrição do mundo vivido no alinhavo da Fenomenologia dialoga (ou pode dialogar) com o método etnográfico, aporte também recorrido nesta pesquisa. Para Uriarte (2012, p. 5), tal método consiste “num mergulho profundo e prolongado na vida cotidiana desses Outros que queremos apreender e compreender”, revelando-se, a etnografia, como um modo de “‘acercamento e apreensão’ da realidade” (MAGNANI, 2009, p. 17).

Em termos gerais, apresenta-se, a etnografia, em três fases não necessariamente estanques umas às outras (URIARTE, 2012). O passo inicial é um mergulho na teoria e na coleta de informações sobre o grupo a se estudar. A segunda fase consiste na experiência vivida neste mesmo grupo, tradicionalmente reconhecida como trabalho de campo – daqui se adquire a fundamentação empírica da pesquisa, qualificando a etnografia enquanto “uma descrição densa” (URIARTE, 2012, p. 6). A última fase, seguindo a antropóloga, consiste na escrita propriamente dita, “que se faz de volta para a casa” (p. 5).

A densidade da descrição não passa, exatamente, por uma obsessão com os detalhes, mas a atenção que se lhes reserva e a configuração global que daí emerge: “em algum momento, os fragmentos podem arranjar-se num todo que oferece a pista para um novo entendimento” (MAGNANI, 2009, p. 17).

Traremos ao longo da tese notas etnográficas que nos permitirão *insights* no reorganizar dos “dados percebidos como fragmentários, [das] informações ainda dispersas, [dos] indícios soltos” (ibidem), nos ajudando a tecer um novo arranjo mais elaborado em nossa argumentação. Estas notas ou vinhetas etnográficas, assentadas numa descrição do “concreto vivido” (na expressão de Magnani), dão amplitude às considerações empregadas na relação daqueles que apresentam a dor crônica para com o lar, para com seus lugares e acerca da importância dos mesmos. Se a Fenomenologia busca a intuição das essências, estas não se separam da experiência que baliza e é estruturada pela própria essência e justifica-se, assim, o aporte etnográfico como um caminho ao par experiência/essência. É precisamente isto o que Merleau-Ponty (1990, p. 173) tem em mente ao colocar como necessidade “uma junção entre a etnologia e a fenomenologia para realizar uma animação dos fatos”.

A peculiaridade da descrição etnográfica é sua fundamentação existencial que marca o pesquisador numa impregnação profunda – em corpo, alma, pensamento e sensibilidade – neste diálogo com o outro (FREHSE apud URIARTE, 2012).

Aqui, entretanto, não sou exatamente o Outro, a alteridade, mas me apresento nas mesmas (ou pelo menos similares) condições existenciais de

minhas entrevistadas. Nunca volto para casa devidamente apartado daquilo que pesquiso.

Sobre o apelo dos lugares àqueles atravessados pela dor, poder-se-ia indagar *como* compreender o sentido que estes (os lugares) podem vir a ter na vida das pessoas. Uma entrevista poderia dar conta? Dificilmente.

Edificando seu pensamento no entrelaçar entre a Geografia e a Psicanálise para compreender a experiência do lugar, Juliana Dias aponta para a necessidade da palavra, pois é por meio dela que compreendemos “como o mundo é significado e construído em uma relação de sentido. Através da palavra podemos nos aproximar das mediações entre a realidade psíquica e a realidade externa nas relações com os lugares” (DIAS, 2019, p. 112).

E quando a palavra falta? Na mesma interface entre a ciência espacial e a Psicanálise, Pile (1996) aponta que o entendimento psicanalítico da relação entre a unidade corpo-mente e o mundo externo evoca uma lacuna quanto ao significado que podemos atribuir aos lugares vividos. Mais precisamente, esta lacuna se refere não exatamente ao significado, mas ao porquê de atribuirmos efetivamente tal ou qual significação. Segundo o autor, “o mundo da vida pode ser inacessível e opaco porque está ligado às próprias experiências que a linguagem não consegue articular” (PILE, 1996, p. 62; tradução nossa¹²), processo ao qual, como lembra Dias, pode estar articulado com os meandros do inconsciente; a autora sustenta, inclusive, uma profunda articulação entre as dinâmicas do inconsciente e a geograficidade: “nossa história de vida constituída nos lugares e com cada um deles é composta por lacunas que nem sempre recuperamos”, entretanto, ainda assim, “nossa geograficidade é constituída com isto que não se pode explicar, não se pode completar, não se pode preencher, mas que pode se presentificar nos lugares cotidianamente (DIAS, 2019, p. 86).

Mas, então, e quando falta a palavra?

Talvez seja necessário ir além e estar com esses indivíduos em *seus* lugares para vislumbrar toda carga afetiva, identitária, existencial, que o viver

¹² “[...] the taken-forgranted world might be inaccessible and opaque because it is bound up with the very experiences that language fails to articulate” (PILE, 1996, p. 62).

em tais e tais espaços (mais precisamente, lugares) adquire para aqueles que padecem d'um quadro algíco crônico.

Problematizando ainda essa questão, será possível estar com estes sujeitos em seus lugares? Sem dúvidas laços terão de ser construídos entre mim e o outro para adentrar seu ninho, ser com eles nesses lugares... talvez a experiência de um devastador dilema comum seja a base para a construção dessa relação.

Indo além, em que medida experienciar seus lugares me reportarão de fato a sua experiência, ao que se vive com aquele lugar? Tais espaços nada podem significar para mim e talvez não seja possível a verbalização por parte de meus entrevistados do que ali se desperta – lembrando com Relph (1979) que a geograficidade é mais vivida do que expressa em formulações teóricas ou conscientes –, bem como apenas a observação pode ter drásticos limites: não estou dentro do outro, como diria Sartre (2003), o outro só aparece no mundo como objeto para mim e seu Ser-Para-Si, seu íntimo, não me seria acessível. E é justamente este íntimo da relação do ser com o espaço que se quer explicitar.

Como descrever estas experiências visto estar em jogo uma constituição subjetiva posta fora dos olhos de um observador? Isso para não falar da dimensão inconsciente que pode permear a relação sujeito-lugar. Se pode escapar aos olhares dos próprios entrevistados, o que os meus poderão ver? Como cartografar a experiência desses lugares? De acordo com Dias (2019, p. 163), “toda a dificuldade em nos orientarmos frente ao desconhecido poderá ser minimizada pela palavra, mas [...] não nos revelará algo por inteiro. Sempre caminharemos no e com o desconhecido”.

Talvez a saída para uma visão mais acurada quanto à relação sujeito-lugar seja um retorno aos *meus* lugares, uma autoetnografia. Compreender a minha experiência para elucidar a do outro nesta intersubjetividade marcada pelo fenômeno da dor é um momento crucial para a elaboração de nossos argumentos – e aqui mergulharemos num dos princípios fundamentais da Fenomenologia, a dimensão intersubjetiva que esteia o mundo da vida.

Como sofro da mesma cronicidade da dor, não há melhor sujeito a que se possa inquirir do que eu mesmo (e não que eu tenha plena consciência da

minha vida psíquica, como se tudo me fosse consciente, mas certamente é muito mais fácil pensar sobre as minhas bases do que reconstruir a de terceiros). Este recurso metodológico pode ser a saída à possível dificuldade de compreender essa dimensão subjetiva da experiência do espaço, que é, antes, intersubjetiva.

É sem dúvida mais fácil pensar sobre como o nosso corpo dolorido se comporta têmporo-espacialmente nas ocupações cotidianas, mas captar uma remodelação subjetiva a partir do viver nos lugares cunhados na condição da dor crônica me parece muito mais complicado e, assim, pensar em minha própria experiência abre as portas para elaborar teoricamente como esse processo pode ocorrer: é aqui onde as considerações da Psicanálise (explicando a formação do sintoma) e da Geografia (com o apelo do lugar, tomado de maneira conceitual e enquanto experiência vivida) se aproximam.

Não se trata, porém, de simplesmente transpor ao outro uma verdade colhida através de mim. A questão é que minha experiência não ressoa apenas em minha voz, se trata de uma experiência em condições similares e de um mundo comum, de um mundo que se anuncia em nós estabelecendo uma “relação do visível” – diria eu, do mundo mesmo – “que me atravessa e me constitui como *scentiente*” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 140; tradução nossa¹³). E não se trata de estabelecer a dúvida metódica para, por mim, discernir o real, mas de compreender que o ser-no-mundo, a relação deste pesquisador para com o mundo e do mundo neste ego, me transpassa, anima outros corpos além do meu. Essa relação com o mundo, como diria Merleau-Ponty, ilumina todas as carnes e não só a minha.

Por isso relatos de outros indivíduos e observações acerca de seu cotidiano para dar amplitude empírica àquilo que emerge a partir de minha experiência serão oportunos. Se nos centramos no meu caso particular, as considerações elencadas, como discutiremos nos capítulos que se seguem, não dizem respeito à experiência de um sujeito singular. Uma cotidianidade

¹³ “[...] a relation of the visible with itself that traverses me and constitutes me as a seer” (MERLEAU-PONTY, 1968, p.140). Optamos por traduzir *seer* não no sentido literal de vidente, pois o visível, na filosofia de Merleau-Ponty, adquire um estatuto maior que a “visão” no sentido corrente a que lhe atribuímos. Por isso o “*scentiente*”, como emprega em contexto similar, Ingold (2015): aquele que está aberto, sensível ao tecido do mundo.

mediana – nos termos de Heidegger, ainda a se explicar – é balizada pelo viver dia após dia na dor crônica e veremos como uma “essência” da relação do ser com o espaço aí se efetiva, se cristaliza na experiência intersubjetiva da dor. Esta “cotidianidade mediana da/na dor” guia os modos de atuação no mundo.

Pois bem, retornamos a mundo. Aqui, os auspícios de uma descrição fenomenológica dão lugar à ontologia.

Na acepção fenomenológica, “mundo” é o contexto dentro do qual uma consciência é revelada (BUTTNER, 1976). Se nos afastamos um pouco da concepção husserliana que parece conduzir a argumentação da autora (pelo menos dos trabalhos iniciais de Husserl), podemos complementar, aproximando-nos de Heidegger e Merleau-Ponty, que se trata de um contexto têmico-espacial.

Espaço e tempo são condições basilares da existência, através dos quais a própria existência se desenrola. Tal contexto têmico-espacial, assim, ancora nosso passado (pessoal e histórico) e baliza o futuro. Para que eu tenha um mundo é de fato necessário que meus antepassados já o tenham construído, que a história humana nos dê o mundo no qual vivemos.

Por outro lado, “o presente vivido encerra em sua espessura um passado e um futuro” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 371) no horizonte pessoal (mas também social), quando a articulação espaço-tempo se concretiza. Como salienta o filósofo francês, o tempo, a ordem das coexistências, assim como a ordem das sucessões, “é um ambiente ao qual só se pode ter acesso e que só se pode compreender ocupando nele uma situação e apreendendo-o inteiro através dos horizontes dessa situação” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 443-444). O próprio tempo fundamenta a subjetividade encarnada em manifesta situação, efetivada em certo “mundo vivido” – um convite a fazermos-nos “do tempo e do sujeito uma concepção tal que eles se comuniquem do interior” (p. 549). Aqui também a relação passado-presente-futuro – em sua determinação mundana, nascendo de nossas relações com as coisas – se concretiza. O que existe não é, pois, um presente, seguido por outro (presente) que sucede o anterior no ser. O que existe, seguindo Merleau-Ponty, é um só tempo que se confirma a si mesmo, e o presente é o elemento articulador entre sua situação e o passado-futuro a partir de nossas intencionalidades vivenciais: “quando evoco um

passado distante, eu reabro o tempo, me recoloco em um momento em que ele ainda comportava um horizonte de porvir hoje fechado, um horizonte de passado próximo hoje distante” (p. 557). Isso me reenvia ao campo da presença como a experiência originária em que o tempo e suas dimensões aparecem para mim – “é ali que vemos um porvir deslizar no presente e no passado” (ibidem). Em suma, meu presente se ultrapassa, seja estruturando porvires ou trazendo uma luz particular própria para o passado.

O tempo vivido em situação – necessariamente espacial enquanto habitamos a terra – fundamenta a experiência imediata com tal contexto indelével da existência humana anunciado por Buttmer: o próprio mundo. Esse “contexto” da experiência imediata, dessa relação do ser com o espaço-tempo encarnada nas pluralidades das situações possíveis, designa o entendimento de “mundo” na linha da Geografia Humanista de inspiração fenomenológica – estabelecendo-se uma relação/aproximação entre mundo e lugar, pois é o lugar o cerne da experiência do mundo, ele nos abre e nos ancora um mundo (HOLZER, 2014). Aportada, assim, na experiência cotidiana do viver, do habitar a terra, a noção de mundo vivido quer sugerir, essencialmente, “as dimensões pré-refletivas e tomadas como certas, da experiência, os significados não questionados e determinantes do comportamento” (BUTTIMER, 1976, p. 281; tradução nossa¹⁴) através das quais nos mantemos como ser-no-mundo.

No vocábulo geográfico, se trata, propriamente, da geograficidade. A geografia primeira do homem como ser espacial e como ser situado “não é, de início, um conhecimento” (DARDEL, 2015, p. 33). Neste sentido, a realidade geográfica não é um mero objeto de pesquisa: “a ciência geográfica pressupõe que o mundo seja conhecido geograficamente, que o homem se sinta e se saiba ligado à Terra como ser chamado a se realizar em sua condição terrestre” (ibidem).

Para Relph (1979, p. 18), as bases fenomenológicas da realidade geográfica consistem de três pilares – espaço, paisagens e lugares – na medida em que são diretamente experienciados como atributos do mundo

¹⁴ “The notion of lifeworld connotes essentially the prereflective, taken-for-granted dimensions of experience, the unquestioned meanings, and routinized determinants of behavior” (BUTTIMER, 1976, p. 281).

vivido (quando as relações nessas experiências e entre os três componentes compõem a geograficidade).

Trazendo novas palavras para delimitar nosso objeto de pesquisa, uma pergunta se insinua: qual a geograficidade de quem padece da dor crônica? Realçando a dinâmica do mundo vivido a partir da construção de lugares cunhados na condição da dor crônica, como compreender e estruturar essa experiência do espaço, experiência pré-científica e frequentemente não tematizada (conscientemente) por quem a vive?

Indo além, porque explicitar os componentes e condicionantes da geograficidade?

Comentamos anteriormente que entre o ser e o espaço impera uma cumplicidade de ser, numa co-determinação mútua, compartilhada – e é também nesta dialética entre o ser e o espaço que reside o apelo dos lugares.

A questão que ganha relevo e realça essa dimensão pré-científica da Geografia é que este viver habitual, da experiência cotidiana, dos significados determinados e não questionados, dos determinantes do comportamento (fazendo referências às palavras de Buttimer) na relação com seu “contexto”, ou seja, com seu mundo, é quem fundamenta a articulação entre o ser e o espaço em suas co-constituidades. É nesta geografia primeira do homem, como explicita Dardel (2015), nesta e através desta relação imediata que estabelecemos com o espaço, no mundo da vida, o polo integrador da dimensão subjetiva e intersubjetiva do ser no mundo.

Dar vazão e estruturação científica a uma experiência não tematizada e pré-científica é, portanto, uma das pretensões deste trabalho, esmiuçar os componentes elementares (estruturantes) da geograficidade. Se pretendemos discutir como os lugares, nesta experiência imediata do sujeito com o mundo, podem “recuperar” o sujeito, analisar esta construção, a própria geograficidade, é fundamental.

A trilha metodológica para evidenciar esta relação ser/espaço parte do primado ontológico heideggeriano, tomando o homem como ser-no-mundo, definindo-se o ser do homem através da própria condição de poder (e ter que) habitar a Terra, nas contingências desta Terra. Aqui, em sua condição terrestre, o homem está a todo tempo imiscuído em suas ocupações

cotidianas, nos seus banais afazeres, presentificando um “mundo circundante” (na terminologia do autor).

Fixada a condição do ser enquanto habita a Terra, estamos aptos para descrever os horizontes sociais, temporais, espaciais e biográficos – à la Shütz e Luckmann (2009) – estruturantes do mundo da vida a partir deste “mundo circundante” de Heidegger, esse mundo vivido, berço da geograficidade. Incorporamos também, neste momento, as discussões encabeçadas por Merleau-Ponty acerca do “mundo percebido”, nada mais que o mundo da vida, da relação do ser com o espaço (e com o tempo) através das práticas em sua cotidianidade... é daqui que a geograficidade germina e realça a cumplicidade de ser entre sujeito e o lugar.

As formulações dos autores citados nos fornecem, assim, uma base metodológica para estruturar a relação do sujeito com o mundo, com o espaço.

Após cumprirmos estas análises prévias que, certamente, precisarão ser recuperadas, esta introdução se encerra com uma breve caracterização dos capítulos da presente tese. Um guia sobre o que será discutido neste estudo.

No primeiro capítulo se intenta apresentar o que é, pois, a dor. Central ao nosso debate, devo uma tentativa ao leitor de aproximá-lo do quadro existencial que nós vivenciamos dia após dia. Essa tarefa será buscada costurando uma interface entre ciência e arte, acreditando-se na possibilidade de diálogo entre ambas, bem como nos limites de cada uma. E foi por conta da limitação do conhecimento científico à explanação da dor – mais precisamente, sobre o que é viver com dor – que recorreremos a outra forma simbólica para expandir os horizontes de tal fenômeno. Assim, nos situamos *Na trilha da dor: a arte*.

Na retração do espaço social que já será sentida ao mergulharmos nas obras de Frida Kahlo e numa das grandes obras de Tolstói, o segundo capítulo – *Fenomenologia do espaço habitado: a casa* – versa sobre como o lar é visto e vivido para os agentes desta pesquisa na dualidade das metáforas do ninho e da prisão.

Se queremos trabalhar a relação sujeito/lugar e evocar “benesses” aos indivíduos na construção de seus lugares, devemos, antes, explicitar a *Cumplicidade poética entre ser e espaço* (terceiro capítulo), momento no qual

as primeiras aproximações com Heidegger, Schütz e Merleau-Ponty serão empreendidas.

No quarto capítulo, cujo título anuncia a tese, debatemos *O corpo e o espaço na cotidianidade da dor*. Neste momento, avançamos quanto às ideias sobre a inerência entre corpo e mundo já debatidas no capítulo predecessor e expomos qual é a cotidianidade mediana de quem tem dor crônica. Como nós vivemos o espaço na primazia diária da dor?

No quinto capítulo – *Da angústia às possibilidades de ser* – recorreremos mais uma vez às formulações de Heidegger e esmiuçamos a estruturação do modo de viver cotidiano do homem enquanto ser-no-mundo, com questões já percorridas nas seções anteriores. Ao término da argumentação se ilustrará como é a angústia quem abre o ser para as suas possibilidades mais próprias – fenômeno existencial que marca a vida daqueles massacrados pela dor – e, nesta seara, se estabelece uma interface entre a Fenomenologia heideggeriana e alguns ideais oriundos da Psicanálise; esse será o mote para debatermos os condicionantes da dor para quem sofre com o mal invisível da fibromialgia.

No sexto capítulo procuramos travar um debate acerca da relação entre *A unidade existencial corpo-mente*. Partir do prisma psicanalítico nos situa na cisão entre o corpóreo e o mental? Veremos que não.

Antes de investigarmos o apelo dos lugares para nossos agentes, devemos tecer uma discussão acerca d'*O desejo e o ser-no-mundo*, pois é exatamente aí – numa condicionante que é o fulcral ao ser, o desejo – que a dor crônica incide ou, em ressonância, é pelo desejo nulificado que a dor adquire sua primazia. Este é o mote de nosso sétimo capítulo.

No oitavo capítulo nos perguntamos, finalmente, *Qual é o espaço do lugar?* Qual a importância dos lugares àqueles mortificados pela dor? É sobretudo neste capítulo que alimentamos a discussão de nossa questão estrutural: poderiam os lugares atuar como um ponto de recuperação da relação do sujeito com o mundo, relação esta abortada pelos determinantes psíquicos e físicos da enfermidade? O capítulo tem ainda o papel de condensar as discussões de toda a tese, adentrando principalmente no eixo da formação sintomática, da angústia e do desejo.

O nosso último capítulo promove, assim, além das temáticas apontadas, uma síntese-recapitulação do que foi visto em discussões anteriores. Nesse sentido, ele também cumpre um papel reservado, normalmente, às conclusões. Desta feita, nossa Conclusão seguirá outro caminho, no qual exploraremos os *Diálogos entre Freud e Sartre*.

Se no quinto capítulo construimos a articulação entre a Psicanálise e a Fenomenologia, ao término teremos de mostrar como nos foi possível aliar (ou não...) as formulações destes dois pensadores, já que ambos foram centrais em nossas reflexões e a antinomia entre os dois autores parece insolúvel. Talvez pareça estranho ao leitor essa problemática vir apenas ao final; optamos por esta via por acreditar que o Capítulo V cumpre bem a proposta de aproximação entre as correntes teóricas citadas e, assim, não cansamos o leitor de Geografia (meu público mais imediato) que, possivelmente, pode dispensar uma articulação teórica mais profunda entre o psicanalista alemão e o filósofo francês. No entanto, já que nos enveredamos por esta trilha, aliando Fenomenologia e Psicanálise, articulando ainda Sartre e Freud, não poderíamos concluir nosso trabalho sem responder a objeção imediata que nos pode, com toda razão, ser feita: “frente aos ataques recíprocos entre fenomenólogos e psicanalistas, para não falar das críticas profundas do próprio Sartre a Freud, como se valer dos dois autores numa mesma pesquisa?”. Como cereja do bolo, nossa conclusão tenta responder esta questão.

Capítulo I – Nas trilhas da dor: a arte

Você aí em pé

Você não deve saber

Como é o mundo aos olhos de quem sofre ao se mover...

(Os Paralamas do Sucesso, Ponto de vista)

Apresentamos na introdução uma definição da dor de acordo com a Associação Internacional para o Estudo da Dor (IASP, sigla em inglês), replicada em inúmeros artigos da Medicina e da Psicologia, formulada, sucintamente, nestes termos: “sensação e experiência emocional desagradável associada à lesão tecidual, real ou potencial, ou descrita em termos desta lesão”. O que esta definição nos ajuda na compreensão sobre o que é, de fato, a dor? Você, leitor, *sente* o que é a dor ao percorrer as palavras da IASP? Elas te colocam face a face frente ao fenômeno doloroso?

Talvez tenhamos recortado em demasia e concedendo mais linhas, possivelmente, a descrição médica da dor nos leve a vê-la realmente. Vejamos as duas classes mais notórias, seguindo as considerações da médica Hennemann-Krause (2012, p. 28):

Dor Aguda: dor de início súbito com duração de 3 a 6 meses. Frequentemente relacionada a lesões agudas – traumática, infecciosa ou inflamatória e provoca a busca por auxílio médico, servindo como alerta de que algo está errado no funcionamento do corpo. A dor aguda provoca alterações dos sinais vitais: pulso, pressão arterial e respiração, e também do comportamento. O paciente pode se apresentar agitado ou ansioso, faz uma descrição objetiva dos sintomas, tem queixas e incapacidades compatíveis com a lesão e segue as orientações dos profissionais de saúde sem muito questionamento.

Dor crônica: dor com mais de 3 a 6 meses de duração. A dor pode persistir mesmo após a cicatrização das lesões, não tendo mais a função de alerta, pois ocorrem alterações fisiopatológicas na neurotransmissão da dor. A dor crônica é uma doença com características próprias que evolui com várias repercussões no indivíduo: imobilidade e conseqüente desuso do sistema músculoesquelético; depressão imunológica e susceptibilidade a doenças; alteração do sono; alteração do apetite e estado nutricional; uso de vários medicamentos (polifarmácia); maior dependência dos familiares e cuidadores; utilização frequente e inapropriada do sistema de saúde; baixo desempenho ou incapacidade para o

trabalho; isolamento da família e sociedade; ansiedade e medo; mau humor, frustração, depressão e suicídio.

Apesar de nos encontrarmos em melhores condições para vislumbrar o que é a dor crônica a partir desta citação, ainda assim estamos apartados, a léguas e léguas, do que é a experiência da dor. Posso até *imaginar* o quão nefasta esta condição pode ser, o porquê de um norte à depressão, a incapacidade para o trabalho, e o que tudo isto implica para o indivíduo... e preciso aqui imaginar o que é viver com dor porque o conhecimento científico, principalmente das ciências naturais, tende a não nos aproximar do mundo efetivamente humano, do campo fenomenal das experiências com a/na Terra, instauradora de mundos. Neste sentido, nenhuma definição médica se iguala ao que nos apresenta Tolstói sobre a dor em sua dimensão encarnada:

Ivan Ilitch ficou solitário, com a consciência de que a sua vida está envenenada e que envenena a dos outros e que o veneno não seria eliminado, mas sim penetrar cada dia mais profundamente no seu ser [...]. E sozinho tinha de viver assim à beira do abismo, sem que ninguém o compreendesse [...] (TOLSTÓI, p. 27, 2009).

O vocábulo não precisou aparecer para que sua realidade duradoura emergisse.

Ao se trabalhar com a dimensão da experiência, é a profundidade dos fenômenos que se quer alcançar... a partir da própria experiencição. A contraposição entre Tolstói e Hennemann-Krause já é um indicativo da gritante limitação do conhecimento científico para esta particular tarefa de circunscrever e apresentar ao leitor o que é a dor, a realidade da dor. Em sua justa preocupação em descrever o sintoma e seus mecanismos de emergência para diagnosticar o mal que acomete o paciente, reduz-se a dor ao seu componente mais simples. Esse procedimento, tal circunscrição formal, por ter seu caráter demasiadamente objetivo, não apresenta qualquer indicativo do que é a dor enquanto condição existencial, enquanto conteúdo vivido. Em sua abstração, apartada do conteúdo (queremos dizer, da vida vivida marcada pela dor), não há qualquer questionamento acerca da *experiência* do fenômeno da dor crônica que está infinitamente além de ser uma sensação desagradável, persistente por mais de seis meses (reiteramos: esta foi a definição de dor

universal apresentada pelas publicações da medicina e as palavras de Hennemann-Krause foram encontradas em todos os artigos consultados que buscavam uma definição da dor).

A própria descrição da dor crônica enquanto doença que implica em imobilidade, depressão, alteração do sono e do apetite etc., nada diz acerca do que são, enquanto vividas, estas realidades.

Poderiam argumentar que os questionamentos levantados não são escopo da medicina. Concordamos. E justamente por isso recorreremos à arte por entender que ela nos coloca na abertura dos fenômenos, nos ancora na experiência do que na obra se desvela. A medicina procura estabelecer como a dor se origina, por quais vias, como seu caráter sensorial emerge no corpo do paciente, questões percorridas e calcadas a partir dos processos fisiológicos (e de suas perturbações):

A dor, portanto, pode ser gerada por excessos de estímulos nociceptivos, bem como por hipoatividade do sistema supressor, como ocorre nos casos de neuropatias periféricas e centrais. Em muitos casos, há a participação de outros mecanismos, muitos deles envolvendo o sistema nervoso simpático, como ocorre na SDRC [síndrome da dor regional complexa] (CAVALCANTE, 2005, p. 31).

São as explicações destes processos, estabelecendo suas possíveis causas, bem como o meio de suprimi-las ou atenuá-las, o mote das preocupações médicas. Mais que legítimas e necessárias, obviamente. No entanto, não alcançam ou apresentam o que é a dor.

A dor crônica é muito mais complexa do que a definição médica pode oferecer. Um paciente com esta enfermidade sorri de desdém frente a uma definição que consideraria extremamente simplória. Bem além, a “dor crônica é o extremo desespero”, “a dor crônica é angustiante”, “a dor crônica é a impossibilidade da vida”, dor crônica “é a morte”, nos afirma uma entrevistada (Vilma). É neste desespero, nesta impossibilidade, na pura angústia, no findar-se, que agora navegamos com o auxílio da arte. Assim nos aproximaremos *do que é a dor*, a realidade da dor. Você aí em pé, talvez, possa nos entender, compreender nosso ponto de vista.

E como pode a arte auxiliar na produção do conhecimento, se equiparando, ainda que por diferentes vias, ao conhecimento científico?

A arte dramática – e podemos dizer o mesmo de uma “pintura dramática”, como as de Frida Kahlo – revela(m) novas amplidões e profundidades da vida, transmite(m) uma percepção das coisas e dos destinos dos homens, da grandeza e da miséria humanas (CASSIRER, 1994), como pudemos constatar sumariamente com a aludida passagem do romancista russo. O grau de intensificação e de iluminação – em outras palavras, a abertura dos fenômenos ou ainda o desvelar do ser enquanto sendo, como prefere Heidegger (2010) – é a medida da excelência da arte e o que ela instaura, a seu modo particular, como verdade.

Reitera-se e reformula-se a pergunta: quais conjunturas apontam que esta verdade inaugurada na obra de arte se qualifique enquanto conhecimento legítimo da realidade e, neste sentido, passível de ser integrado, em algum grau, à ciência? Na diferença entre arte e ciência tem-se uma dicotomia insolúvel ou é possível que nós, acadêmicos, nos aproximemos do “mundo da arte”? E o que ganharíamos com esta aproximação?

Para responder estas indagações é necessário, pois, que explicitemos o que são, então, ciência e arte.

De início, apontamos para seu elo comum: ambas se afiguram enquanto formas simbólicas de estruturação da realidade (CASSIRER, 1994). O que isto quer dizer? Na escalada evolutiva da humanidade, quando a seleção natural nos dotava não somente nos aspectos físico-corporais, mas também nos cognitivos (VALLE, 2001), se deixa de viver num universo meramente físico e se passa a habitar um universo simbólico – a principal prerrogativa do que é o homem segundo Cassirer, ideia também defendida pelo antropólogo Clifford Geertz (2008). A linguagem, a mito ou a religião, a ciência e a arte são constituintes desse universo simbólico.

De acordo com Cassirer (1994, p. 48), estas formas compõem os variados fios que tecem a rede simbólica, englobam o emaranhado da experiência humana. “O homem não pode mais vê-la [a realidade], por assim dizer, frente a frente”, as coisas não são meras coisas, na lida com elas, com o mundo, o ser humano está “conversando” consigo mesmo. “Envolveu-se de tal modo em formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos, ou ritos religiosos que não

consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse meio artificial” (ibidem).

Se as formas simbólicas estruturam, cada qual em seu *modus operandi* específico, a realidade, nota-se que esta estruturação – esse meio artificial, esta construção, ficção – se coaduna justamente enquanto forma de ver – no sentido amplo da palavra: transpassando o perceber e o conhecer – o mundo e o próprio homem. Mas ainda não dissemos nada sobre as especificidades destas formas do conhecer e como pode o conhecimento científico ampliar seu leque ao aproximar-se da arte.

Até o século XVIII a arte nunca tivera uma autonomia própria, todos os sistemas teóricos anteriores (Kant é quem rompe este paradigma) haviam procurado por um princípio na arte na esfera do conhecimento lógico ou na vida moral. No primeiro caso, distinguia-se, justa e necessariamente, uma “lógica” da imaginação e aquela do conhecimento racional e científico, mas esta distinção implicava, problematicamente, numa hierarquia. Toma-se a arte enquanto “uma *gnosilogia inferior*, pois a lógica da imaginação sempre estaria aquém da lógica científico-racional” (CASSIRER, 1994, p. 226), uma vez que aquela não opera numa decomposição da realidade procurando a razão e a causalidade dos fenômenos em conceitos interligados; a arte atuaria meramente via intuição ou criação sem necessário compromisso de explicar a realidade em si, estaria calcada num puro subjetivismo. Já no plano moral, a arte seria mero emblema: uma forma sensual que ocultava um valor ético via metáforas e alegorias. “Na hierarquia do conhecimento e da vida humana, a arte era apenas um estágio preparatório, um meio subordinado e subserviente para algum fim superior” (ibidem).

Também até o século XVIII perdurou a ideia da arte enquanto imitativa, uma transcrição das coisas externas. Na medida em que “copia” a realidade, seria então a arte um poderoso instrumento de análise para compreendermos o mundo e o ser humano? Não, ou pelo menos de parca ajuda. Não passaria de mero empirismo, de um catalogar vazio que não corrobora à compreensão, do que aqui nos interessa, dos fatos sociais e intersubjetivos – numa analogia, a Antropologia, por exemplo, não se resume à descrição pura e simples das comunidades vividas, mas, antes, trata-se de um modo de elaboração das

estruturas significantes destas comunidades, portanto implica, por parte do pesquisador, num *ato* em que elucida/organiza numa estrutura inteligível o modo de ser do grupo pesquisado. Disparatada ao acaso das impressões externas, de fato a arte não nos seria válida como forma de conhecimento passível de aliança com o saber científico e pouco teria de seu furor estético a despertar em nós os mais variados sentimentos ao ser nada mais e nada menos do que uma cópia do já-posto diante de nossos olhos.

Certamente um artista que percorre com seu pincel a tela ainda vazia, um compositor que busca um acorde perfeito maior e o poeta à espera da palavra certa promovem um *ato*. Mas é fundamentalmente diferente dizer que (1) tais atos são oriundos de impressões de externalidades que dominam o processo e de que (2) há, nesta abertura do ser ao mundo, em sua relação com o mundo, com os outros e consigo mesmo, um processo de criação ou, melhor ainda, uma vazão da alma do artista.

Neste último caso, a arte não copia um mundo, ela presentifica o mundo, o clareia, funda-o; “muito pelo contrário [da cópia] trata-se da reprodução geral da essência das coisas” (HEIDEGGER, 2010, p. 89) – reprodução não no sentido de réplica, mas no sentido de que alcança a essência da coisa, do que se representa-presentificando¹⁵, e, portanto, funda o ser do sendo (tal como um pensamento que em sua própria elaboração, em seu germinar, faz surgir as ideias; no presente caso, a elaboração da arte fundamenta a própria realidade).

Esta virada contra uma arte “super mimética” se encontra em Rousseau. Não se compreende mais a arte como descrição ou reprodução do mundo empírico, mas sim como um transbordar de emoções e paixões. Cassirer alerta

¹⁵ Este ponto pode marcar a solução de continuidade entre Cassirer e as formulações fenomenológicas com as quais estamos dialogando (questão por mim desapercibida e apontada pelo professor Werther Holzer nas discussões de qualificação), pois o filósofo alemão põe o acento na representação e não, como alicerça a Fenomenologia, na presentificação. Talvez Cassirer não falasse, como o fizemos, do que se representa-presentificando (a fundamentação do conteúdo, da presença da obra, fazendo nascer a própria representação), mas do que se presentifica-representando (ou seja, do que, pela forma artística, pelo caráter representacional, faz nascer o conteúdo). Apesar deste desenlace, não abandonamos as concepções de Cassirer por considerar que sua teoria das formas simbólicas nos traz uma circuncisão profícua da ciência, da linguagem, da religião/mito e também da arte. Porém, quanto a esta última, é preciso recorrer à inversão que a Fenomenologia substancia, pois nos coloca cruamente, defendemos, na intuição artística, centro nevrálgico da obra que, por si, por seu conteúdo, torna possível a representação.

para os cuidados que se deve ter ao seguir esta abordagem e nos atenta para não enxergarmos esta profusão das emoções ao fundamento da obra enquanto um modelo reprodutivo agora assentado no polo oposto, no subjetivismo. Pois a arte também não é a mera reprodução externa de estados de alma internos, pouco importando, inclusive, até mesmo a materialidade que “apresenta” a obra¹⁶.

Nem mera reprodução das externalidades de nosso mundo empírico, nem simples reprodução de estados interiores. A própria terminologia empregada subtrai o originário da arte: a criação (artística), não reprodução; e aqui se levanta uma série de questões: o criar do artista, o que o artista, enfim, cria, e como se reverbera no Outro tal criação. Para apresentarmos-las e empreender nossas reflexões, nada melhor do que mergulharmos em algumas obras.

Uma das grandes marcas da obra de Frida Kahlo pode ser sintetizada, me parece, num centrar-se em si, altamente evidenciado nas sucessões de autorretratos pintados pela artista, uma espécie de biografia em cor – “pensaram que eu era surrealista, mas nunca fui. Nunca pintei sonhos, só pintei minha própria realidade” (KAHLO, 1995 apud QUERIDO, 2012, p. 888).

Tentar entrar no universo criativo de Frida é ainda deveras interessante ao nosso propósito, pois a artista passou por um grave acidente¹⁷ que trouxe

¹⁶ Como se seguiu dentre alguns artistas e teóricos da arte no cerne do romantismo alemão: “em muitas teorias estéticas [...] esse fator material é esquecido ou minimizado [...]. Considera o modo irrelevante, tanto para o caráter como para o valor da obra de arte. A única coisa que interessa é a intuição do artista, não a corporificação dessa intuição em um material particular. O material tem [teria] uma importância técnica, não estética [...]. O que se segue é apenas uma reprodução externa, necessária para a reprodução da comunicação da intuição, mas sem qualquer sentido relativo à sua essência.” (CASSIRER, 1994, p. 232). Porém, como rebate o próprio autor, “para um grande pintor, ou um grande poeta, as cores, os versos, os ritmos e as palavras não são simplesmente parte de seu aparato técnico; são momentos necessários do próprio processo produtivo” (ibidem). Deve-se dizer que o debate travado na nota anterior não implica à Fenomenologia tal dimensão subjetivista; a intuição, quando fundamenta uma obra, não é mera extrapolação de si ao mundo – é, antes, a presentificação do mundo, dos fenômenos do mundo.

¹⁷ “Num dia de setembro, aos 18 anos, sua vida teve uma mudança radical. Quando voltava da escola, acompanhada do namorado, foi vítima de um acidente ocorrido numa colisão entre um bonde elétrico e o ônibus em que seguia da escola para casa, no qual ficou gravemente ferida, deixando-a internada durante um mês, mais três meses seguidos de cama em casa e ainda várias internações no decorrer de sua vida. Neste acidente, sua coluna vertebral se rompeu em três lugares na região lombar, fraturou a clavícula e a terceira e quarta costelas. Teve um ferro atravessado na altura do abdome em sua pélvis, que foi quebrada em três lugares, entrou pelo lado esquerdo e saiu pela vagina. Este ferro foi tirado à força e dizem que ela deu um grito muito forte e desmaiou; a perna direita que já era fina, devido à sequela da poliomielite, foi quebrada em onze lugares, o pé direito foi deslocado. Ao recobrar a consciência chamou a família, mas seus pais não puderam acudi-la, sua mãe ficou muda com o choque, seu pai ficou

complicações para o resto de sua vida e lhe deixou uma dor como companheira ímpar; talvez só seu amor (um amor conturbado, como toda grande história de amor) ao também pintor Diego Rivera possa se equiparar em intensidade à experiência de Frida quanto à dor:

'Há seis meses amputaram-me a perna. Torturaram-me durante séculos e em alguns momentos quase enlouqueci. Continuo a sentir vontade de me suicidar, Diego é quem me impede, despertando em mim a vaidade de pensar que posso fazer falta. Ele disse, e eu creio nele. Mas nunca sofri tanto na vida. Esperarei algum tempo' (KAHLO, 1995 apud BASTOS; RIBEIRO, 2007, p. 56).

Inclusive, ventila-se a possibilidade de Frida apresentar a fibromialgia no seu quadro clínico, síndrome a qual, à época, não tinha sua “existência” dentro do conhecimento médico – as dores de Frida pareciam ir além dos traumas desencadeados exclusivamente pelo acidente (por mais grave que tenha sido) e pela poliomielite que adquiriu na infância.

A pintura passou a integrar o horizonte de Frida justamente após a fatalidade, quando, acamada, dependuraram telas sobre sua cama para que a jovem pudesse ter o alento de possuir alguma atividade para preencher os dias. Vejamos sua primeira criação, seu primeiro autorretrato, *Autorretrato em Vestido de Veludo*¹⁸, obra de 1926, pouco tempo após o acidente no bonde.

O que esta obra desvela, ou seja, o que nela se abre e inaugura horizontes de compreensão? Antes se deve perguntar: mas o que é um autorretrato? Assim como a autobiografia, indo no óbvio, o autorretrato tem o intuito de retratar o eu, de transpassar uma identidade... contando uma “história”. Qual história?

Começemos de onde paramos: não se trata no *Autorretrato no Vestido de Veludo* de uma exatidão imagética do que a pintora via diante de si, não era transposta à tela a objetividade de seu corpo – bem longe disso.

Esta, no entanto, era a interpretação corrente dos modelos tradicionais da história da arte, da biografia (e do autorretrato) como prova inconteste e literal

tão triste que adoeceu, ela só pode vê-los vinte dias após. Matilde, sua irmã mais velha foi a única pessoa da família que foi vê-la, tão logo soube do acidente. O namorado, Alejandro, não sofreu nenhum arranhão. Alguém no ônibus segurava um pote contendo um pó dourado e com a queda, o pote abriu e esparramou o pó, Frida que havia sido jogada longe, ficou coberta de sangue e de dourado” (BASTOS; RIBEIRO, 2007, p. 53).

¹⁸ Ver link: <http://mundo-e-arte.blogspot.com/2015/05/pinturafrida-kahlo.html>.

da vida biográfica. Como salienta Querido (2012), tomando como referência as ideias das professoras de literatura Smith e Julia Watson, tais obras artísticas são consideradas, em processo idêntico ao que vimos e rechaçamos com Cassirer, uma forma de prova mimética por meio da qual se constrói a narrativa sobre o artista e se pressupõe, como resultado da análise, que se acessa o ‘verdadeiro-eu’ do criador. Nada mais que uma ilusão.

“Na verdade, para analisarmos uma obra autobiográfica, temos que levar em consideração que o próprio (re)escrever a vida já é uma releitura e, assim sendo, passível de novas versões” (QUERIDO, 2012, p. 882) – uma construção, pois, para além de qualquer peso das externalidades. Não era, inclusive, o externo enquanto figura do que era Frida naquele momento (completamente quebrada em uma cama) o que se abre e a si se dá vazão – ou seja, o que por meio de si se instaura – naquela obra artística.

Antes de responder estes questionamentos, tomemos como fonte de inspiração o que Heidegger assevera acerca de um simples *Par de Sapatos*¹⁹.

O ser-utensílio do utensílio, um sapato, por exemplo, tem seu fundamento no para-quê – qual sua serventia na ocupação? Na pintura os calçados estão ao léu, nos pés do camponês ganham sua razão de ser; enquanto nós somente tivermos sapatos em geral ou tal pintura oca (será mesmo?), esta coisa apartada de seu ser porque sem serventia, nunca experienciaremos o que o ser-utensílio do utensílio é na verdade. Perguntemos uma vez mais: será?

Pela pintura de van Gogh nunca poderemos nem estabelecer onde estes sapatos ficam. Em volta deste par de sapatos de camponês não há nada que indique para que servem e a qual lugar podem pertencer. Somente há um espaço indefinido. Nem um único torrão do terreno ou do caminho do campo está neles grudado, que possa, pelo menos, indicar o seu rosto. Um par de sapatos de camponês e nada mais. E contudo...

Da escura abertura do interior gasto dos sapatos a fadiga dos passos do trabalho olha firmemente. No peso denso e firme dos sapatos se acumula tenacidade do lento caminhar através dos alongados e sempre mesmos sulcos do campo, sobre o qual sopra contínuo um vento áspero. No couro está a umidade e a fatura do solo. Sob as solas insinua-se a solidão do caminho do campo em meio à noite que vem caindo. Nos sapatos vibra o apelo silencioso da Terra, sua calma doação do grão amadurecente e o não esclarecido recusar-se do ermo terreno não-cultivado do campo invernal. Através desse

¹⁹ Obra de Van Gogh, 1886. Para acesso, ver o seguinte link: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8e/Schoenen_-_s0011V1962_-_Van_Gogh_Museum.jpg.

utensílio perpassa a aflição sem queixa pela certeza do pão, a alegria sem palavras da renovada superação da necessidade, o tremor diante do anúncio do nascimento e o calafrio diante da ameaça da morte. À *Terra* pertence este utensílio e no *mundo* da camponesa está ele abrigado. A partir deste pertencer que abriga, o próprio utensílio surge para seu repousar-em-si (HEIDEGGER, 2010, p. 79-81).

Seguindo as veredas do pensamento heideggeriano estamos aptos para responder o que é o abrir: a doação de sentido a partir da Terra; o que a obra instaura? Uma abertura. O que ela abre? Uma verdade, erige um mundo – inaugura uma perspectiva de compreensão. O mundo é aberto a partir da Terra nas trilhas da obra: “sobre a Terra e nela o homem histórico fundamenta seu morar no mundo” (p. 115), para fecundar um mundo requer-se elaborar a Terra. “A obra move e mantém a própria Terra no aberto de um mundo” (p. 117), dois traços basilares da obra de arte (instalar um mundo e elaboração da Terra).

Vimos na análise de Heidegger acerca dos *Sapatos* como um mundo se abre. Algo superficial, poderiam dizer. Teríamos que aceitar sem porém e qualquer vírgula as considerações do romantismo segundo as quais a realidade de nosso mundo prosaico e (supostamente) carente de toda significação poética deveria ser rechaçado para uma elevação da criação artística somente às questões metafísicas? Como lembra Cassirer (1994, p. 255), “o infinito fora declarado o verdadeiro tema da arte, na verdade o único”. “O mundo físico” (mudaríamos a expressão para o mundo da vida), das experiências corpóreas não teria, pois, “quaisquer direitos sobre a beleza” (p. 257).

Mas não há poesias na bagunça do dia a dia? Onde está o poeta com sua coroa de louros, agrião, pimentão e boldo, a pimenta malagueta do planeta? No chão do mundo cotidiano. Foi também um romântico – o mais proeminente – que retornou ao embate Terra-Mundo: “Goethe não hesitou em dizer que a arte não pretende mostrar a profundidade metafísica das coisas, mas permanece na superfície dos fenômenos naturais” (CASSIRER, 1994, p. 258). Poesias na bagunça do dia a dia.

Tal superfície, por seu turno, não é o superficial, está para além da obviedade, do já e sempre posto. A realidade aberta a partir da Terra a conformar um mundo nem sempre se conhece a não ser através das grandes

obras *que instauraram esta própria realidade...* E, muitas vezes, se já a conhecemos – pensemos no amor, por exemplo, na realidade de um amor que se precipitou para o fim – uma grande canção, um grande poema, não nos toca porque reconhecemos os fatos narrados, senão porque abrem diante de nós a verdade da experiência amorosa. A tranquilidade ou o arrebatamento de uma grande poesia não opera somente pela lembrança: “as emoções suscitadas pelo poeta não pertencem a um passado remoto. Estão ‘aqui’ – vivas e imediatas. Temos consciência de seu pleno vigor [...]” (CASSIRER, 1994, p. 241).

E, na verdade, pouco importa se já passamos pela mesmíssima contenta anunciada em letra e som, sua abertura nos coloca na própria experiência do poeta, nos instaura na verdade da obra, inaugurada pela obra.

Por isso, também no quadro de Van Gogh a verdade se dá. Isso não significa, entretanto, que algo existente tenha sido reproduzido à risca como a resolução de um problema matemático, e sim que “no processo de manifestação do ser-utensílio do utensílio-sapato, o sendo no todo, Mundo e Terra em seu jogo de oposições, chega ao desvelamento” (HEIDEGGER, 2010, p. 141). O ser-utensílio se mostra a partir das referencialidades das ocupações do ser do homem, assim, tentando explicar as intrincadas formulações do filósofo alemão, o ser que é e existe e que, portanto, só pode ser enquanto sendo (enquanto é e tem de ser), se abre, se mostra em sua realidade, se desvela pela obra. “Dessa forma o ser que se vela é iluminado [novamente, se desvela, se abre]. A luz, assim configurada, dispõe seu aparecer brilhando na obra” (ibidem).

O que *Vestido de Veludo*, por seu turno, desvela? A pulsante sensualidade do feminino (ou ao menos do que, à justeza das discussões feministas, historicamente se designou enquanto feminilidade).

O que mais se pronuncia na tela de Frida? Um vazio, seu penetrante decote. Os caminhos abertos pelo único vazio da tela nos fazem percorrer o olhar aos seios da artista mexicana em todos os seus detalhes. Se para os dias de hoje não deixa de ser um decote chamativo, pensemos isso em 1926! O veludo? Sua maciez apenas persiste para abrigar o corpo da mulher. O que é aquilo ao fundo? Ondas, o mar. Se prostram como um tipo de moldura à cena principal – o corpo feminino. Ondas, o mar. Abriga o mistério da vida – que

surgiu d'água – e não poucas divindades femininas encarnam este elemento. Não por acaso compõe a obra de Frida, quem descobria os mistérios da vida e de ser mulher.

Desvela-se a sensualidade, abre-se à própria pintora ainda mais amplamente – e para quem a “lê” – a condição de ser mulher.

Frida pinta este quadro a partir do afastamento do primeiro namorado após o acidente que lhe deixara acamada por meses. Se, como vimos, não se tratou no presente caso (e nunca se trata, na verdade) de uma cópia do que era e como então estava esta mulher, também não se trata de um extravasar de estados interiores; nada parece indicar que Frida pudesse sentir-se sensual naqueles dias, muito mais próxima de um estado mórbido ou melancólico. Antes, parece-me, se quisermos pensar no que ela intentava “pôr para fora de si”, o que Frida extravasava era o que ela queria ser, como ela queria sentir-se. Nesse ato, criando uma obra, fundamenta a verdade de sua feminilidade, verdade e feminilidade da mulher. “Na obra está em obra o acontecer da verdade se aqui acontece uma abertura inaugurante do sendo naquilo que ele é e como ele é” (HEIDEGGER, 2010, p. 87); abertura e verdade balizam, pois, a essência da obra.

Por isso, para Heidegger, a arte, em sua essência, é um originário; originário significando fazer eclodir algo, trazer algo ao ser num salto fundador a partir de sua própria essência. Tomar a arte enquanto originária diz, então, um modo insigne da verdade fundamentada na abertura do ser dos fenômenos.

Enquanto forma simbólica, a arte se situa no campo das representações (como, aliás, se enquadrariam todas as formas simbólicas) e ao longo das discussões por ora empreendidas vislumbra-se o matiz específico da criação artística frente ao conhecimento científico. A arte traz uma luz penetrante onde a ciência é opaca. É precisamente neste sentido que esta forma simbólica se coloca como possível referencial à ciência, uma vez que, como lembra Marandola (2010, p. 22) através das reflexões de Monteiro, a arte “é reveladora dos sentidos mais profundos do mundo. O sentir do artista é uma produção/extração de sentido do mundo, das coisas, do ser e dos entes”.

Propicia uma presentificação/fundamentação do ser pelo que, pela obra, se desvela.

Na arte não nos preocupamos com a uniformidade das leis ou com explicações gerais tentando compreender o todo a partir da decomposição conceitual, onde o conhecimento científico prima. Na arte, quer-se vislumbrar a multiformidade e a diversidade das intuições (CASSIRER, 1994); mas estas duas formas de conhecimento, se contrastantes, não são necessariamente auto excludentes, conforme sintetiza Ruy Moreira:

A transposição intelectual do supra-sensível faz-nos ultrapassar a imediatez do múltiplo individual com que este se apresenta, colocando-nos diante dele como uma totalidade estruturalmente articulada e integrada. O que acontece é que a ciência faz esse movimento de totalização pela via do conceito. E a arte o faz pelo caminho mais livre dos símbolos, da significação, enfatizando o sentido e o significado. Nem por isso, entretanto, uma expressa com mais correção a captação do real do que a outra. Simplesmente, são modos diferenciados de diferenciar e mediatizar o mundo [...] (MOREIRA, 2007, p. 149).

Desta maneira, já estamos aptos para compreender a relevância da arte para a ciência em nosso caso particular. Posso perguntar a um paciente “quanto, de 0 a 10, está sua dor hoje?” – pergunta formulada tão frequentemente pelos profissionais da saúde como um bom dia – posso, de maneira ainda mais precisa, porque livre da subjetividade, medir por aparelhos modernos o grau de dor de determinada parte do corpo, mas não apreendo nada do que é o fenômeno doloroso enquanto experienciado, não apreendo seu sentido e seu significado. Não os apreendo justamente porque me livro da subjetividade e a requerida precisão se torna profundamente vaga. Torna-se paradoxalmente imprecisa. Vale muito mais para compreender a dor pensá-la como uma “lacraria revirando dentro da minha cabeça” – fala de uma das entrevistadas de Rabelo (1999) –, que ela é “a dor-halls, tu não sabe se arde [queima] ou se gela [trava]” (Juliana), ou ainda que ela queima como se em minhas costas estivesse um punhal (esta última, uma resposta empregada por mim para o médico bem antes do diagnóstico da fibromialgia e da absolutização da dor sobre “como é essa dor?”). Se seguirmos estritamente a via racional-científica perdemos de vista a aparência imediata dos fenômenos

até não conseguirmos visualizá-los face a face. Sua pretensa objetividade perde fôlego porque não se acessa as coisas em seu ser, se restringindo ao mensurável – e a tendência do ser é velar-se no ente que ele é. Por outro lado, a arte “nos propicia uma imagem mais rica, mais viva e mais colorida da realidade, e uma compreensão mais profunda de sua estrutura formal” (CASSIRER, 1994, p. 277-278). Pode-se dizer que, em sua abertura, abre os horizontes (de ser) do fenômeno.

E não se trata necessariamente de um desprestígio da ciência. Quer-se apenas pontuar seus limites, reconhecê-los e, assim, procurar alternativas para supri-los, não suprimi-los. O que ganharemos com a arte para a elucidação da dor não poderia ser feito pelo viés exclusivo do conhecimento científico (sobretudo da medicina) e “é característico da natureza do homem não estar limitado a uma única abordagem específica da realidade, mas poder escolher seu próprio ponto de vista e assim passar de um aspecto das coisas para o outro” (CASSIRER, 1994, p. 278).

A argumentação empreendida valora e explicita a beleza da colocação de Milton Santos (1994, p. 7) em entrevista à Revista Veja, quando afirma que “o maior erro que a Geografia cometeu foi o de querer ser ciência, em vez de ciência e arte”.

Passemos, finalmente, a apreciação das obras de Frida Kahlo atinentes à dor, buscando uma relação com o sofrimento de Ivan Ilitch.

De saída, podemos dispor duas pinturas de Frida que se aproximam não somente pela temática, mas, inclusive, pela composição paisagística dos quadros. Vejamos *A Coluna Partida*²⁰ (1944) e a *Árvore da Esperança*²¹ (1946)

Essas obras genuinamente expressam o embate Terra-Mundo evocado por Heidegger. Ruy Moreira (2007) retifica o habitual entendimento de que para compreendermos uma obra de arte é necessário contextualizá-la no tempo – mas não somente no tempo, frisa o geógrafo, deve-se inserir a obra também no contexto espacial.

²⁰ Óleo sobre tela de fibras, dimensões: 39,8 x 30,7 centímetros. Para acesso à imagem ver o link: <https://medium.com/@elienanjos/a-coluna-partida-de-frida-kahlo-2c10be8aa48e>.

²¹ Óleo sobre tela de fibras, dimensões: 41 x 56 centímetros. Para acesso à imagem ver o link <https://medium.com/@elienanjos/a-coluna-partida-de-frida-kahlo-2c10be8aa48e>.

Em outras telas de Frida tal contexto espacial é mais simples de deslindar, como em sua singela árvore genealógica (consultar, por exemplo, *Meus Avós, Meus Pais e Eu*²²). Situar uma obra no “seu espaço” (espaço-tempo para ser mais preciso) é pautá-la no “âmbito da estrutura da sociedade concreta em que se desenrola a trama de vida de seus personagens” (MOREIRA, 2007, p. 144). É compreender que o contexto sócio-espacial – historicamente situado – impulsiona a obra: “e não é esse o conteúdo que se move por trás das falas distintas numa obra de literatura?” (p. 146). E, porque não, também da pintura?

É a sociedade e a realidade mexicana, agrária, indígena, de pequenos povoados que se abrem em *Meus Avós*.

E o que o espaço põe em perspectiva nas obras escolhidas para evidenciarmos o que é a dor? Um sentido infinitamente mais metafórico daí emerge. Não é mais o espaço de uma sociedade em cena, é o “espaço” da alma. E para dar vazão a esse “espaço” recorre-se à espacialidade da Terra.

Sulcos no chão, a paisagem desterrada, desértica, não se trata mais, porém, de Terra pura e simples, mas de uma doação de sentido à própria Terra, portanto, a fundação de um mundo, o que, paradoxalmente, é uma negação do próprio mundo. O que, nesta doação, se abre, se desvela? A crueldade da dor. No que a dor é cruel? No despir-se, por parte do sujeito, do mundo.

Comparando estas duas obras com o *Vestido de Veludo*, nota-se que a composição paisagística agora já não é, como qualificamos aquela, uma moldura. Vem à cena em primeiro plano. É a erosão da vida: “nas ruas, tudo lhe pareceu triste. Os fiaves, as casas, os transeuntes, as lojas, tudo era tristeza. A dor, aquela dor surda, abafada [...] não parava um segundo sequer” (TOLSTÓI, 2009, p. 24). O sentido da paisagem é a total ausência de sentido, é desterro, deserto, tudo era cinza para Ilitch, tudo é cinza para quem vive na cotidianidade da dor. “Ó, eu realmente tou me sentindo triste, porque não tem como uma pessoa ficar feliz com dores constantes, que são dores constantes, conviver com dor o tempo todo [...]” (Chica). Na profunda tristeza, nada mais

²² Para ver a referida obra pintada à tinta óleo, com 30,7 x 34,5 centímetros de dimensão, ver o link: https://www.ebiografia.com/vida_trajetoria_frida_kahlo_obras/

adquire significação. Não é ao deserto, lugar sem sentido, que Deus direciona seu povo? É um livrar-se de mundo, também posto por Frida.

Vimos o desejo de morte na pintora, vimos o veneno alcançar todas as dimensões da vida de Ivan Ilitch. A brutalidade da dimensão sensitiva da dor – não parecem cortes de um punhal desferidos na lombar de Frida? Mesmo a estrutura metálica a compensar a coluna da artista se encontra partida em mil pedaços, os pregos não livram uma parte sequer do corpo da mulher – se equipara ao desterro do mundo, à falta de qualquer significação da vida, portanto, ruptura de um mundo. A árvore da esperança *não* parece se resguardar firmemente.

A árvore da esperança está nada mais e nada menos do que *rente ao precipício* – lembremos que são essas as exatas palavras de Ivan Ilitch, mostrando a dimensão intersubjetiva da própria dor, do que ela fecunda no ser. A um passo do precipício e sozinha, Frida duplicada não está com ninguém além dela mesma. “Mais uma dose de morfina seria bom para me tontear, esquecer tudo. Vou pedir ao médico que me arranje qualquer coisa. *É impossível, impossível continuar desse jeito*” (TOLSTÓI, 2009, p. 39; grifo nosso). A dor se transforma e dá vazão à pura angústia em Ivan Ilitch. Como é estar, experienciar a vida, para quem tem dor? “Era uma coisa horrível, eu acho que se eu continuasse com dor do jeito que eu sentia, eu ia me matar; assim, porque era muita dor, não dá pra viver com dor” (Vilma). Quantos de nós que não alcançamos a melhora apresentada por Vilma não recorremos a este pensamento corriqueiramente? Como Frida, uma fuga definitiva para nossas inquietações, para nossa angústia.

Por que a árvore da esperança está sem raízes?

David Le Breton traz um dado perturbador (pesquisa realizada na França): apenas dois em cada dez pacientes com dor conseguem livrar-se do seu mal-estar. Sem dúvida, se focarmos na especificidade dos agentes aqui debatidos – com dor crônica – esse pequeno percentual tende a ser ainda menor. A sequência de tratamentos infundáveis, plurais e ineficazes desalenta o espírito, nenhuma solução se precipita no horizonte; depois de inúmeros clínicos sem sucesso, Ivan Ilitch tenta desta vez algo diferente, um homeopata. “Passada a semana, não sentindo nenhuma melhora, perdeu tanto a confiança

no tratamento homeopático quanto no alopático e *ficou mais abatido*” (TOLSTÓI, 2009, p. 25; grifo nosso) – “não tinha como fazer nada mesmo, a não ser ficar prostrada, entendeu, eram muitas dores” (Chica) em um desalento no qual “não [se] tinha ânimo pra fazer nada” (Aline). Em nada se altera a face melancólica de Frida nos dois quadros; se n’*A Coluna Quebrada* a tristeza rebenta de seus olhos, na *Árvore*, mesmo sem lágrimas, ela também chora. Ou alguém descrê disso? Não tenho dúvidas de que a Frida que nos esconde a face vela o rosto porque é apenas pranto.

“Sim, a absorção está se processando”. Será que Ivan Ilitch melhora? “Breve estarei curado”. Mas, de repente,

‘Meu Deus, meu Deus’, exclamou de si para si. ‘Recomeçou! Recomeçou! Nunca desaparecerá!’ E bruscamente a coisa se apresentou sob uma face inteiramente outra [...]. ‘Sim, a vida era uma coisa minha e agora ela se esvai, se esvai sem que eu possa impedir. É isso, só isso? Por que me iludir? [...]. Havia luz na minha frente, mas agora só há trevas. Eu *estava* no mundo e vou abandoná-lo! Para onde irei?’ (TOLSTÓI, 2009, p. 29-30; grifo nosso).

Agora só há trevas e se entende porque aquilo que mais brilha n’*A Árvore* não é a esperança, tomada pelo escuro da morte, e sim a dor que reluz dia após dia. Como nós, Ilitch parece seguir a nossa conclusão de que a dor suprime o mundo – eu *estava* no mundo, e mesmo que ainda não tenha faticamente o abandonado, quero dizer, morrido, já não estou mais nele.

Muito do que aqui foi dito acerca da dor será notado nos capítulos subsequentes sobre o experienciar o mundo a partir de tal condição corpóreo-existencial.

Valemo-nos da arte para ganhar em profundidade sobre o que é, finalmente, a dor – uma dor encarnada, não necessariamente mensurada. E, na verdade, foi justamente através dela enquanto vivida, encarnada, que pudemos “mensurar”, agora no sentido mais amplo de ver, compreender, o que é a dor.

Devo frisar, entretanto, que posso apenas *aproximar* o leitor desta realidade descrita. A compreensão real, total e absoluta desta sintomática é ilusória, ao menos àqueles que não encarnam esta experiência cotidianamente.

Como o luto ao perder um filho, um pai, podemos “entender” tal dor, mas nunca a conheceremos em sua realidade sem passarmos por tais perdas.

Apesar do pesar com o qual as palavras usadas para a descrição do fenômeno doloroso crônico possam atravessar o espírito do leitor – e saibam que o foi ainda mais difícil escrever, se não fosse pela justa advertência da banca de que pouco apresentei o que é dor, jamais procuraria externalizar o que aqui escrevi, não por achar desnecessário, mas simplesmente por não querer encarar estes demônios – a apresentação do fenômeno doloroso foi um passo importante para vislumbrarmos o remodelar das experiências de mundo, bem como para evidenciarmos, posteriormente, como tais experiências e seus lugares são indelévels para estes sujeitos.

Notou-se ainda de relance como a própria dor – como a experienciação e a percepção de qualquer fenômeno – possui uma dimensão intersubjetiva na aproximação dos estados emocionais de Ivan Ilitch e de Frida Kahlo, bem como o de nossas entrevistadas. É esta dimensão intersubjetiva da dor a balizar uma cotidianidade mediana do habitar a Terra que nos permitirá articular a discussão, por mais que centrada (sobretudo, mas apenas sobretudo e não exclusivamente) na minha experiência particular, sobre o modo do relacionamento corpo-mundo para o sujeito dolorido e, nesta seara, elucidar o apelo dos lugares.

Aliás, não foi outra coisa senão esta dimensão intersubjetiva que me permitiu – eu, um indivíduo completamente leigo frente às artes pictóricas, que só tinha visto pinturas de Frida por poucos segundos a partir do filme sobre sua vida há anos atrás – uma compreensão instantânea da verdade das telas, da abertura fincada pela obra, do que é a dor. Para falarmos como Heidegger, o seu originário: aborto das relações com o mundo, seja pela sintomatologia que nos impede de realizarmos nossas banais atividades ou ainda porque tal dor encarna esse movimento de negação do sujeito frente ao mundo, como vimos brevemente em nossa introdução.

Por me situar na mesma condição (aproximada), não precisei “cavar” a abertura da obra, simplesmente nasceu e ressoou em mim sua verdade de maneira tão simples e natural como contemplar um pôr do sol e ver sua beleza. Jamais produziria uma análise do *Par de Sapatos* à forma de Heidegger, me

faltariam tanto o conhecimento estético, quanto a experiência de habitar o campo e, sobretudo, aquela profunda imaginação. Em Frida, já estou no aberto do que na obra se abre.

Situamos o originário da dor enquanto aborto das relações com o mundo. Mas sua essência não seria, antes, a sensação pura e simples da dor transmitida do sistema nervoso periférico pelas vias aferentes ao sistema nervoso central? Não exatamente, ainda que seja um componente imperioso à configuração de determinados quadros dolorosos.

Sem dúvida, tal qual possamos falar da dor de uma pancada, sabe-se igualmente que a melancolia tem sua dor, que a depressão também se afigura enquanto dor mesmo quando a sensação física não se faz presente²³, ela é, pois, dolorosa. No agravo de sua depressão, Balbina, entrevistada de Cunha (2012, p. 13), conta que começou

‘a chorar sempre que tinha que ir para faculdade no domingo, pois todos os finais de semana eu retornava para minha casa [a faculdade, distante de casa, foi um gatilho importante]. Eram, contando tudo, umas cinco horas de viagem. Eu ia chorando, escondida no ônibus e, com o tempo, neste primeiro ano mesmo, sempre que eu tinha que pegar aquele maldito ônibus, era uma tortura para mim. Eu passava mal do estômago, sentia minha pressão baixar... Ainda bem que eles passavam filme para distrair e tb [também] eu sempre estava munida com algum recurso de áudio. Quando eu chegava na cidade, era um desgosto. Só de escrever para vc [você] e lembrar, o primeiro sentimento que me vem é ódio. Eu me sentia muito triste. A minha luz foi se apagando justamente nesta época [...]’.

Não necessariamente calcada na sensação física, também Balbina sente a dor da existência. Assim como uma de nossas entrevistadas, é doloroso estar longe da terra natal. Mas o que é, então, o doloroso da dor?

O que une a dor de uma pancada, uma dor sistêmica, a dor da melancolia e a dor da depressão? O sofrimento. O doloroso da dor é o sofrimento que ela matiza. Há aqui uma contradição? Pois situamos o originário da dor como o

²³ Cerca de 80% dos pacientes com depressão relatam problemas com dor (CUNHA, 2012); o reverso também é verdadeiro, sintomas depressivos são comuns em pacientes com dor crônica, 1/4 de nós apresenta um quadro depressivo ao menos uma vez na vida (AGUIAR; CALEFFI, 2005) e, especificamente com relação à fibromialgia, estudos apontam que 50% dos pacientes relatam antecedentes depressivos (SLOMPO; BERNARDINO, 2006).

aborto das relações com o mundo e agora dissemos que o cerne do fenômeno doloroso é o sofrimento.

O que é o sofrer? O esmagar do sujeito, uma realidade pesada com o qual não se consegue lidar, indica mesmo uma passividade. “E o pior de tudo, ela [a dor] obrigava-o a concentrar nela toda a sua atenção, não para agir contra ela, mas tão somente para vê-la frente a frente, *incapaz, sofrendo indescritivelmente*” (TOLSTÓI, 2009, p. 33; grifo nosso). As palavras do escritor nos colocam sob a face absoluta da dor, o doloroso da dor – o sofrimento.

Mas se retomamos o enunciado inicial de nosso parágrafo anterior, nota-se que o sofrimento não perpassa necessariamente pela sensação física da dor. Podemos sofrer com o mais sublime dos sentimentos humanos, o amor, e sermos esmagados por um término. Sofrer com ele. Dilacera-se a alma, o arco-íris se desfaz em tempestade. Quem sabe o que é ter e perder um certo alguém, sente a dor que já senti. Não por acaso, todos nós o sabemos, se diz que *dói* sofrer por amor. Amarga que nem jiló, também a saudade faz doer.

Para o próprio Ivan Ilitch, no final das contas, não é mais o desconforto físico que causa sofrimento e nem mesmo o é a certeza da morte iminente. O que lhe causa dor, seu sofrimento, é a constatação súbita de que sua vida não passou de um mero jogo de aparências, que a vida lhe escorreu entre os dedos e que agora já é tarde para recuperar o tempo perdido. Um novo tipo de angústia daqui emerge, apartada da própria sensação da dor.

Em que medida, porém, se relacionam o sofrimento e o aborto das relações com o mundo e nos permite colocar tal laço rompido como o originário da dor? Não se trata aqui de rivalizar o sofrimento e o aborto, mas de alcançar sua simbiose.

As considerações expostas nos permitem tratar a essência da dor enquanto sofrimento e podemos lembrar a correlação que Chica estabelece entre a tristeza – o sentimento vivido, vivo e vívido do sofrimento – e a dor.

O que se entende por originário nós já pontuamos e, sinteticamente, reiteramos: fundar algo a partir da proveniência da essência. Aplicando os nossos termos, o que o doloroso da dor, ou seja, o que a partir do sofrimento se funda (a essência da dor), é o aborto das relações com o mundo.

Como se dá, por que ocorre tal ruptura de relações com o mundo? Justamente porque a realidade mundana esmaga o sujeito. *Condenados ao mundo*²⁴, a saída é expurgar-se do mundo. Por outro lado, a dimensão sensitiva da dor, a dor “física”, carnal, vem a *reforçar* esse desprezo por tudo que não seja o eu. Daqui derivam alguns pontos pelos quais minimamente já atravessamos e outros que iremos explorar na sequência desta tese: a aguçada atenção às variações corporais, o constante zelo no cumprimento das atividades, o abandono dessas próprias atividades e dos compromissos sociais. A palavra empregada, “reforçar”, é aqui precisa – Cunha lista esses mesmos elementos entre os depressivos, não necessariamente apresentando a problemática da dor “física”, apesar da alta frequência pela qual ambas problemáticas caminham juntas.

Como veremos no capítulo três, nosso ser se fundamenta porque é “do” mundo, é ser-no-mundo. O originário da dor, ao suprimir nossa relação com o mundo porque ser no mundo é fonte de sofrimento, só pode ter como contrafeito um pesar ainda maior, pois, alijados do mundo, estamos cortados de nossa própria existência – o originário e a essência da dor, deveras, se retroalimentam. Em outra oportunidade, quando evidenciarmos o apelo do lugar para quem encara a cotidianidade da dor, debateremos em maior detalhe como tal ausência de mundo devasta a existência, devasta o ser.

Nossa argumentação sobre a dor (em seu estado crônico) pode ser assim, pois, sintetizada: sofrimento que esvai o ser no mundo. Alcançamos o cerne do fenômeno doloroso com a ajuda da arte, desvelando o que nas obras se abrem – justamente, sofrimento e esvair do ser.

Se fossemos resumir nossos esforços teóricos na aproximação entre ciência e arte numa frase, diríamos: a aliança com a arte é possível e valiosa porque, por uma via particular, ela abre novas perspectivas de compreensão, porque ela crava uma abertura ao mundo e nos coloca em face da *verdade* de determinados fenômenos. Mas o que é a verdade? Para um tema que merece uma tese em particular, só poderemos ser aqui sintéticos.

²⁴ Pertinente título de uma das sessões da tese de Litza Cunha (2012), *Texturas do sofrimento emocional*.

Conforme Heidegger (2005), a verdade enquanto adequação do conhecimento ao ser que se quer conhecido através de uma correspondência entre nosso juízo e aquilo que o ente é, é um caráter derivado de uma verdade mais originária: a abertura do ser humano ao mundo. O primado ontológico do ser-no-mundo, de que, para ser, o homem já pertence e já se referiu a um mundo, evoca justamente uma *abertura* de si ao mundo – condição *a priori* da existência. É por essa abertura que posso julgar conhecer tal coisa buscando uma correspondência entre aquilo que julgo conhecer e aquilo que o objeto o é e estabelecer, portanto, uma “verdade”. Mas, aquém e além, situa-se o primado ontológico da abertura, aquém e além, é por essa abertura que se funda o “acesso” às coisas. A verdade, por fim, já não diz mais respeito à suposta “relação correta” entre meu pensamento/enunciado quanto a um fragmento do mundo, antes, a verdade é o próprio modo pelo qual a “coisa” se mostra a si mesma, se desvela, por essa abertura do ser (humano) ao mundo.

É precisamente este “mostrar-se” das coisas em seu ser que a arte propicia e não se trata, exatamente, de que, com a arte, alcançamos “as evidências pesquisadas por caminhos mais curtos” (DOZENA, 2020, p. 383). Sua relevância está senão em por aos olhos dos pesquisadores e dos leitores uma presentificação/fundamentação do ser que, pela obra, se desvela, instaurando uma verdade. Nesse processo, ela é similar à ciência:

As leis de Newton, antes dele, não eram nem verdadeiras nem falsas. Isso não pode significar que o ente que elas, descobrindo, demonstram não existisse antes delas. As leis se tornam verdadeiras com Newton. Com elas, o ente se tornou acessível [...]. Descobrir [des-velar] assim é o modo de ser da ‘verdade’ (HEIDEGGER, 2005, p. 296).

Realça-se, inclusive, a asserção estabelecida de nossas representações (no sentido específico do que se representa-presentificando) fundamentando o real, e a arte, por sua via particular, também propicia a des-coberta dos fenômenos. Por isso alcança a verdade. Por isso, muitas vezes, ela é arrebatadora.

Como um ganho secundário frente às nossas questões principais, discutimos ainda a profunda relação entre dor e depressão, relação que será imperiosa para compreendermos a fibromialgia em seu fundamento, uma vez

que se trata de uma dor – em sua dimensão sensitivo-carnal – que só pode ser explicada pelo sofrimento que esmaga o sujeito num mundo sem sentido.

Apresentada a dor, o caminho está aberto para discutirmos porque, então, a primazia do espaço doméstico para esses sujeitos. Também neste segundo capítulo estabeleceremos uma articulação profunda com a arte, com as obras literárias e com a poesia, realçando a casa para além de sua morfologia e sua funcionalidade.

Recorrer uma vez mais à arte densifica a aura dos significados (SOUSA, 2015) quando iremos explorar as experiências do habitar a casa com grande apelo imagético do mundo descrito, permitindo ao leitor situar-se na abertura dos fenômenos (nesse caso, do espaço doméstico) a partir do que nas obras se abre, do que, pela obra, se funda entre o ser e o lar.

Nos capítulos posteriores à *Fenomenologia do espaço habitado: a casa*, se a criação artística em si não é evocada como central nos debates tecidos, ainda assim, creio ser possível afirmar que uma linguagem poética, ou talvez um estilo (veio) poético, também se faz presente. A intenção é construir “descrições mais refinadas e sedutoras do espaço, descrições que carreguem uma aura, uma força imagética capaz de fazer imaginar/sonhar os leitores [...]” (SOUSA, 2015, p. 33). Colocar o leitor em face da experiência vivida ou, de maneira ainda mais contundente (se possível), no abrir-se desta experiência, da própria geograficidade.

É precisamente esta a ideia ao se afirmar que “a Ciência deve ser atravessada pela Arte e pela Filosofia [...]” (ibidem). Tentamos, pela trilha inaugurada pela arte, dimensionar uma filosofia existencial da dor que ancora outras bases à própria ciência, um ampliar de seu escopo – “quando e na medida em que uma ciência vai mais além do concreto, para uma verdade, isto é, para o descobrimento essencial do sendo como tal, então ela é uma filosofia” (HEIDEGGER, 2010, p. 157).

E aqui, seguindo as indicações de Merleau-Ponty (1990), reitera-se a base fenomenológica deste estudo. Estabelecemos um modo de conhecimento que não se separa da experiência – sustentados, nos propósitos particulares deste capítulo, pelo que na obra se inaugura – e que, contudo, permanece

filosófico no intuir das essências ao alcançarmos, pois, a realidade da dor – a essência da dor para além do crivo biomédico.

Conforme a professora Christiane Zonzon²⁵ notou (passando um tanto despercebido por mim), esta tese se fundamenta em três registros: o científico, o filosófico e o poético, articulando-se à fundamentação de uma ontologia do espaço geográfico e das experiências de mundo dentre nossos agentes de pesquisa.

Reconhecemos que nossa explanação, em determinados momentos, apresentará um grau de complexidade, não diria de rudeza, mas de fato complexa, em vistas do que se propõe a presente tese: o estabelecimento de uma ontologia. O caráter poético que o material apresenta mesmo nesses “momentos” mais intrincados não vem sob a forma de uma compensação, suavização do linguajar “técnico”. Emerge por uma ampliação de horizontes de significação e compreensão dos fenômenos. Ruy Moreira (2007, p. 150) cita uma passagem de Marx em 18 de Brumário para exemplificar o que, ao seu compasso, temos em mente: ‘a burguesia engravidou a história e esta deu luz à Revolução Francesa’. No que o conhecimento científico perde com estas palavras que poderiam ser ditas por um literato? Nada. Só se tem a ganhar. Nem carne nem peixe, o espaço é um híbrido (SANTOS, 2006) e devemos pensá-lo não somente pela razão, a emoção também aí se presentifica.

Uma Geografia Fenomenológica, uma Geografia dos espaços vividos não é factível sem a espessura de uma linguagem poética para a compreensão do mundo da vida, ele mesmo, tal mundo, prenhe de poesia (SERPA, 2019).

²⁵ Professora de Antropologia na Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal da Bahia, membro da banca desta tese.

Capítulo II – Fenomenologia do espaço habitado: a casa

Em nossa introdução delineamos o processo de dessocialização do espaço em relação àqueles mortificados pela dor crônica. À semelhança do que ocorre com o avançar da velhice, muitas vezes o que resta para estes indivíduos é a própria casa. Os mais idosos presos às memórias dos tempos idos, da jovialidade, de quando o corpo permitia o fluir da vida e a vida abarcava o bairro, a cidade, viagens, outras regiões, quiçá países etc.

Os fibromiálgicos e os marcados pela artrite talvez nem o doce sabor da nostalgia – das lembranças pretéritas quando a vida de fato fluía – possam resgatar. “Eu nem lembro há quanto tempo eu sinto dor”, “eu não lembro como era a vida sem dor”, “eu sinto dor desde que eu me lembro”, são relatos comuns. A casa clama pelo corpo dolorido, convida ao repouso. “Com dor eu não fazia nada, só ficava em casa mesmo, não conseguia fazer absolutamente nada mesmo. Só ficava no quarto gemendo ou então eu ia pra emergência tomar um remédio” (Vilma). Tudo é inércia. Talvez por isso a memória trave e o movimento de recuperar o passado na lembrança seja uma tarefa fugidia que não se concretiza. Tudo o que importa é o agora, o repouso do corpo. Se o futuro assusta e pensá-lo é uma tarefa deveras angustiante – “se eu estou assim com vinte e poucos anos, como será a minha velhice?” – a única forma de espreitar o porvir é congelar o tempo presente, mais precisamente, anular o corpo para que a ação do tempo não seja ainda mais devastadora.

Em alguns casos particulares, a casa se resume, na verdade, a alguns cômodos, como relatam algumas entrevistadas de Moss e Dyck (2003); nesta pesquisa, uma entrevistada apresentou esta situação calamitosa (Lina). Se vagar pela casa já implica em dificuldades, o que dizer de construir lugares para além da concha protetora?

Este capítulo tem por objetivo debater como o espaço do lar é visto (percebido) e vivido por quem encara a dor crônica. Uma pergunta esboça o andar da reflexão: como uma claustrofobia não se pronuncia nessa relação que se estabelece com a casa?

Muitos de nós passamos por longos períodos praticamente trancafiados, sendo a única alternativa de escape os compromissos médicos – o que releva

como toda a vida está em torno da problemática da dor, anulando, possivelmente, quase todas as esferas da vida social destes sujeitos. Chica ilustra esse processo:

Eu vivi agora, passei a viver, em prol de tratamento, fiquei negligenciando trabalho por conta própria mesmo [da dor], passei pra me cuidar, porque já cheguei no tempo que eu me sentia limitada e sem condições mesmo de trabalhar, porque só vivia em prol do tratamento, era de segunda à sexta, de segunda à sexta. Eu entrava na clínica com Dr. Max, por exemplo, como ele não tinha horário certo, eu entrava na clínica 08:30, eu saía 17h da tarde.

É neste contexto de reclusão que a casa se anuncia e mesmo as que têm uma vida social mais dinâmica, aquelas que conseguem manter o trabalho, por exemplo, só encontram a possibilidade de ser livre dentro da casa – “na minha casa eu posso ser eu mesma” (Aline). Sem o saber, a entrevistada desemboca nas mesmas considerações acerca do lar empreendidas por filósofos e geógrafos, quando a casa se torna a mais articulada expressão da identidade do eu (conforme assinala Pile [1996] sobre os trabalhos de Lefebvre e Ley).

Bachelard (2005) está absolutamente certo na análise do espaço doméstico – reduto da essência da noção de lugar – e seguimos as suas metáforas do ninho e da concha para explicitar como a casa é, justamente, percebida e vivida por estes sujeitos. A angústia que certamente encontra eco no leitor ao evocarmos narrativas de pessoas que passaram quatro a seis meses dentro de 75 m², saindo apenas, como comentado, para tratamento, nunca foi sentida por quem viveu – na condição corpórea aqui especificada – aquele tempo e naquele espaço.

Mais do que nunca, para além de qualquer iluminação poética, a casa é um espaço louvado.

Antes de nos aventurarmos na elucidação da experiência da casa, gostaria de realçar as dinâmicas do cotidiano para quem sente tais dores. Este início nos permite, inclusive, vislumbrar como um guia de partida o porquê da retração do espaço social em direção à casa.

Como destaca o antropólogo David Le Breton (2013), se a alegria e o prazer marcam o jogo da vida cotidiana, numa expansão, ampliação das relações com o mundo, a dor, ao contrário, é vivida e vista com absoluta

estranheza, tirando do indivíduo a vontade de viver – interioridade, retraimento – e induz à renúncia parcial de si e das relações sociais. Como ver os amigos se está acamado? Como ir a uma festa se meia hora em pé é mais que uma tortura? Como trabalhar se o corpo fadiga? “Tipo, você perde o interesse de estar em contato com grupos” – mesmo as pessoas das mais animadas – “porque eu sou muito dada e sou muito de ter amigos, eu sou muito de formar amigos, mas você perde; tipo, tem encontros, aí você diz assim ‘como é que eu vou pra festa se eu tou com dor? Como é que eu vou pra...’” (Chica). A doença crônica mina a estabilidade do corpo e os efeitos desta interrupção, tanto na fina escala do movimento quanto do funcionamento corporal, implicam em novas negociações de seu entorno: o aspecto físico da doença tende a fechar os espaços e impõem limites estreitos ao espaço do corpo ao seu entorno imediato (MOSS; DYCK, 2003).

A conclusão é cruel e absoluta, se espraia por toda a vida: a dor leva à metamorfose, projeta uma dimensão inédita da existência, contamina a totalidade das suas relações com o mundo (BRETON, 2013). As geógrafas Pamela Moss e Isabel Dyck descrevem tal refugio do espaço social de suas entrevistadas com um caso específico:

Patience [nome fictício da entrevistada] seguiu. Ela continuou a ensinar em período integral, tomar conta da filha de onze anos, manter o trabalho doméstico, fornecer suporte para sua irmã e mãe [ambas com problemas de saúde], e viver numa relação [com seu marido] no limbo. No início de seus sintomas, concorrente com uma série de desgastes emocionais, ela escolheu não contar para ninguém. Parecia muita coisa para lidar frente às complicações de uma doença nebulosa. Ao invés de se engajar nas atividades depois da escola, ela fingia compromissos familiares e ia para casa descansar. Como o ciclismo abalava seus ossos e o caiaque desgastava sua musculatura, ela começou a se distanciar de suas atividades com amigos [...]. Seus amigos ficavam frustrados com Patience por cancelar encontros no último minuto ou por estar ocupada demais para encontrar alguém [mera desculpa]; ela começou a telefonar para sua mãe ao invés de visitá-la; e passou a ver a irmã menos frequentemente, se comunicando por e-mail. Um ano depois, ela começou a se afastar ainda mais de sua família, dizendo a eles que estava muito ocupada na escola. Ela permaneceu em contato com um pequeno círculo de amigos, com os quais ela não se relacionava fora das paredes do ambiente profissional (MOSS; DYCK, 2003, p. 3; tradução nossa²⁶).

²⁶ “Patience persevered. She continued to teach fulltime, care for Danielle [her child] who was 11 at the time, maintain the household, provide support for her mother and sister [both with health problem], and live in a relationship in limbo [with her husband]. At onset of her

Neste contexto, não é difícil imaginar como a dor aguça o sentimento de solidão e obriga o indivíduo a uma relação privilegiada com seu sofrimento: “o desinteresse pelo mundo exterior e o fechamento em si alimentam uma atenção exclusiva a qualquer mudança corporal, a amargura ligada à vida diminuída tende a invadir a experiência inteira, a suscitar um pessimismo total” (BRETON, 2013, p. 35).

No seio deste pessimismo, desta desolação, onde nenhum espaço parece comportar a especificidade do seu corpo – eis a casa: ninho e concha, resguardo e fortaleza.

A dimensão poética da análise de Bachelard nos ajuda a compreender a primazia da casa como o lugar privilegiado da existência desses sujeitos. As imagens evocadas pelo fenomenólogo, não por acaso, se assemelham à experiência que nossos agentes relatam acerca do ambiente doméstico.

Se nos servimos da abordagem do filósofo francês para compreender o fenômeno da casa, esmiuçar o que fundamenta uma *análise fenomenológica das imagens poéticas*, uma fenomenologia da imaginação, faz-se necessário. Tais imagens aportam à essência da casa, do que é o lar – é precisamente o exacerbar da imaginação que nos propicia o movimento de imersão nas imagens cunhadas pelos escritores quando o apelo poético revela a essência do habitar a casa.

Uma imagem poética ganha sua razão de ser ao disparar no leitor/ouvinte, justamente, uma *imagem* da cena evocada nos versos de uma poesia, de uma prosa, de um romance.

Com a explosão de uma imagem – fugaz em seu nascimento, porque nos toma sem aviso; porém cristalina ao ponto de ressoar para sempre em nosso ser – se esclarece o interesse de uma fenomenologia da imaginação. Esta

symptoms, concurrent with the series of emotional upsets, she chose not tell to anyone. There seemed too much going in without further complicating matters with a nebulous illness. Rather than engaging in after-school activities, she feigned family commitments and went home to rest. Because cycling jolted bones and kayaking frayed her muscle, she began distancing herself from her active friends [...]. Her friends became frustrated with Patience for canceling outings at the least minute or being too busy even to meet. She began phoning her mother rather than dropping by; and she saw her sister less frequently, relying on email. After a year or so, she began withdrawing even further from her family, telling them she was busy at school. She stayed in contact with a small circle of friends, ones whom she did not relate through outdoor activities” (DICK; MOSS, 2003, p. 3).

fenomenologia se efetiva num estudo das formações das imagens que emergem na consciência como um produto direto do coração, da alma, do ser humano em sua totalidade no encontro com a poesia (BACHELARD, 2005). Quando compreendemos uma imagem poética, quando em nós ela ressoa, realmente, nós a vivemos, nem que seja pelo crivo da imaginação. São estas imagens que queremos evocar imaginativamente para que o leitor possa compreender o que a casa representa para os agentes desta pesquisa.

Mas como tais imagens poéticas revelam a essência do que quer que seja, no nosso caso, a essência da relação de nosso ser com a casa? Como indaga Bachelard, “como esse acontecimento singular e efêmero que é o aparecimento de uma imagem poética singular pode reagir – sem nenhuma preparação – em outras almas, em outros corações [...]?” (p. 3).

O ser de uma imagem poética perpassa a dimensão intersubjetiva, ou transubjetiva, como prefere o autor. E o faz porque, pela obra, se fundamenta o ser do fenômeno, o desvela, como vimos nas discussões do capítulo anterior.

A imensa quantidade de “dados” (certamente um mau termo para nos referirmos às imagens trabalhadas) em vários poetas, marcados por contextos espaço-temporais de ordem diversa – para não mencionarmos o “efeito similar” das imagens nos homens/mulheres que as contemplan – atravessam e expõem a essência da casa já vislumbrada nas metáforas da concha e do ninho. As convergências de imagens excepcionais “proporcionam, de certa forma, uma confirmação para a pesquisa fenomenológica. A imagem perde sua gratuidade. O livre jogo da imaginação já não é uma anarquia” (p. 73). Sem dúvida, uma poesia que só diga respeito a uma experiência subjetiva do próprio autor, pouco em nós nos despertaria. É o ensejo que tais imagens despertam – no presente contexto, pelo crivo da experiência comum, intersubjetiva do que é viver e experienciar a casa – que poetas, em pequenos versos, tanto nos desestruturam quanto nos deixam em êxtase:

Carrega o peso da dor
Como se portasse medalha
Um milhão de dólares
Ou coisa que os valha

Parecia que eu direcionaria o leitor para tratar da casa e, como uma virada dramática num enredo de um filme, trouxe em versos um tema completamente diferente.

Possivelmente o fragmento do poema de Leminski, musicado por Itamar Assumpção, cause mais confusão do que coadune a formação de uma imagem poética. Não para quem tem dor. Não para quem tem uma dor sem causa etiológica orgânica. Não para quem se aprofundou nos determinantes psíquicos da dor. Ela é sua e, de certa forma, sustentáculo de seu ser. Cumpre uma função:

*Ópios, édens, analgésicos
Não me toquem naquela dor
Ela é tudo o que me sobra
Sofrer vai ser a minha última obra*

Esse pequeno parêntese se faz importante para criar um efeito de contraste. Uma imagem que talvez pouco dialogue com meus leitores imediatos (me refiro aos geógrafos), mas que se cristaliza numa imagem poética das mais cruéis para outros. Esse poema também será retomado – e, acredito, melhor compreendido – quando explicitarmos os componentes da dor crônica para quem sofre com a fibromialgia.

Mas falávamos da casa...

Como a experiência de ter um lar é quase universal, as palavras colhidas por Bachelard se cristalizam sem maiores dificuldades para compreender esta experiência intersubjetiva do que é ter um lar, do que é viver no conforto da casa.

*[Ó casa]
De súbito adquires uma face quase humana
Estás perto de nós
Abraçando, abraçados²⁷*

²⁷ Poema de Rilke, *Les Lettres*; citado por Bachelard (2005, p. 27).

*Digo minha Mãe. É em ti que penso, ó Casa*²⁸

O ninho tépido e calmo

Onde canta o pássaro

Lembra as canções, os encantos [...]

*Da velha casa*²⁹

Como bem lembra Bachelard (2005), nosso primeiro contato com o mundo não é com o mundo em si – é com a casa. Ela é o nosso primeiro mundo. É nela onde crescemos. É o nosso ninho.

*Sonhei com um ninho em que as árvores repeliam a morte*³⁰

O ninho, tão frágil se pensarmos em sua figura natural (o que não dissipa o cerne de seu aconchego), repele as intempéries – mesmo a morte! A própria casa é um ninho do mundo: nela vivemos com uma confiança nativa onde não conhecemos a hostilidade.

A sala é a porta de entrada da casa. Um sofá maltrapilho arruinado por felinos e uma vasta mesa se destacam entre os móveis. De relance se vê a cozinha, uma pequena mesa sobre a qual é difícil imaginar três pessoas tomando café; talvez façam isso na sala. Um corredor nos leva a uma sucessão de quartos, a partir dos quais se pode dizer quem ali habita. No primeiro, um menino. No segundo, uma mãe (ou um casal, ou um pai, se desconhecêssemos seus residentes). O terceiro não possui a função tradicional reservada a este cômodo, trata-se de uma espécie de biblioteca ou uma sala de estudos.

Essa mera descrição de uma habitação (a minha própria) não nos auxilia em nada para compreendermos qual é a dimensão da casa para quem tem dor

²⁸ Poema *Mélancolie* de Milosz; citado por Bachelard (2005, p. 61).

²⁹ Poema *Le nid tiède* de Jean Caubère; citado por Bachelard (2005, p. 112).

³⁰ Poema *Berceau sans promesses* de Adolphe Shedrow; citado por Bachelard (2005, p. 115).

crônica. 3/4, tantos banheiros, poucos ou muitos metros quadrados, nada disso seria substancial à análise.

Seguindo Bachelard, não basta considerar a casa como um objeto; não se trata de descrever casas e sumariamente averiguar via projeção e tamanho dos quartos, quantidades de móveis e todos os demais utensílios que a compõem, o que faz uma moradia ser uma casa e, então, medir seu conforto.

De poucas entrevistadas frequentei suas habitações, uma tarefa certamente não urgente.

Seja um etnógrafo, ou mesmo um geógrafo, tais profissionais podem descrever os mais variados tipos de morada. No entanto, sobre essa variedade de formas e construções, “o fenomenólogo faz o esforço necessário para compreender o germe da felicidade central, segura e imediata. Encontrar a concha inicial em toda moradia, no próprio castelo [ou num casebre!] [...]” (p. 24) é a tarefa elementar.

Por ora, um tanto mais fenomenólogo do que geógrafo, se assim posso me exprimir.

A roupa é navalha na carne. A calça sangra o quadril. As costas estão nuas e se livraram de seu algoz – uma simples camisa³¹. Já não se está no recinto universitário e posso, por aí, desfilar meus músculos... mas não dá para tirar a calça, não é? O dia inteiro praticamente na rua fustiga o corpo. Sentar já nem adianta mais para aliviar a dor, os alongamentos também são de pouca ajuda neste momento. Felizmente, agora é apenas ir para casa e somente só. De ônibus ou a pé? Dessa vez, de ônibus. Em menos de cinco minutos, estou em casa: um short que apenas cobre a frente e pouco esconde atrás, deito no chão, pés sobre uma bola de pilates para relaxar tanto o quadril quanto a lombar. O mundo pode acabar agora. A leitura fresca na mente de Bachelard

³¹ Fenômeno da hiperalgesia, quando estímulos normalmente não dolorosos são sentidos como fontes de dor, ora leves, por vezes beirando o insuportável. Dentre os fibromiálgicos, é algo relativamente comum: “quando começou a ser as costas toda, como se tivesse aberto em ferida e, tipo, até um carinho, um tocar, doía, ninguém podia tocar. Era incrível, parecia que era uma coisa doen... [o sentido da frase, que ela não completa, é “doente da cabeça”, como se pode notar na continuação de sua arguição] Era uma coisa sem pé nem cabeça, que, às vezes, eu olhava assim, ‘não é possível, ou eu tou louca ou isso não existe’, porque, não sei, era horrível, você não podia... alça de sutiã, tudo, tudo o que te prendesse, era mais... era horrível” (Chica).

me faz lembrar do casulo protetor a definir o lar e me toco também que, em casa, seja lá o que isso signifique, eu também posso ser eu mesmo.

Essa narrativa poderia ser replicada para vários de meus entrevistados, porém, é claro, sem passar pelo crivo de tantos estados afetivos como demonstrado neste simples trecho. Afinal, não foram fenômenos vividos por mim e nem ao menos visualizados *in loco* numa análise etnográfica preciosa. Temos apenas seu aspecto mais formal, relatos; em grande parte, apenas superficiais, com temas interconectados que abarcam outras esferas – ainda assim, histórias brutais. Aqui, mesmo que não se aprofunde a dimensão subjetiva desta experiência, se revela, de relance, a essência da casa à luz dos problemas corporais – o que já nos fornece os primeiros indícios dessa dimensão intersubjetiva do experienciar o espaço, neste caso, a casa, para quem tem dor. Se apenas nos capítulos seguintes aprofundaremos a questão, o “como” da constituição de tais experiências marcadas pelo crivo da intersubjetividade, se nota de antemão que estas (as experiências aqui elencadas) não dizem respeito à singularidade de um único sujeito.

Após o dia de trabalho, vejamos Lina:

[...] quando eu chegava em casa, eu sentava no sofá, não me chamava pra levantar [não me chamem, melhor dizendo], nem pra tomar café, nem pra tomar banho. E eu só tinha que tomar banho porque era necessário, porque era necessário; eu ia tomar banho lá pras dez, onze horas da noite, porque na época eu estava casada e precisava porque meu marido ia chegar, porque, senão, eu dormia como estava: com a mesma roupa do trabalho, porque, senão... [...] Quando eu chegava não era só a dor não, era o cansaço físico, a dor causa esse cansaço, ela causa esse cansaço que você, tipo, eu já acordava cansada e com o dia eu piorava, quanto mais cansada, mais dores eu sentia.

Difícil imaginar um cotidiano, dia após dia, desta constante e insidiosa batalha que é viver para quem tem dor crônica.

“Estirada num sofá”, única fonte de conforto do viver de Lina naquele momento. Os encontros sociais se esborram, as experiências do mundo se esvaem, dilema replicado em diversos outros casos em maior ou menor medida, exacerbado no exemplo de Dona Marilda que já não trabalha, já não visita os amigos, não frequenta mais festas ou a praia e só costuma sair de

casa para clínicas e hospitais. Se é com algum prazer que conta da fisioterapia em Salinas das Margaridas, município localizado a 270 quilômetros da capital, difícil imaginar que três horas de deslocamento para ir e voltar de Salvador para uma outra série de tratamentos (concentrados num único dia) traga um sentimento topofílico para com o Hospital das Clínicas, onde consegue atendimento gratuito para acupuntura, bloqueio e outras especialidades. Dos lugares vividos, é a casa quem adquire proeminência no ser.

Antes de retornarmos às imagens poéticas com Bachelard, vejamos o que Heidegger tem a nos ensinar acerca do habitar.

Primeiro, sua inversão: não se habita porque construímos, na verdade, só podemos construir na medida em que habitamos a terra. Do habitar o próprio construir emerge como solidificação do habitar. E no que consistiria “o vigor essencial do habitar?” (HEIDEGGER, 2012, p. 128).

Se Bachelard recorre às imagens poéticas para dar substância ao seu argumento, Heidegger, em alguma medida, também se aproximando da poesia, escuta o que a linguagem mundana tem a nos dizer acerca destes fenômenos, sendo ilustrativo deste ponto que o artigo ora analisado – *O habitar* – é sucedido, na estruturação do livro *Ensaaios e Conferências*, por *Poeticamente o homem habita*. Vejamos o que nos diz o filósofo acerca da linguagem:

Da mesma maneira que a antiga palavra *bauen*, o antigo saxão “*wuon*”, o gótico “*wunian*” significam permanecer, “de-morar-se”. O gótico “*wunian*” diz, porém, com clareza ainda maior, como se dá a experiência desse permanecer. *Wunian* diz: ser e estar apaziguado, ser e permanecer em paz. A palavra *Friede* (paz) significa o livre, *Freie*, *Frye*, e *fry* diz: preservado do dano e da ameaça, preservado de... ou seja, resguardado (HEIDEGGER, 2012, p. 128-129).

Resguardar é, assim, “devolver” alguma coisa ao abrigo de sua essência, libertar para a paz de um abrigo. Com a ênfase do grifo, Heidegger assevera: “o traço fundamental do habitar é esse resguardo” (p. 129).

Como comentamos, antes de sermos jogados no mundo, o ser humano é aninhado no seio da casa, o nosso primeiro universo, um não-eu que protege o eu (BACHELARD, 2005) na função de resguardo, de poder ser e estar apaziguado, livre do dano e da ameaça.

Henri Bachelin traz à tona esse sentimento, essa experiência do habitar a casa:

Eram horas em que, com força, juro, eu nos sentia como que eliminados da cidadezinha, da França e do mundo [...]. Nossa casa servia-me de cabana. Via-me ao abrigo da fome e do frio. Se eu tremia, era só de bem-estar [...]. Bem alimentado na minha cadeira, eu mergulhava no sentimento de tua força³².

Como analisa Bachelard (2005, p. 48), “o escritor nos atrai para a casa como para um centro de força, numa zona de proteção maior”. O poeta está longe das preocupações citadinas, o pensamento e a imaginação procuram e encontram um verdadeiro refúgio.

Mesmo com longos períodos em casa, a sensação que se “tinha era de acolhimento, de segurança e de... eu queria muito estar em casa” (Laís). O acolhimento do ninho, a segurança da concha. A proeminência do lar.

O ninho, como toda imagem de repouso, associa-se à casa por deveras aconchegante. Van Gogh, pintor de ninhos e choupanas, tem para si que um teto de palha o faz pensar no ninho de uma cambaxirra – “as choupanas de Van Gogh são sobrecarregadas de colmo. Uma palha espessa, grosseiramente trançada, sublinha a vontade de abrigar para além das paredes” (BACHELARD, 2005, p. 110).

A concha, por seu turno, um casulo protetor, é a fortaleza do caracol. Ninguém há de duvidar de sua força e resistência. Um ser tão pequenino precisa de tal refúgio.

Para quem experimenta tais dores, este refúgio é igualmente importante. A dificuldade de sair de casa, em muitos casos, é extrema: “só de imaginar sair e ter que subir escadas pra voltar” já embaraçava os planos de Laís.

Com aspas para iniciar a frase, “estar no mundo” é fonte (nem sempre!) de mal-estar. Em termos estritamente físicos, isso porque simplesmente caminhar até o ponto de ônibus causa desprazer, pode levar à dor; isso

³² Trecho do livro *Le serviteur*, autoria de Henri Bachelin; citado por Bachelard (2005, p. 48).

porque, para além das dificuldades de deslocamento, simplesmente *não fazer absolutamente nada*, estar parado, num restaurante ou na casa de um familiar ou de amigos, também traz seus percalços. Eu poderia deitar num restaurante? No meio de uma confraternização eu poderia simplesmente abandonar tudo e ir para casa?

E eu sofri muito, muitas coisas no meu casamento devido aos problemas de saúde, porque o homem ele não aceita. Eu lembro que uma vez eu tava sentada e era Natal, e eu tava com muita dor, e eu não consegui ir pro Natal nem com minha família, nem com a dele. E eu não queria preocupar ninguém, naquele momento eu tava sentada na cama e ele voltou da festa e eu disse: “olhe, minha vida não é mais a mesma, ou eu faço de um jeito, ou eu saio de manhã, e não saio de tarde e de noite”, que eu já tinha saído de manhã no Natal, “ou eu fico em casa”. Aí eu fiz [perguntei]: “a minha vida mudou, e a sua? Vai mudar?”. Ele disse “não”; que não estava preparado pra isso e depois dali virou um inferno na minha vida, né? Porque ele criava situações pra brigar, pra me humilhar, pra sair pra arranjar outras mulheres, porque eu já não atendia as necessidades dele naquele momento, né? (Lina).

A casa possui um certo heroísmo, protege o ser contra o mundo exterior e todas as suas intempéries. Não é outro o motivo que – falo aqui como experiência pessoal – um semestre praticamente deitado não causava angústia. A angústia estava lá fora em meio às suas tempestades. A angústia é ir trabalhar e não saber se se pode aguentar.

A casa lutava bravamente [...]. Tudo se vergou sob o choque impetuoso [da tempestade]; mas a casa, flexível, tendo-se curvado, resistiu à fera. Sem dúvida ela se prendia ao solo da ilha por raízes inquebrantáveis, e por isso suas finas paredes de pau-a-pique e madeira tinham uma força sobrenatural. Por mais que atacassem as janelas e as portas, pronunciassem ameaças colossais ou trombetassem na chaminé, o ser agora humano em que eu abrigava meu corpo nada cedeu à tempestade. A casa apertou-se contra mim, como uma loba, e por momentos senti seu cheiro descer maternalmente até meu coração. Naquela noite ela foi realmente a minha mãe³³.

Existe maior conforto do que o colo de uma mãe?

³³ Henri Bosco, fragmento do conto *Malicroix*; citado por Bachelard (2005, p. 61).

Restaria debater quando estas tempestades são internas, não estão lá fora. Como a casa poderia apaziguar, então, o ser? Esta pergunta, no momento, deixamos suspensa.

Mostramos o porto seguro que baliza a casa, mas não demos ainda a real dimensão do viver cotidianamente a casa para quem tem dor crônica. Recorremos aqui a mais uma nota etnográfica. Ver-se-á como “tudo se agita quando se acumulam as contradições” (BACHELARD, 2005, p. 60) – liberdade e prisão, ninho-fortaleza e solidão, se confrontam, se realçam. Mas o arco da experiência cotidiana tesa às positivities do lar.

Oito ou dez horas, não faz a menor diferença o horário a se levantar, salvo os dias de hidroterapia às sete da manhã. Estes dias de acordar mais cedo eram especiais, traziam uma certa novidade a uma rotina das mais estreitas e, principalmente, impossibilitavam que eu rondasse para lá e para cá, já acordado, na cama.

Muito tempo em pé, muito tempo sentado, gera desconforto e dor. E com muito tempo me refiro apenas a, com boa vontade, cinco minutos. Igualmente, acordar – mas estar cansado a ponto de não conseguir levantar – e, assim, ficar “muito tempo” deitado, também provocaria estados corporais lastimáveis.

Oito ou dez, hora do desjejum. Entre mordidas no pão e goles de café, “apenas” uma pausa em pé. Tempo é o que se tem de sobra ao se ter cada vez menos corpo. As dores difusas se generalizaram e travam todas as atividades. Lazer já não existia. Tocar violão destruía meus braços e jogar bola, há muito tempo, vinha se tornando uma tarefa, propriamente uma tarefa e não fonte de prazer, das mais complicadas; com a cristalização e agudez da dor no quadril, completamente inviável. Andar dez minutos se tornava hercúleo, jogar bola, impossível. Ir para qualquer lugar era angustiante mesmo que fosse para não fazer nada, como nada fazia em casa.

Estudar também já não compunha o quadro de minhas atividades. Como estudar se a pessoa mal consegue poucos minutos sentada? Não havia outra saída senão trancar o mestrado.

O tempo sobrevoava os dias.

Tick... tack. Os três minutos sentados no sofá assistindo televisão haviam passado – para que esperar o limiar dos cinco se posso levantar a qualquer momento? Tick-tack. Dessa vez terminou a cota de tempo em pé. Tick... tack. Agora é melhor ficar um período deitado, onde, realmente, quase todos os músculos estão devidamente relaxados. Tick...

Tack, algumas horas se passaram e meu programa matinal preferido vai começar. “Quanto tempo falta para os desenhos da tarde?”. Tick, tack. À toa na vida, fui ver, da janela, a banda passar. Tenho certeza que minhas vizinhas – por desígnios do acaso, também da UFBA e, igualmente, estudantes do Instituto de Geociências – acham que sou um cafajeste e passo o dia olhando para a janela delas. Perdi a conta de quantas vezes nossos olhares se entrecruzaram [talvez por isso, hoje, elas tenham enormes cortinas].

Hora do almoço. Sento e levanto algumas vezes, almoçar toma mais tempo que o café. Tick, tack. Por meras questões de perspectiva, vou olhar a paisagem – uma inútil paisagem – através de outra janela. Um outro quarto agora. Tick...

Tack. “Massa, começaram os desenhos”.

Tick-tack.

Enquanto não chega a hora do café da tarde/noite, melhor responder os e-mails, mensagens, ver qualquer besteira na internet. Se meus braços estivessem ok, caçaria algum jogo de computador para distrair a mente. Mas nem digitar eu consigo.

Como não posso digitar, tick, invento histórias, tack, gravo-as, quem sabe um dia crio um livro. É um bom passa tempo para matar o tempo até os programas esportivos começarem; depois deles, a novela. Tick...

Apesar de você, dor, amanhã há de ser outro dia. Tack.

Talvez eu tenha hidroterapia ou psicólogo. Mas certamente serão episódios novos, talvez peixe e não carne, outros jogos para os comentaristas afiarem suas análises, talvez as meninas não me vejam, talvez surja um novo vilão.

Tick-tack.

Acho improvável alguém não sufocar-se com essa leitura, ou com os relatos de Lina, por exemplo. Legitima-se, inclusive, questionar a afirmação outrora empregada de que a angústia estaria lá fora e não na casa.

Tick-tack soa à náusea. Como alerta Merleau-Ponty (1999), um presente sem porvir ou um eterno presente é exatamente a definição da morte. De maneira similar à qual anunciamos na introdução acerca dos fibromiálgicos, quando a dor é o próprio movimento encarnado de uma supressão do ser no mundo, Merleau-Ponty relata o caso de uma doente. Nela³⁴, o movimento para o futuro, ou mesmo do presente, se perde; a existência amarrrou-se, o corpo tornou-se pura “interioridade”. Nada mais acontece, “nada adquire sentido e forma em sua vida – ou, mais exatamente, ocorrem apenas ‘agora’ sempre semelhantes, a vida reflui sobre si mesma e a história se dissolve no tempo natural” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 227).

Quanto à nossa nota etnográfica (talvez esta nem deva chamar-se assim), deve-se dizer, foi escrita muito tempo depois desta experiência ter sido propriamente vivida.

Se tivesse a pretensão de descrever “como ela foi de fato”, a escrita certamente seria diferente. No entanto, o objetivo desta nota era justamente mostrar como, mesmo envolto à mesmice, na repetição, neste presente sem porvir, na morte, a vida reluzia na casa porque as exigências do corpo não se faziam presentes (nem as sociais).

O resultado de captar uma “genuinidade” da experiência tal qual ela foi, também tem sua ingenuidade. O tempo, como vimos em nossa introdução, é um ambiente ao qual só se pode ter acesso e que só se pode compreender

³⁴ “Uma moça a quem sua mãe proibiu de rever o rapaz a quem ama perde o sono, o apetite e finalmente o uso da fala. No decorrer da infância, encontramos uma primeira manifestação de afonia após um tremor de terra, depois um retorno à afonia após um pavor violento. Uma interpretação estritamente freudiana colocaria em questão a fase oral do desenvolvimento da sexualidade. Mas o que se ‘fixou’ na boca não é apenas a existência sexual; são, mais geralmente, as relações com o outro, das quais a fala é o veículo. Se a emoção escolhe exprimir-se pela afonia, é porque a fala é, dentre todas as funções do corpo, a mais estreitamente ligada à existência em comum ou, como diremos, à coexistência. A afonia representa então uma recusa da coexistência, assim como, em outras pessoas, a crise nervosa é o meio de fugir da situação. A doente rompe com a vida de relações no meio familiar. Mais geralmente, ela tende a romper com a vida: se não pode mais deglutir os alimentos, é porque a deglutição simboliza o movimento da existência que se deixa penetrar pelos acontecimentos e os assimila; a doente, literalmente, não pode ‘engolir’ a proibição que lhe foi feita” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 221-222).

ocupando nele uma situação e apreendendo-o através dos horizontes dessa situação (MERLEAU-PONTY, 1999). Em reflexão sobre a mesma obra do filósofo francês, *Fenomenologia da Percepção*, Mbembe (2014) nos fala da relação íntima entre o tempo e a subjetividade, uma constituição interna na qual a análise do tempo é a maneira de aceder à estrutura concreta e frugal da subjetividade.

Pois, bem. Minha situação é o agora, só me conheço em minha inerência ao tempo e ao mundo (MERLEAU-PONTY, 1999). Minha situação é marcada por uma recuperação parcial que me faz olhar com ressalvas o passado vivido – “como, por mil carambolinhas, aguentei todo aquele tempo em casa?”. Uma mudança subjetiva e corporal, afinal mal ou bem não me encontro na situação de tempos atrás, mudou o próprio tempo, ou pelo menos a forma de percebê-lo. Como diria Sartre (2003, p. 162), “meu passado não aparece jamais no isolamento de sua ‘preteridade’; seria até absurdo considerar que pudesse existir como tal: é originariamente passado deste presente”. Nesta dialética onde as contradições se assomam e se espelham, em que tudo se agiganta, o olhar retrospectivo enxerga a casa enquanto prisão, reconhecendo que, na realidade vivida à época, por ser prisão, era libertária. Pura poesia de ninho e de concha.

[...] se, por exemplo, a consciência que tenho agora de meu passado me parece recobrir exatamente aquilo que ele foi, este passado que pretendo reapreender ele mesmo não é o passado em pessoa, é meu passado tal como o vejo agora e talvez eu o tenha alterado (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 107).

E como eu alterei esse passado, o tempo, simplesmente, anda mexendo com a gente. “Andar” aqui é quase literal, em seu fluxo, também nos transformamos.

Apenas nesta versão final escrevo o que agora se segue: o objetivo com esta nota era mostrar o resguardo da casa, essa era minha intenção primordial, mas a escrita, quase que por si só, me levou para outros meandros no momento em que reabri o tempo para trazer aquela experiência.

O fato de percebê-lo hoje com outras lentes não dilacera o sentimento vivido no seio materno, na concha da casa. Aliás, o seu questionar não deixa

de ser uma forma de exaltá-lo. O espanto nada mais é que o reconhecimento de seu valor de ninho.

Por isso os exemplos pululam e não houve quem questionasse o valor da casa, independentemente da condição física, permitindo que o corpo pudesse extravasar-se ou não para além das paredes do lar. Mesmo quando a reclusão é quase total, quando apenas o “quarto e a igreja” sintetizam a vida social, até quando “a vida se resume nisso” – *no sagrado da igreja e da casa* – o lar está aquém e além da prisão como pode parecer para terceiros..., mas não para quem a vive. Num relato talvez mais originário que o meu (porque devidamente atual), é a própria rotina³⁵ na casa que a torna concha e ninho. É ainda mais interessante analisar o caso de Lina porque a casa, mais especificamente o quarto, ganha uma dimensão quase sacra. Mais uma vez, como assevera Bachelard (2005), um espaço louvado é a casa.

Minha rotina, assim, eu tento não me... eu não posso mais chegar e fazer uma faxina, daquela que mulher gosta de fazer né, então, assim, às vezes minha irmã me ajuda, minha mãe me ajuda né [são vizinhas], quando eu tou numa fase mais debilitada. E, às vezes, e agora que tou numa fase mais tranquila, limpo meu quarto, mas tipo de varrer e passar pano só, né? Eu faço coisas que não me cansam; hoje eu tou com o dia livre porque não trabalho, tou pelo INSS por enquanto. Então eu tenho... eu acordo de manhã, oro, leio a Bíblia, por isso que minha rotina é mais dentro do quarto, porque eu gosto de fazer isso. Volto a dormir, porque a manhã pra mim é muito difícil, então, eu tenho que fazer tudo depois do meio dia, porque, pela manhã, eu acordo com dores e eu sei que se não tiver um repouso, eu não tenho uma noite muito boa de sono. Às vezes porque... às vezes até mesmo pra arranjar o movimento dormindo pra não sentir dor, você acorda de manhã cansada e esse cansaço me faz sentir dor ao longo do dia, então descanso. Repouso durante a manhã, né, leio a palavra, a Bíblia, oro e tou ali na minha cama, no meu quarto, umas nove, dez horas. Durmo um pouquinho, cochilo uns 10 minutos, já me renova da madrugada que eu não tive boa; aí volto, vou varrer o quarto se tiver que varrer mais alguma coisa né, não faço comida sempre né, na maioria das vezes minha mãe cozinha pra mim. Então eu já pego a comida pronta e se eu tiver em casa durante o dia, já tou no descanso de novo à tarde; durmo geralmente à tarde pra ir pra igreja à noite (Lina).

Em vistas de minhas próprias dores, transcrição de entrevistas não é algo que eu possa me dar o luxo de fazer, os dedos não aguentam. Quem fez o

³⁵ Lembrando que estabelecer uma rotina é fundamental para estes sujeitos, pois cria-se uma estrutura do que se pode ou não fazer, tinge com uma cotidianidade a vida (MOSS; DYCK, 2003).

trabalho comentou comigo – explicitando em seu linguajar juvenil a dualidade “olhar de fora” x “experiência de quem vive” – como era “pesadíssima a história dessa mulher, fiquei triste só de ler; aquilo de ficar em casa o dia todo praticamente dormindo, sem falar no marido que largou ela é barril demais”.

Não que nos sintamos felizes com nossa condição e isso até o ponto de, para os religiosos, chegarem a reclamar com Deus – “mesmo com todas as contrariedades que, às vezes, já que eu tenho uma certa intimidade, às vezes eu brigo com Ele, ‘por que isso? Pra que que tem que ser assim?’” (Chica) – certamente o cotidiano visto por meu amigo como absolutamente desolador dentro de casa, para Lina, para Marilda e para muitas outras, por ora ao menos, é cerne de uma vida minimamente mais tranquila. A casa enquanto concha e ninho é elementar a essa percepção.

Nos próximos capítulos debateremos como se constitui a matriz do ser-no-mundo, matriz esta que tem em um de seus aspectos basilares ser-com os Outros. Ou seja, de que viver a vida, habitar o mundo, atuar junto a/com ele amálgama, sobremaneira, as outras presenças.

Os casos colhidos nesta pesquisa revelam como esse ser-com o Outro se transmuta nas relações estabelecidas no lar quando a enfermidade eclode. Não somente o ambiente físico é alterado para repousar, resguardar melhor o corpo – Maria conta acerca das barras no banheiro para poder levantar, eu mesmo preciso de um banco no chuveiro (para sentar) em banhos mais demorados, Tatiana nos fala da troca de colchões para melhor dormir etc. – mas a própria relação com Outros se transforma. A ênfase recai, ao menos no âmbito doméstico, sobre a família.

Os direcionamentos destas transformações podem seguir os fluxos mais variados, a depender da estrutura familiar, do próprio indivíduo acometido pela dor, do agravo dos sintomas etc. Vimos dois casos em que estas rupturas no ser-com o Outro são discrepantes no seu “direcionamento”, apesar da razão fincar-se num elemento central: o quadro algico severo.

Com o auxílio da pesquisa de Moss e Dyck (2003), vimos o caso de Patience e como toda a dinâmica de sua vida social, fundamentalmente marcada pelo ser-com, se retraiu, num processo de exclusão do Outro junto a si por conta das dores. Aqui até mesmo a família era evitada. Esta exclusão,

entretanto, seguia um certo reforço mútuo: também seus amigos se cansavam de suas ausências, cortando os laços sociais com a referida senhora.

O outro caso ao qual me referi é o de Lina, e se em Patience o “direcionamento” da transformação no ser-com se deu no abandono destas relações enquanto ser no mundo – ou seja, dissolvendo os laços familiares – em Lina ocorre precisamente o contrário. Uma aproximação profunda com a irmã e com a mãe marca a vida desta jovem senhora: auxílio nos acompanhamentos médicos e pós-cirúrgicos (já realizou mais de cinco cirurgias), ajuda para fazer as compras e outras atividades internas ao lar (da feitura de alimentos à limpeza em geral), aproximaram e uniram ainda mais esta família... em uma interseção entre Patience e Lina, ambas tiveram seus casamentos desfeitos, um prisma bastante revelador de como o Outro, em seu Para-si, assume o viver junto de quem tem dor como um verdadeiro fardo.

A especificidade da estrutura e a condição geral da família diferenciam os dois casos, talvez seja apenas porque irmã e mãe também possuem condições deletérias de saúde – anteriores a de Patience – que um aguçar da aproximação entre as parentes consanguíneas não aconteça para a americana, implicando ainda em maiores dificuldades no seu dia a dia.

Pessoas das mais diversas estruturas familiares foram entrevistadas: morando sozinha, com o marido ou com os filhos. À exceção daquelas que se encontram no primeiro caso, a dinâmica do lar é fortemente alterada, principalmente dentre as mulheres mais velhas, em geral mães – ou pelo menos dentre aquelas que não são abandonadas: “desde que eu descobri a doença, meu marido lava roupa, meu filho lava os pratos, quando eu vou cozinhar já tá tudo cortado [...], eu já deixo tudo escrito, então meu filho corta tudo pra mim” (Verônica). Antes, as atividades domésticas que ficavam quase que exclusivamente ao seu cargo, são agora redistribuídas pela família, com o marido assumindo um papel-chave no cuidado do lar. Uma espécie de ganho secundário da dor redinamiza a dinâmica da casa, o ser-com o Outro no convívio doméstico.

Dois polos dominam, pois, as flexões do ser-com o Outro no âmbito da casa. De um lado, a exclusão do Outro para fechar-se nas paredes do lar e, muitas vezes, a exclusão do Outro quanto a Si (como se nota nos casamentos

desfeitos após a eclosão da dor); do outro lado, uma união familiar – que não deixa de formar uma espécie de lar – protege o sujeito frente aos golpes das tempestades e reforça a casa enquanto essência protetora.

Trouxe da pesquisa desenvolvida em meu mestrado (CARVALHO, 2016) uma definição de lugar que buscava realçar, na experiência cotidiana dos entrevistados, “espaços” que fossem fundamentados a partir do crivo do espaço vivido lefebvriano e dos sentimentos topofílicos para com o ambiente, na linha de Yi-fu Tuan (e vimos em nossa introdução a possível articulação recíproca destas duas perspectivas). Lugares, na dimensão do mundo da vida, das experiências espaciais, eram compreendidos, então, como “locais que te trazem prazer e indicam uma pausa; pausa que quer dizer conforto, locais onde você se sente bem; mas que também indicam movimento, no sentido de liberdade; por fim, locais onde você se identifica, lugares que dizem respeito a sua própria história de vida”.

Sem surpresa, para além de poucas variações, o “lugar” citado pela imensa maioria dos entrevistados era a própria casa (apenas duas entrevistadas não falaram acerca do lar como lugar e ambas trouxeram a praia).

Esta era uma resposta vislumbrada a partir de minha própria experiência; a não imaginada era ouvir sobre a existência de lugares nos quais as dores *desapareciam*, questão levada adiante em outro momento.

Na pesquisa de mestrado citada, procurando compreender como candomblecistas e evangélicos da Igreja Universal experienciavam/representavam o bairro onde seus templos se localizavam (Engenho Velho da Federação) e o espaço de maneira geral, se notava uma primazia da casa entre seus lugares quando feita a mesma pergunta.

Na presente tese, se comparamos com as respostas da pesquisa do mestrado, a casa se pronuncia ainda mais e isso é facilmente explicável pela retração do espaço social – a casa sendo a única coisa que resta para se viver – aliada aos problemas físicos que, mormente, os impedem de construir outros e novos lugares para além da casa.

Neste capítulo buscou-se explicitar como a casa é vivida e percebida para quem tem dor crônica. Nesta empreitada, ilustramos o processo de

dessocialização do espaço e o lar emergindo como lócus privilegiado da existência desses sujeitos. Mesmo com a sociabilidade reduzida, numa espécie de prisão domiciliar decorrente da percepção comum entre nós de que estamos presos a um corpo incapacitado, a casa resguarda as possibilidades de conforto e liberdade, de estarmos sob a paz de um abrigo, livre das intempéries – a definição do próprio habitar segundo Heidegger (2012) – e se decanta belamente enquanto concha e ninho. A essência da casa, pode-se dizer, é ainda mais reforçada à luz de quem tem dor crônica.

Com relação à percepção e à experiência do espaço do lar nas metáforas da concha e do ninho, as dualidades evocadas, tanto a da renda quanto das enfermidades, não apresentaram discrepâncias entre si. Melhor ou pior condição financeira, fibromialgia ou artrite, a dor se mostra penetrante para abalar a vida social como um todo, fazendo o ser repousar à casa. A condição física e emocional, ao implicar na retração do espaço social, apenas aguça, entretanto, um sentimento para com a casa que é universal nos seres humanos – a necessidade do lar, ou ao menos de carinho, segurança e conforto.

No entanto, uma diferenciação importante entre fibromiálgicos e aqueles que encarnam a artrite se efetiva quanto ao lar. Não que ele deixe de se apresentar como ninho e concha para ambos os grupos, mas pode-se notar uma nuance interessante.

Se a casa é este refúgio e refugio na cotidianidade da dor, como ilustramos, em quais outras condições ela poderia emergir após uma recuperação desses sujeitos? Vimos, com base na nota autoetnográfica, como a percepção da própria casa e do viver quase que estritamente no âmbito doméstico se transmutou... ainda assim, a casa não deixou de ser um casulo protetor – apenas sua clausura, hoje, assustava.

Nesta pesquisa, três entrevistadas foram as que conseguiram um maior “nível” de recuperação das dores, o que lhes permitiu recuperar prontamente a capacidade laboral e certamente baliza a possibilidade de retomar a vida social como um todo – e, nesse sentido, poder-se ver menos ligada a casa. Duas com fibromialgia e outra com artrite, mesmo se tratando esta última de uma doença sem cura, que pode apresentar, no máximo, algum grau de remissão. E o apelo

do lugar, para a paciente que sofre com a artrite, foi fundamental, mas isto é tema para o nosso último capítulo.

À exceção de Tulipa, entrevistada que apresenta a artrite reumatoide, as duas outras mulheres, Tatiana e Vilma (a primeira num grau de estabilização com dor mínima e a segunda hoje já sem dores), no entanto, ainda permanecem, de certo modo, “presas” ao lar – e poderia até me incluir neste “grupo”, apesar do estágio de recuperação dessas mulheres serem consideravelmente discrepante do meu. Tatiana, jovem e exuberante mulher (22 anos), vinda do interior de Minas Gerais, morando junto com colegas da Universidade, apresenta particularidades na sua vida social: “as meninas que moram e já moraram comigo são festeiras, e eu não, eu gosto de ficar em casa, não sei por que”. Apesar da vida social um tanto mais ampla do que quando a fibromialgia a dominava, reconhece sua especificidade – “já é uma *particularidade* minha também” – por ser “mais assim de ficar em casa, estudando, eu gosto de *minha companhia* de ficar em casa, eu sempre fui muito caseira, eu saio e tal, curto também com minha família, mas eu ainda fico em casa, gosto muito de ficar em casa, sou caseira” (grifo nosso).

Se Tatiana deixa escapar o porquê de ser caseira, Vilma vai um pouco mais longe e, seguindo seu compasso, elucida-se que não se trata, exatamente, de uma *particularidade* da estudante, mas que, talvez, guarde correspondência com a experiência da própria síndrome (da fibromialgia). “Hoje eu ainda gosto muito de ficar em casa, não porque meu corpo me impossibilita de fazer as coisas na rua, mas eu gosto muito de ficar em casa”. “Teria ideia da razão?”, indago. “Por conta mesmo da fibromialgia, como se tivesse me acostumado com aquilo, de ficar em casa e tal, de não sair muito”.

Porque a fibromialgia, mesmo após a recuperação desta síndrome, parece manter o corpo em casa? Após anos sem dores, como no caso de Vilma, não se pode dizer que seja por medo de uma crise. Entre fibromiálgicos e os que sofrem com a artrite, se a casa como ninho e concha se manifesta para ambos os “grupos”, “eu sou muito caseiro”, “eu gosto muito de ficar em casa”, é uma constante para os primeiros não verificada dentre os segundos. Qual explicação podemos articular?

Nossa hipótese lançada na introdução vem ao nosso auxílio. Dissemos que nosso “grupo” privilegiado ao qual nossa hipótese se referia – da recuperação do ser pelo lugar – dizia respeito aos fibromiálgicos. Isso porque, na constituição de sua enfermidade, um alheamento para com o mundo está no cerne do fenômeno doloroso (de maneira similar, por exemplo, aos sintomas que acometeram o caso da jovem moça discutido por Merleau-Ponty).

Nesse aborto das relações com o mundo, a casa emerge como reduto protetor. Se torna inteligível a primazia da casa para os fibromiálgicos num grau acima daqueles verificados dentre os que padecem com a artrite e se explica a fala comum de ser “caseira” comentada por *todas* as entrevistadas que sofrem com as dores da fibromialgia. E parece que mesmo após a recuperação, a plenitude do ser no mundo, da relação do ser com o mundo, encontra-se, em algum grau, abortada.

Para discutir o apelo dos lugares àqueles vilipendiados pela dor, nosso objetivo final, devemos explorar, antes, a própria relação – os seus moldes, o *como* de sua efetivação – entre sujeito e lugar. Esse é o tema de nosso próximo capítulo.

Capítulo III – A cumplicidade poética entre ser e espaço

Terminamos o capítulo anterior anunciando a discussão porvir entre sujeito/lugar e, no título do capítulo atual, modificamos os termos elencados. Falamos de ser e de espaço. A que se deve essa mudança, o que ela implica e como sujeito-lugar e ser-espaço se articulam, é a nossa tarefa inicial.

Substituir lugar por espaço é menos problemático (a ideia não é, no entanto, sinonimizar os termos), afinal qualquer lugar possui sua espacialidade, nesta contingência, não deixa de ser, de alguma forma, um espaço.

Lugar, no entanto, condiz com uma particularidade.

No sentido trivial de mera localização, toda e qualquer parte é um lugar, porém, em um nível mais complexo, lugar se refere às configurações diferenciadas do seu entorno, pois são focos a reunir coisas, atividades e significados (SERPA, 2011). Assim, lugar é um centro no qual feixes de relações e objetos estão reunidos sob a forma do encontro, da simultaneidade, que se concretiza e se particulariza, justamente, no(s) lugar(es).

Esse passo nos leva a aprofundar a definição de tal conceito e Angelo Serpa (apoiado em considerações de Lia Machado) nos aconselha a enxergar todos os lugares como centros e na “aproximação dos conceitos de lugar e centralidade [se] exige pensar cada lugar como uma instância intermediária entre o indivíduo e o mundo” (SERPA, 2011, p. 103).

A inspiração fenomenológica do autor acarreta em algumas nuances no entendimento entre lugar e centralidade. Adiantando um pouco nossas considerações da relação efetivada entre sujeito e lugar, nota-se que o corpo instaura a minha espacialidade no mundo; neste sentido, todo e qualquer lugar emerge como centralidade, como arena da vida social.

A abordagem de Angelo Serpa quer relativizar os termos centro e periferia, ou melhor, quer mostrar a centralidade da própria periferia, pois as mesmas não são vividas e experienciadas como “periféricas”, mas como centralidade da vida social de determinada parcela da população. Elas são, no âmbito da experiência cotidiana, meu próprio mundo em seus significados não questionados e em grande parte não tematizados, marcam a concretude de minha vida social, histórica, espacial, biográfica... Lugar e centralidade

dinamizam a própria geograficidade, nosso modo de relacionamento para com a Terra incrustado em seus diferentes lugares.

Parece mais condizente, então, falar em uma cumplicidade de ser com os lugares e não com o espaço. Não negamos esse argumento. Em verdade, isto será ainda mais explicitado, pois toda ontologia se quer livre de uma abstração metafísica e pretende situar o homem enquanto ser-no-mundo, se se intenta evidenciar o mundo como constitutivo de nosso ser – como quer Heidegger – isso não pode ser feito a partir da estruturação formal dos modos de ser da pre-sença, *esse passo seria apenas o primeiro*.

Aqui se necessita a explicitação do conteúdo – diferenciado para cada lugar, meio, ambiente etc. (a depender da perspectiva terminológica e teórica de cada autor) desta estrutura. É por isso que Schütz, para compreender o mundo da vida, se debruça sobre os horizontes sociais, temporais, espaciais e biográficos, ou seja, sobre o próprio mundo empírico, para balizar uma ontologia do mundo da vida. Esta me parece a maior inferência que podemos fazer de sua obra: uma ontologia, se de fato busca compreender o ser do que quer que seja, é ser situado (como diria Merleau-Ponty), encarnado, é, precisamente, ser-aí (*Dasein*).

O “aí” heideggeriano, um *a priori* a condicionar, inclusive, o ser do homem, requer, no entanto, uma consubstanciação oriunda do próprio mundo, requer qualificação, qualidades, predicados. Vem dessa lógica a necessidade de trazermos uma inspiração schutziana ao nosso debate.

No entanto, como anunciamos, a primeira trilha é uma explicitação de ser entre o espaço e o homem. Para fundamentar uma ontologia do mundo da vida em que se aproximam sujeito e lugar (uma cumplicidade entre sujeito e lugar), é preciso compreender a estrutura prévia do modo de ser do homem enquanto ser no mundo (cumplicidade entre ser e espaço).

Acredito que esteja bem justificada a distinção e complementariedade entre as cumplicidades evocadas, bem como o porquê de abordarmos primeiro uma e depois a outra. Mas isso apenas em um dos elos, espaço e lugar.

E quanto a ser e sujeito?

Em geral, a resposta segue a mesma direção fornecida entre espaço e lugar em seus constituintes ontológicos.

Ser pertence à seara ontológica, sujeito, por outro lado, remete ao mundo empírico-social. No entanto, tendo a acreditar que a busca de uma ontologia “pura” para descrever o ser do homem deixe escapar aquilo que há de essencial na vida humana, a própria ideia do ser enquanto situado. Situado não numa abstração, num “mundo” indiferente em suas partes (como existiriam situações se o espaço fosse isotrópico?) – daí, mais uma vez, a importância de sistematizar os horizontes temporais, sociais, espaciais e biográficos do mundo da vida com Alfred Schütz e Thomas Luckmann (2009).

Assim, pode-se dizer que sujeito aparece como uma noção derivada do Dasein/ser-no-mundo em sua contínua experiência de mundo. É certamente neste sentido que as formulações de Schütz para a compreensão dos modos de ser se tornam valiosas, pois se evidencia que tanto o ato de conhecimento (numa possível crítica à Husserl, pelo menos em seus primeiros trabalhos) – aquém de qualquer transcendência a colocar em suspensão o mundo da vida – provém a partir deste mundo empírico, quanto que para ser e estar no mundo (numa possível crítica à Heidegger) e compreender as relações entre ser e mundo não basta a apresentação formal de um “cotidiano reduzido” (como me parece ser a estruturação de mundo em Heidegger, decomposto em seus elementos estruturais, essenciais, portanto, “reduzido”, em alusão ao procedimento de redução fenomenológica proposto por Husserl), mas compreender “mundo” a partir dos horizontes elencados.

Alguns autores apontam que não se pode afirmar que Heidegger concebe o ser-no-mundo na perspectiva aqui anunciada; na Geografia, Antônio Bernades (2016, p. 35), por exemplo, defende que o filósofo não “destitui o *Dasein* de sua posição, situação e perspectiva no mundo”, estabelecendo uma aproximação com o projeto sartriano. Com muita boa vontade, diríamos que, pelo menos, situação, posição e contexto são insuficientemente explorados por Heidegger. Exemplo disto é que a noção de mundo é frugal à obra *Ser e Tempo* e, ainda assim, emerge como indiferenciado, não tematizado nos horizontes possíveis das *situações experienciadas*, apontando-se a necessidade de aprofundarmos tal problemática com outros autores (é sintomático do que apontamos, inclusive, que, no artigo citado de Bernades, quando se quer promover uma aproximação das ideias de Sartre e Heidegger

para problematizar as situações na existencialidade, sempre recorre-se ao francês para enredar o argumento, não ao alemão). *Dasein* é situação, posição, mundo. Heidegger assim concebe o ser-no-mundo, o sabemos. O que queremos é explicitar que as situações, posições, o mundo encarnado no lugar nas diferentes situações, posições e lugares, não são o escopo da reflexão do autor e é este passo que nos propomos a dar – ancorar a ontologia do filósofo supracitado no mundo da vida.

Justificamos, pois, a nossa escolha por tratar da cumplicidade entre ser e espaço na esteira do primado ontológico heideggeriano, do ser do homem enquanto ser-no-mundo. Porém, o consubstanciar desta ontologia nos leva a tratar da cumplicidade então derivada, entre sujeito e lugar.

Vimos com Serpa (2011), sumariamente, como o corpo instaura nossa espacialidade no mundo. O primeiro passo, então, é compreender como corpo e espaço se tornam imbricados, aprofundando esta ideia do corpo como elemento fundante da espacialidade no mundo; isso será cumprido à luz de uma análise de nossas práticas cotidianas, pois se trata de nosso “cotidiano habitual” segundo Heidegger (2005), do nosso viver irrefletido que marca nossa geografia primeira enquanto ser-espacial (DARDEL, 2015).

Empreendida esta tarefa, evidenciaremos a mundanidade do mundo e a própria estrutura do ser-no-mundo. Desvelar esta estrutura (do ser como ser-no-mundo) é deveras crucial, pois se trata do amálgama a partir do qual se pode pensar em práticas espaciais, na experiência do espaço – percorreremos, pois, todo o Volume I da obra *Ser e Tempo* (ainda, é claro, que não discutamos todos os aspectos e temas abordados por Heidegger).

Ao término deste percurso no qual se elucida o modo de ser do homem frente a um mundo já dado e sempre presente, é que poderemos fincar a especificidade da relação do sujeito com o espaço, em suma, com o mundo, a partir da particularidade da dor crônica (tema para o nosso próximo capítulo). Em que pese não ser este o objetivo de Heidegger com sua analítica da presença³⁶, suas formulações nos permitem empregar (para além da questão do

³⁶ Na tradução de Marcia Sá Schuback à obra *Ser e Tempo*, o termo *Dasein*, utilizado para designar o modo de ser do homem, é traduzido como pre-sença. O hífen realça uma dimensão *prévia* e constitutiva do modo de ser do homem: o *a priori* (justamente tal condição *prévia*) de que, para ser, o homem já está e pertence ao mundo, o qual se apresenta como constitutivo de

ser em sua ontologia fundamental) uma “antropologia filosófica”, ou, ao menos, nos fornecem as bases para se pensar tais questões.

Prossigamos, de fato, com nossas reflexões. O objetivo inicial é compreender o homem como ser-no-mundo e, como anunciado, devemos um olhar à problemática do corpo.

É fato notório que o corpo faz parte do nosso cotidiano e “do nascimento à morte ele inegavelmente acompanha a nossa existência” (JUNIOR, 2008, p. 929) – o corpo aparece aqui em sua inerente materialidade, o substrato da própria vida. O indivíduo organiza-se no espaço e no tempo a partir de sua corporeidade – o *self* se dá no corpo, ou melhor, é corpo; assim, ao abordar a questão do sujeito ou mesmo do ser, não se prescinde de uma consideração sobre o próprio corpo, tendo em vista ainda que o *corpo* aparece como elemento fundamental para quem vive na cotidianidade da dor.

Vê-se, então, que o ser humano, em sua essência, é corpóreo, afinal, o corpo é basilar para ser e existir no mundo, levando-se em conta que tenho consciência do corpo através do mundo e tenho consciência do mundo a partir

seu ser. Nas notas terminológicas da obra, a tradutora justifica sua escolha: “Pre-sença não é sinônimo nem de existência e nem de homem. A palavra *Dasein* passa a ser usada na língua filosófica alemã no século XVIII como tradução da palavra latina *praesentia*. Logo em seguida passa a traduzir o termo *existentia*, sendo por isso comumente usada no alemão moderno na acepção de existência. Em *Ser e tempo*, traduz-se, em geral para as línguas neolatinas pela expressão “ser-aí”, *être-là*, *esser-ci*, etc. Optamos pela tradução de *Dasein* por pre-sença, pelos seguintes motivos: 1) para que não se fique aprisionado a implicações do binômio metafísico essência-existência; 2) para superar o imobilismo de uma posição estática que o “ser-aí” ou o “estar-aí” sugerem. O “pré” remete ao movimento de uma aproximação antecipadora e antecipação aproximadora, constitutivo da dinâmica de ser, através das localizações; 3) para evitar um desvio de interpretação que o “ex” de existência suscita caso permanecesse no sentido metafísico de exteriorização, atualização, realização, objetivação e operacionalização de uma essência [...]; 4) presença não é sinônimo nem de homem, nem de ser humano, nem de humanidade, embora conserve uma relação estrutural. Evoca o processo de constituição ontológica de homem, ser humano e humano” (HEIDEGGER, 2005, p. 561). Outra possível tradução para o termo é aquele criticado por Schuback, ser-aí, cuja intenção é justamente revelar que a prerrogativa do ser envolve o mundo (indicado no “aí”). Apesar da crítica ser coerente, também nos valeremos desta nomenclatura, pois queremos realçar justamente a relação entre ser e mundo que a opção pelo “ser-aí” evidencia de maneira mais imediata. Obviamente, não se quer com isso restaurar uma dualidade entre essência (ser) e existência (a materialidade), muito menos uma inércia estática do ser enclausurado, preso no “aí” (crítica infundada, inclusive, que Ingold [2015] presta à Heidegger) e, feita essas ressalvas, pode-se manter o termo sem tornar a análise prejudicial. O curioso é que a tradução de Schuback é criticada por razões similares; segundo Bernardes (2016), por exemplo, “pre-sença” esconde a dimensão temporal ontológica que Heidegger quer expressar com *Dasein*. Aqui manteremos o termo (“pre-sença”) por comodidade na escrita, julgando que expressar a todo instante “*Dasein*” (como prefere Bernardes, optando por não traduzir o termo) poderia impactar na cadência do texto. Ademais, veremos como a temporalidade em nossa análise será central (Capítulo V), quer nos refiramos como *Dasein*, pre-sença ou mesmo ser-aí.

de meu corpo (MERLEAU-PONTY, 1999). Assim, nota-se que o corpo é o elemento fundante do sujeito como ser-no-mundo, é justamente através do corpo que se instaura a espacialidade:

[...] meu espaço não é o contexto do qual eu seria o textual, é, de início, *meu corpo*, e é o outro de meu corpo, que o segue como seu reflexo e sua sombra: a intersecção movente entre o que toca, atinge, ameaça ou favorece meu corpo, e todos os outros corpos (LEFEBVRE, 2000, p. 148).

É, de fato, o corpo que nos lança no espaço: “o ‘meu’ corpo representa a transição de ‘mim’ para o meu mundo, que é o lugar que me aproprio do mundo” (LUJIPEN apud HOLZER, 2014, p. 290). É ele quem permite o acesso às pessoas, às coisas. É a porta para o mundo externo.

Tratar o corpo como porta para o mundo externo não equivale, porém, a balizar a existência de duas dimensões distintas: corpo/mundo, sujeito³⁷/objeto. Em realidade, apenas se intenta explicitar que a abertura a ser evocada na ontologia heideggeriana como modo de ser da pre-sença se mediatiza pelo corpo e não seria possível sem ele – aliás, esta função de abertura alicerçada no/pelo corpo se torna evidente nos casos das dores generalizadas que abortam (ao menos onticamente), justamente, tal abertura (embora ainda premente enquanto estrutura ontológica).

Com a supressão dessas dualidades, se dissipa também a dicotomia interior/exterior – a interioridade da mente, presa a um corpo, e a exterioridade do mundo, lá fora, apartado de nós. Como se elucidará com o avanço do pensamento de Heidegger quanto à unidade ser/mundo que se estabelece em mútua constituição, veremos que, independentemente do termo a ser utilizado – natureza, mundo, ambiente – não há interiores ou exteriores, apenas aberturas a se realizarem na corrente da vida (INGOLD, 2015), unindo sujeito e natureza, sujeito e mundo, sujeito e ambiente.

³⁷ Partindo do aporte fenomenológico talvez não devêssemos nos referir aos nossos agentes de pesquisa como “sujeito”, uma vez que, na filosofia ocidental, o termo emerge marcando a ruptura, a disjunção, entre o sujeito e o objeto que a Fenomenologia procura sublevar, restituindo-os numa unidade no mundo da vida. No entanto, como a noção de sujeito, por outra via, a psicanalítica, é estrutural em nossa base teórica, preferimos não abandonar o termo (com a ressalva de que não partilhamos desta ruptura sujeito/objeto).

Esta união e tais relações não podem ser pensadas sem o corpo. De fato, como quer Merleau-Ponty, o corpo é o pivô que fixa o mundo. Para que uma janela nos traga um ponto de vista sobre a igreja, primeiramente é preciso que nosso corpo nos imponha um lugar no mundo, e a primeira necessidade pode ser simplesmente física só porque a segunda é metafísica. O corpo emerge, pois, como o veículo do ser no mundo, afinal “ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 122).

Exposto esse primeiro contato do corpo com o mundo, elemento basilar da existência, resta ainda aprofundar a questão própria da espacialidade do corpo no existir, na vida cotidiana, já vislumbrada a partir desse empenho contínuo no mundo da vida que o corpo propicia; este é o caminho pelo qual se mostrará a relação íntima entre ser e espaço.

Concordamos, pois, com Heidegger (2005), para quem o nosso mundo se desvela e ganha concretude a partir de nossas ocupações cotidianas e estas dizem respeito a um modo de ser-no-mundo em que os instrumentos à nossa disposição referenciam o modo de lidar na ocupação e nos apontam a um ser-para-isso da totalidade instrumental, o para-que destes instrumentos (sua serventia).

É a partir deste encontro com os objetos – e com os outros – que o mundo se faz presente (o que Heidegger chama de mundo circundante), aponta uma “conjuntura” conformada pela totalidade instrumental que se evidencia numa “região” (os termos em aspas são do autor), em outras palavras, pode-se se aproximar, d’um lugar.

Apenas em termos ilustrativos, que se pense numa estação de ônibus, qualquer que seja. Os bancos auxiliam a luta contra o cansaço e a espera; esperar não deixa de ser uma ocupação que remete a uma totalidade instrumental, pegar o desejado ônibus. As placas com as informações em cada ponto auxiliam os passageiros no mesmo *destino* (o ser-para-isso da totalidade instrumental), ou seja, saber qual condução tomar e, por conseguinte, adentrar no ônibus; até os inúmeros ambulantes a vender toda a sorte de alimentos estão lá apenas pela espera e passagem de seus potenciais clientes, mais uma

referência de um todo relacionado ao ato de pegar um meio de locomoção, ou ainda de descer de um deles.

Aqui, o caráter referencial dos objetos indica uma abertura ao remontar sempre uma nova relação: “*cada coisa traz consigo todo o resto*”, ressalta Saramago (2014, p. 195). As coisas, desde um utensílio até um objeto arquitetônico, “no âmbito da cotidianidade, detêm não apenas o poder de reunir os homens em torno de si, mas também o de configurar lugares [...]” (ibidem).

É essa totalidade referencial que define nossa estação e podemos depreender mais uma característica da relação do lugar com o espaço através deste exemplo. O caso é praticamente o mesmo do célebre exemplo assinalado por Heidegger quanto à ponte. Tal objeto, narra o autor,

Pende com “leveza e força” sobre o rio. A ponte não apenas liga margens previamente existentes. É somente na travessia da ponte que as margens surgem enquanto margens. A ponte as deixa repousar de maneira própria uma frente à outra. Pela ponte, um lado se separa do outro. As margens também não se estendem ao longo do rio como traçados indiferentes de terra firme. A ponte coloca numa vizinhança recíproca a margem e o terreno. A ponte *reúne integrando* a terra como paisagem em torno do rio [...].

A ponte da cidade conduz aos domínios do castelo para a praça da catedral. A ponte sobre o rio, surgindo da paisagem, dá passagem aos carros e aos meios de transporte para as aldeias dos arredores (HEIDEGGER, 2012, p. 131-132).

Assim se nota como o lugar desempenha um papel fundamental, em sua abertura, na constituição do mundo, tanto pelo conjunto físico de seus arredores como pela própria ordem de sentido que fundamenta a existência humana (SARAMAGO, 2014). Os lugares abrem caminho, pois, para o espaço:

Coisas, que desse modo são lugares, são coisas que propiciam, a cada vez, espaços [...]. O espaço é, essencialmente, fruto de uma arrumação, de um espaçamento, o que foi deixado em seu limite [limite indica a essência do espaço]. O espaçado é o que, a cada vez, se propicia e, com isso, se articula, ou seja, o que reúne de forma integradora através de um lugar, ou seja, através da coisa do tipo da ponte [ou de uma estação!]. *Por isso, os espaços recebem sua essência dos lugares e não ‘do’ espaço* (HEIDEGGER, 2012, p. 134).

A serventia da totalidade referencial, dada numa conjuntura (a própria estação), não se resume, assim, a simplesmente entrar num ônibus. Mas, na

verdade, seu para-que é desbravar lugares, é travessia; é, de um lugar (a estação), embarcar em outros possíveis. Dizer que os espaços recebem sua essência dos lugares nada mais indica que a intrínseca relação de um lugar com outros, da estação com todo o conjunto da cidade.

Conceber a relação do ser com o mundo através das ocupações desnuda o caráter espacial da própria pre-sença (deste ser que somos) que, em sua lida cotidiana, suprime as distâncias e fixa as direções (HEIDEGGER, 2005). Como declara Merleau-Ponty (1999), é na ação que a espacialidade do corpo se realiza e cada movimento determinado ocorre em dado meio, sobre um fundo balizado pelo próprio movimento. Ou seja, em nossas ocupações, nosso agir corporal não se dá num espaço vazio e sem relação com eles, ao contrário, nosso movimento está fundamentalmente ligado ao espaço e, junto a estes, formam um todo único. Produzimos, criamos o espaço a partir do corpo. O balé-do-corpo compõe o balé-do-lugar:

Por balé-do-corpo são entendidos os gestos, os passos, os itinerários e movimentos que fazem parte de uma tarefa ou um objetivo qualquer, como lavar os pratos ou operar um maquinário. A rotina espaço-temporal [nossa rotina do dia a dia] incorpora o balé do corpo e envolve atividades como levantar da cama ou caminhar para a fábrica. Desse modo, o suporte ambiental, as rotinas espaço-temporais e o balé-do-corpo se fundem completamente (MELLO, 2014, p. 36).

A conclusão na qual se pretendia chegar é aquela já assinalada pelo geógrafo Eguimar Chaveiro: não há ação sem corpo, nem sem se efetivar num dado lugar – e a materialidade corpórea se configura como “esse presente contínuo que vibra e vive, apalpa o mundo para ser e é entrelaçado aos lugares” (CHAVEIRO, 2014, p. 264-265). Nota-se, assim, como sujeito e lugar estão em profunda articulação em nosso viver habitual e, enquanto ser-no-mundo, “o espaço se descobre, de início, nessa espacialidade” (HEIDEGGER, 2005, p. 160-161) cotidiana de nossos banais afazeres.

Esta é, justamente, uma das facetas evocadas com a expressão heideggeriana “ser-no-mundo”. Ser-no-mundo é ser *em* um mundo *com* os outros. O ser-em indica o estar junto a, o estar familiarizado, o habitar através das ocupações, que, efetivamente, nos “dão mundo” (ao menos um “mundo

circundante”), como no caso relatado da estação ou da ponte. Mas o ser-em é também ser-com os Outros, pois se o mundo emerge como o “contexto ‘em que’ uma pre-sença de fato ‘vive’, possuindo um caráter pré-ontologicamente existenciário” (HEIDEGGER, 2005, p. 105), indica ainda, igualmente, “o mundo público do nós” (ibidem). A própria serventia da totalidade referencial, dada numa conjuntura, é amalgamada pelo ser-com, uma abertura ao Outro. Por isso, “a mundanidade do mundo assim constituída, em que a pre-sença já sempre é e está de modo essencial, deixa que o manual do mundo circundante venha ao encontro junto com a co-presença dos outros” (p. 175). Nossa estação revela o *em* e o *com* do ser-no-mundo, respectivamente: as ocupações que se valem das coisas (placas, assentos, ônibus) e a dependência recíproca passageiros/motoristas. Como comenta o autor, “a pre-sença se entende a partir de seu mundo, e a co-presença dos outros vêm ao encontro nas mais diversas formas, a partir do que está à mão dentro do mundo” (p. 170).

Se a pre-sença e o mundo estão fundamentalmente interligados a partir das ocupações cotidianas – e sempre evocando uma abertura que baliza o próprio espaço – Heidegger assinala que “o homem é na medida em que *habita* a terra” (HEIDEGGER, 2012, p. 126-127). Aqui se nota, uma vez mais, como o modo de ser do homem e do mundo se encontram amalgamados na noção de *Dasein*.

De acordo com Heidegger (2005, p. 44), a via de acesso à pre-sença passa pelo crivo da negatividade. Isso quer dizer que não se deve imputá-la nenhuma realidade ou característica de ser por mais óbvia que seja a sua evidência. A empreitada, na verdade, é descobrir o que nela há de essencial, o que nela está implicado por todos os seus modos de ser.

Quando, no uso dos instrumentos pelos quais se matiza um para-quê aberto à circunvisão num todo conjuntural, a pre-sença sempre está familiarizada com este mundo circundante, com as remissões que os manuais aportam. Nesta familiaridade mundana marcada pelo complexo referencial das conjunturas, a pre-sença já se descobre fundamentalmente num contexto de manuais. Assim, “na medida em que é, a pre-sença já se referiu a um ‘mundo’ que lhe vem ao encontro, pois pertence essencialmente a seu ser uma referencialidade” (HEIDEGGER, 2005, p. 132). É neste sentido, postula Holzer

(2014, p. 292), que a geograficidade, “como essência, define uma relação – a relação de ser-no-mundo”.

Se a analítica existencial procura fundamentar uma essência que baliza todos os modos de ser da pre-sença, tal eidos é sustentado por um *a priori*, qual seja, esta relação referencial que nos dá mundo – o próprio estar aberto ao tecido do mundo que evocamos com a ajuda de Ingold. Portanto, é característica basilar da pre-sença um já ser junto a(o) (mundo), imiscuída em suas ocupações cotidianas. Assim, o deixar e fazer com que a mundanidade do mundo se tenha liberado numa conjuntura é o perfeito *a priori* que caracteriza o modo de ser da pre-sença (HEIDEGGER, 2005).

O destrinchar das ideias heideggerianas nos permite compreender melhor, inclusive, a apropriação deste discurso por Dardel. No habitar a Terra, esta é experimentada como base: “não somente ponto de apoio espacial e suporte material, mas condição de toda ‘posição’ da existência, de toda ação de assentar e de se estabelecer” (DARDEL, 2015, p. 40) através da qual vivemos a vida, através da qual lidamos com as coisas e com os outros. É a terra quem *estabiliza* a nossa existência.

Ao recorrer à etimologia da palavra habitar, Heidegger encontra uma surpreendente relação com o modo de ser do homem. “Eu sou, tu és” significa “eu habito, tu habitas”. “A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual *somos* homens sobre essa terra é o *Buan*, o habitar” (HEIDEGGER, 2012, p. 127).

Recuperando a citação deste filósofo, mostrou-se que o homem é na medida em que habita a Terra, afinal ela é, para o homem, como destino, *circunstância* indelével, aquilo que se ergue à nossa volta e “mantêm sua presença como engajamento no ser” (DARDEL, 2015, p. 43).

Expomos a relação ontológica e co-constitutiva que permeia o homem e o mundo, o ser e o espaço (ainda não exploramos a fundo boa parte do pensamento de Heidegger, assunto que será retomado no quinto capítulo). Tornou-se claro porque o homem é – ou seja, só pode ser aquilo que é – enquanto habita a terra. Passamos pelo modo de ser do homem que cumpre esta relação referencial que presentifica, encarna propriamente, um mundo. Mas o que isso nos diz acerca deste ou daquele homem, desta ou daquela

mulher, precisamente? Daquele homem que tem como contexto referencial onde se desenrolam suas ocupações “determinada porção da terra lá do leste” e desta mulher que apresenta um completo e diverso contexto referencial das “terras do oeste”?

Aqui a dialética entre o ser e o espaço se aguça e nos aponta para as relações entre sujeito e o lugar.

Podemos começar a partir da premissa heideggeriana e afirmar que se somos o que somos enquanto habitamos a Terra, enquanto produzimos, criamos e percebemos o mundo nas contingências dos lugares entre os quais a vida se desenrola, diferentes lugares evocam matrizes diversas para o habitar, e que, dialeticamente, distinções no modo do habitar constroem discrepantes lugares.

O objetivo é fincar um argumento teórico que dê vazão ao mundo empírico já tantas vezes anunciado e facilmente notado pela Geografia Humanista, de que impera entre sujeito e lugar uma mútua instituição (BERDOULAY; ENTRIKIN, 2014), de que o ser partilha com os lugares a sua existência (RELPH, 2014), ou de que preexiste uma cumplicidade poética entre o sujeito e o lugar (DARDEL, 2015).

Se se busca compreender como os lugares cunhados a partir de uma condição corpórea lancinante podem configurar-se como um ponto de enlace da relação do sujeito com o mundo através das experiências tecidas nestes/com estes lugares, pois se acredita justamente nesta vinculação que interliga o sujeito aos seus lugares, ambos atuando numa modelação recíproca (seja subjetiva ou objetiva, material), é necessário explicar concreta e fundamentalmente como essa dialética ganha sua razão de ser e nos permite falar em uma interdependência entre sujeito e lugar.

Esta mútua constituição não se matiza apenas pelo jogo referencial heideggeriano (ainda que daí surja), a relação ontológica estabelecida entre ser e espaço ganha agora outra profundidade. A constituição formal de ser é agora preenchida pelas qualidades inerentes ao mundo da vida.

Para esta tarefa, nos aliamos à concepção de Marinho (2010, p. 143), segundo a qual o modo de ser próprio do sujeito é socioespacial: “trata-se de que o ser-espacial imprime relações que têm como meio co-determinante e co-

relacional para a realização da vida, o espaço de existência” – os lugares. Estes devem ser vistos “*como categoria formativa e em constante formação do homem situado [...]*” (grifo nosso; *ibidem*). Isso indica, precisamente, que “o sujeito e o lugar tornam-se tão inextricavelmente ligados” (BERDOULAY; ENTRIKIN, 2014, p. 102), marcando sua co-constitutividade.

Vamos agora tentar elucidar como ocorre esse processo, a mútua instituição sujeito/lugar.

Um lado desta relação é mais simples de mostrar: todos nós sabemos que um lugar não é só definido conforme suas qualidades ambientais, que o “fator humano” é igualmente basilar em sua conformação. Uma festa pode ter os melhores equipamentos, melhores DJ’s, muitos entorpecentes e deixar a desejar se as pessoas em si não estão animadas. Da mesma forma, é a construção social humana que baliza a existência de um lugar e propicia sua transformação.

Essa elucidação era uma empreitada relativamente mais fácil de ser cumprida, por isso até o exemplo um tanto espalhafatoso. Mas como o lugar incide em nosso ser? A tarefa é tentar responder a questão sem cair em qualquer espécie de determinismo ambiental.

Se, em termos teóricos, esta relação é mais difícil de ser pensada, empiricamente é de fácil observação: ninguém desconfia que “ser brasileiro” é diferente de “ser alemão”, que é diferente “ser nordestino” e “ser gaúcho” e que essas discrepâncias estão invariavelmente vinculadas a um substrato espacial – a um lugar. A resposta, entretanto, não deve ser buscada no “espaço em si”, em sua dimensão meramente extensiva, física.

Milton Santos (2006), ao pensar o fenômeno da globalização, afirma ser esta uma totalidade abstrata que se concretiza e se particulariza em cada lugar, ganhando sua dimensão histórica, real.

Os lugares, por sua vez, encarnam distintas relações sociais (o que inclui a relação da sociedade com o espaço) e este conjunto (espaço-sociedade), com seus valores culturais, morais, seus componentes técnicos e simbólicos, é o que propicia o movimento reverso – a incidência do lugar sobre o ser (que, em sua experiência contínua de mundo, é também sujeito) enquanto se diferenciam os modos de habitar deste ou daquele lugar.

Poderiam afirmar, ingenuamente, que tiraríamos da Geografia, com tal argumentação, qualquer valor na explicação das dinâmicas sociais, uma vez a afirmação de ser a densidade social de um lugar que incide sobre nós humanos, moldando-nos. Mas como dissociar sociedade e espaço? Um só existe no e pelo outro. Faz-se presente, aqui, uma relação de mediância (BERQUE, 2012) entre o grupo humano e seu ambiente, conceito entendido (o de mediância) como o sentido do meio – ao mesmo tempo uma tendência objetiva (materializada na paisagem [HOLZER, 2008]) e percepção/significação dos sujeitos frente a seu ambiente. A mediância emerge, assim, em duplas relações: ao mesmo tempo física e fenomenal, ecológica e simbólica, impressões inter-subjetivas e tendência da evolução contínua e objetiva do meio (HOLZER, 2004).

Qual a relação do ser com o espaço nesta via de retorno? Ou seja, do espaço em nosso ser? Isso quer dizer que “nós só somos o que somos no seio desta relação ecumenal” (BERQUE, 2012, p. 9), da sociedade com o meio (com o espaço), entendendo o ecúmeno, conjunto de meios humanos, “como a relação da humanidade com a extensão terrestre” (BERQUE, 2012, p. 5). Aqui, não se trata mais de determinismo ambiental, pois o ecúmeno não se reduz à biosfera, envolve a dimensão técnica e simbólica tecida no conjunto das relações sociais. Em suma, o ecúmeno traz luz ao habitar.

Podemos repetir a indagação de Chaveiro (2014, p. 267-268): “que referências para a vida social e para a existência humana e que significados possui o sentido de se situar em tal ou qual local a partir do qual estabelece[mos] relações com o mundo?”. Saímos exatamente da cumplicidade formal entre ser e espaço para mergulharmos na cumplicidade entre o sujeito e o lugar.

Numa resposta para a pergunta de Chaveiro (2014), diria que o lugar em que nos situamos no mundo tem sua própria mediância, uma trajetividade³⁸ particular que opera entre nós e o ambiente. É desta maneira que o espaço faz

³⁸ A trajeção explicita a ideia de que a percepção transita entre o sujeito e o objeto, seguindo “uma evolução em espiral, na medida em que tanto o sujeito como o objeto mudam da mesma forma, segundo uma lógica intrínseca a eles próprios, que induz à contingência essencial onde eles se reencontram” (BERQUE apud HOLZER, 2008, p. 157). A trajeção pode ser definida, então, “como o movimento reversível (cíclico, mas não circular) de dar forma ao mundo” (BERQUE apud HOLZER, 2008, p. 158).

parte, molda em algum grau, o nosso ser – sem esquecermos das relações sociais que se efetivam neste ou naquele lugar – e nos é lícito, então, falarmos de uma dialética constitutiva entre sujeito e lugar.

Entram em cena, na composição do lugar e do ser-sujeito, os processos de inscrição pelos quais corpos e espaços se tornam específicos (MOSS; DYCK, 2003). Essa mediância particular dispara tais inscrições, um conjunto de práticas concretas que gravam nos corpos uma particularidade tanto discursiva – discursos sobre o corpo, ideias de saúde, beleza, comportamento etc. – quanto notada na carne (refletindo tais discursos), que incide, igualmente, na subjetividade.

Esta base argumentativa evidencia que espaço e lugar são mais que meros cenários físicos onde se desenvolvem a vida dos indivíduos, emergindo como produtos sociais – evidenciando-se na sua materialidade – e, igualmente, aportam uma interação simbólica efetivada entre agentes que compartilham um determinado ambiente.

Essas relações também compõem área de estudo da Psicologia Ambiental, voltada para a análise da formação e desenvolvimento do ser humano em relação com o ambiente; seguindo a linha dos seus pesquisadores (VALERA; POL, 1994; POL, 1996; MORANTA; URRÚTIA, 2005), o espaço – com toda sua carga histórica e densidade social – é mais um elemento que incide na conformação do Eu:

Neste sentido, a identidade do lugar (seu significado) é um componente específico do próprio eu do sujeito, forjada através de um complexo conjunto de ideias conscientes e inconscientes, sentimentos, valores, objetivos, preferências, habilidades e tendências de conduta referidas a um entorno (ambiente) específico (POL, 1996, p. 18; tradução nossa³⁹).

Deve-se alertar, porém, que não se advoga em nome de um determinismo sócio-espacial a substituição do determinismo ambiental. Em Gamalho (2015) e Carvalho (2018), por exemplo, deixa-se à mostra como distintos grupos e indivíduos se relacionam, percebem e representam o mesmo

³⁹ “En este sentido, la identidad del lugar (su significado) es una componente específica del propio yo del sujeto forjada a través de un complejo conjunto de ideas conscientes e inconscientes, sentimientos, valores, objetivos, preferencias, habilidades y tendencias conductuales referidas a un entorno específico” (POL, 1996, p. 18).

lugar em que se vive, bem como eles (tais lugares) têm incidência plural sobre a identidade dos indivíduos e dos grupos; a primeira autora expõe como os adolescentes vivem e representam o espaço da periferia onde moram, na qual os discursos hegemônicos – da violência, da necessidade da normatização desses espaços e, por tabela, da necessidade de abstrair-se das ruas – são contrastados com os discursos subversivos, que enxergam e vivem o Guarajuvis, bairro periférico da Região Metropolitana de Porto Alegre, não através das representações hegemônicas do espaço, mas a partir das relações tecidas no cotidiano vivido do lugar – portanto, duas *visões distintas* para uma *mesma materialidade*; já em Carvalho (2018), nota-se como distintos grupos religiosos – evangélicos e candomblecistas – vivem e representam o espaço, e como o lugar onde habitam (o bairro periférico do Engenho Velho da Federação) incide na definição da identidade do Eu e no modo de viver o mundo, emergindo (o espaço) ora como essencialmente profano e ora como sagrado, para evangélicos e candomblecistas, respectivamente.

Estas pesquisas mostram, pois, como as relações sociais constitutivas de características diferenciadas para os grupos internos de um mesmo lugar, encarnadas neste próprio lugar, geram diferentes práticas, percepções e experiências; não há uma autodeterminação estrita – um lugar não dá origem sempre a uma mesma característica social, dado conjunto de valores, para todos os indivíduos pertencentes àquele lugar, e tal ou qual sistema de pensar e agir, em suma, de “ser⁴⁰” – pode, por seu turno, se apresentar numa infinidade de lugares diferentes (ainda que de maneira somente aproximada). Um lugar, pois, com a mesma materialidade, não tem os mesmos sentidos para um sujeito ou para outro, para este ou aquele grupo – tratar do lugar “é efetuarlo ou inscrevê-lo no rol de diferentes significações” (CHAVEIRO, 2014, p. 268). O modo de habitar não está referendado, assim, simplesmente por se situar em dado lugar, mas entram em cena outras matrizes – posição na

⁴⁰ Em aspas desta vez porque seu sentido se aproxima muito mais do que se quer evocar quando utilizamos o vocábulo “sujeito” do que propriamente os fundamentos ontológicos de ser da fenomenologia heideggeriana.

estrutura social, os diversos modos de capital⁴¹, faixa etária e elementos de ordem cultural – que balizam o ser-no-mundo.

Por outro lado, como exposto, o lugar não é figura morta nesta relação, um fundo vazio, simples moldura. O lugar, espaço de produção da subjetividade, é experiência corporalizada (NUNES, 2014), ou seja, são nos lugares, a partir do corpo, da relação corpo-espaço, que as subjetividades se conformam ao evocarem, justamente, trajetividades particulares. Apenas assim se compreende em termos “mais científicos” o que Dardel assinala de maneira poética quanto ao *engajamento* da Terra no próprio ser do homem.

Gostaria de recorrer a um pequeno caso para concretizar o que se discutiu até aqui quanto à cumplicidade de ser entre sujeito e lugar. Num trabalho de campo realizado na disciplina Narrativas Cartográficas, oferecida pelo Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas da Universidade Federal da Bahia (ministrada pelo Professor Marcelo Brito), percorríamos trechos da cidade de Salvador. Eu e meu grupo nos vimos, então, em Ilha de Maré. Sem nenhuma observação *a priori* do que deveria ser buscado neste campo, era proposto que relatássemos o que nos assaltasse de acordo com nossas experiências, nossos projetos de pesquisa, nossas referências, visões de mundo etc.

Em Ilha de Maré fiz apenas uma única observação quanto às considerações geográficas que pretendi realizar neste campo, e ela caminhou justamente nesta articulação sujeito/lugar. Meu grupo ficou um pouco chocado com a vida local, pois é outra temporalidade que domina o lugar. Comentaram que não conseguiam se ver ali, que a vida devia ser difícil em termos de locomoção, monótona, talvez poucas opções do que se fazer no dia a dia etc. É claro que eles estão certos, concordo com eles. Mas aí se trata da nossa visão sobre o outro e não de perceber o outro como enxerga a si mesmo e o lugar em que vive. Então, o “é claro que estão certos” apenas está referendado por uma matriz mais ou menos particular do modo pelo qual nos relacionamos

⁴¹ “Bourdieu distingue três modos de capital: o econômico, auto evidente, diz respeito à renda monetária; o capital cultural é referente à instrução escolar; o capital social é mais complexo e podemos entendê-lo a partir do seguinte exemplo: a rede que se estabelece e une o indivíduo a um *corpus* maior cujos benefícios são oriundos dessa rede social. Formado em Direito, o filho de um renomado advogado tem mais relações sociais que podem lhe favorecer profissionalmente do que um advogado ‘comum’” (CARVALHO, 2016, p. 18).

com o mundo. Para outros sujeitos, estaríamos completamente errados; cada um percebe o espaço e se relaciona com ele de maneira particular, sedimentada na trajetória pessoal de cada um enquanto habita a Terra em seus diferentes lugares.

Teríamos que fazer uma minuciosa pesquisa com entrevistas com os moradores locais ou com quem frequenta cotidianamente o lugar, mesmo que morando nas águas de São Tomé de Paripe (bairro “limítrofe” com Ilha de Maré, ligados por via marítima), para confirmar (ou não) essa discrepante maneira de perceber e viver tal lugar para nós (eu e minha equipe) e os “nativos”.

Esta era uma tarefa grandiosa, no entanto, para as pretensões do referido trabalho de campo; mas podemos dizer que os “sinais” que recebíamos daquela gente apontavam para um contraste entre nosso olhar e a percepção do outro. De forma alguma *pareciam* entediados com o olhar distante de quem não vê o tempo passar, como poderíamos presumir a partir de nossa experiência – nós já ficamos ressabiados ao saber que precisaríamos esperar uma hora e meia para tomar o último barco para o retorno. Não era uma *expressão* de cansaço e irritação de quem precisava pegar um barco para sair da Ilha até quatro horas da tarde (o último horário para quem pretende voltar) que víamos nos demais passageiros, e “o modo como percebemos, sentimos ou vivemos, manifesta-se em nosso modo de agir” (EWALD; GONÇALVES; BRAVO, 2008, p. 763) *a partir e através de nosso corpo*. Tudo o que somos, somos com o nosso corpo. Evidenciava-se, aqui, outra temporalidade, outro modo de se comportar, perceber e viver o espaço, e nota-se que “o sentido de lugar implica o sentido da vida e, por sua vez, o sentido do tempo” (OLIVEIRA, 2014, p. 3).

Para finalizarmos essa ideia, pensemos por um instante o conceito de lugar e o lugar-sem-lugaridade em Relph (2014). A lugaridade seria a qualidade própria de lugar, seu fundamento, e, por seu turno, haveria ainda esse lugar-sem-lugaridade.

O que substancia o lugar (ou seja, sua lugaridade) se funda nos seus aspectos constitutivos: o encontro/a reunião – “um lugar ‘reúne’ ou aglutina qualidades, experiências e significados em nossa experiência imediata, e o

nome se refere ao lugar de uma reunião específica” (p. 22); espírito de lugar – “atualmente o termo ‘espírito de lugar’ foi amplamente secularizado [anteriormente designando apenas lugares ocupados por divindades cujas qualidades sobrenaturais eram evidentes no cenário] e refere-se a lugares que têm uma identidade muito forte [...]” (p. 23); raízes ou enraizamentos – “a partir da perspectiva da experiência cotidiana, lugar é muitas vezes entendido como o onde se tem nossas raízes, o que sugere uma profunda associação e pertencimento [...]” (ibidem) (aqui também se faria presente a “interioridade”, referindo-se à familiaridade de quem conhece o “lugar de dentro para fora”, segundo o autor citado).

A reunião é o cerne do lugar e de onde as demais características derivam ou podem ser construídas; aproximamo-nos, inclusive, das ideias de Lefebvre (2000) sobre a forma urbana – a simultaneidade, o encontro, a convergência do acontecer, são suas marcas.

Vimos que lugar vai além do sentido trivial de mera localização, há, pois, um nível mais complexo a ser tratado na ciência geográfica quanto ao seu conceito, e o lugar emerge em relação e dissonância de acordo com as configurações diferenciadas do seu entorno, pois são focos a reunir coisas, atividades e significados (SERPA, 2011), como já expomos. O lugar emerge, pois, enquanto trama da experiência intersubjetiva do espaço, “constituindo-se a partir das vivências cotidianas como um centro de significados onde experimentamos intensamente o que pode ser denominado de geograficidade [...]” (HOLZER, 2014, p. 282). Assim, o conceito basilar da Geografia Humanista é um centro no qual feixes de relações e objetos estão reunidos e é a partir destas relações que seu “espírito” é definido e nos é permitido criar raízes com eles, afinal, como fincar raízes no e com o vazio (ausência do encontro)? Por isso, quando a capacidade do lugar de promover a reunião é fraca ou inexistente, tem-se os lugares-sem-lugaridade.

No entanto, como lembra Relph, a relação entre lugar e lugares-sem-lugaridade não é uma mera oposição binária. Os processos que definem um lugar (com lugaridade) estão em toda parte comprometidos em uma luta contra aqueles que caminham ao seu contraponto, a ausência-de-lugaridade. Assim, “qualquer parte, não importa o quão uniforme possa ser, tem alguns elementos

de lugar. Não importa quão forte seja o espírito do lugar, este possuirá alguns aspectos de ausência-de-lugaridade compartilhados com outros lugares” (RELPH, 2014, p. 25).

E se lugar e ausência-de-lugaridade não se encontram de forma pura, podemos dizer também que determinado espaço pode ser considerado genuinamente um lugar para certo indivíduo ou grupo e como lugar-sem-lugaridade para outros. Um lugar para quem tem dor crônica não apresenta (possivelmente) a mesma qualificação e sentido frente às demais pessoas (para não falarmos das transformações e criações particulares de lugares empreendidas por nós que enfrentamos um quadro álgico crônico: lugares antes sem importância podem ganhar um novo e especial colorido).

Voltando à Ilha de Maré, era este o nosso caso, uma oposição entre nós turistas/visitantes/pesquisadores e os moradores locais.

Acredito que seja injusto, por outro lado, qualificar a Ilha de Maré para mim e para meu grupo como um lugar-sem-lugaridade tão secamente, um espaço vazio que nada evoca, que em nada nos alimenta, que em nada nos dá prazer, afinal, achamos uma gostosura o campo. Mas, como assevera o próprio Relph, não se trata de uma oposição binária, gradações existem e a lugaridade – o fundamento do lugar, a conexão simbólica do indivíduo com o espaço e com os outros, configurando o caráter de “reunião” do lugar que baliza a experiência dos agentes daquele espaço – para os habitantes da ilha, no sentido heideggeriano do termo, me pareceu ser muito mais densa do que se apresentou para nós.

Para dar concisão ao argumento quanto às íntimas relações entre sujeito e lugar, tento apresentar uma síntese do caminho empreendido.

A reunião, cerne do lugar, conforma-o (o próprio lugar) enquanto um foco a reunir coisas, atividades e significados, diferenciando-se do seu entorno. O lugar emerge, pois, como um centro no qual feixes de relações e objetos, materialidade e imaterialidade, estão interligados.

E se o ser é enquanto habita, ele o é neste feixe de relações que balizam o lugar; ser é estar situado no mundo, mais precisamente, nos lugares, enquanto *scientiente* (INGOLD, 2015), aberto à mundanidade do mundo pelas ocupações.

Neste ensejo, construímos e transformamos o espaço, instituímos lugares.

Partindo da premissa marxista de que o homem, ao transformar a natureza pelo trabalho, transforma-se a si mesmo, nota-se que este não é um fenômeno encerrado na materialidade produzida pelo trabalho, uma dimensão simbólica permeia a vida humana, e permeia os próprios lugares construídos, habitados.

Assim, os lugares aportam uma interação simbólica efetivada entre agentes que compartilham um determinado ambiente. É sobretudo aqui que reside o caráter significante da mediância, o sentido do meio para aquele que habita este ou aquele lugar. E é justamente aqui, afeito a essa esfera simbólica de forma alguma apartada da materialidade e das ocupações do mundo vivido, que o lugar delinea o “ser” do homem, ou, como assevera a Psicologia Ambiental, se impõe (o lugar) como mais um elemento a dialogar com a identidade do sujeito. Em outras palavras, para retomar uma frase de nossa introdução, *o lugar diz respeito ao que o ser é*. O lugar é a manifestação ôntica de um fundamento ontológico da realidade humana, o mundo. Não causa surpresa, portanto, que seja co-partícipe na fundamentação do ser do homem. Ser não se institui somente num mundo, está incrustado em e transcorrendo lugares. O lugar diz respeito ao que o ser é porque ser também é lugar, sentido que se nota no “aí” da estrutura do *Dasein* – ser-aí. O aí não indica somente que estamos “aí” num mundo abstrato, mas num mundo concreto, prático, que tem sua razão de ser pelos lugares; aqui o próprio Heidegger nos auxilia nesse direcionamento quando assevera que os lugares dão sentido ao espaço, os lugares espacializam o espaço. Ou seja, os lugares dão a essência do espaço, do mundo, enquanto, por outro lado, os lugares só podem advir porque existe mundo.

A ontologia que fundamenta o ser do homem precisamente porque este habita a terra só adquire primazia para a existência na medida em que este mundo se apresenta particularizado como lugar. E o ser do *Dasein* assim alcançado não é mais um ser em geral, um ser formal, um ser mais ou menos abstrato, mas, precisamente, um ser que é sujeito, encarnado, com gostos, valores, preferências, desejos, um ser-sujeito que é conformado enquanto

habita a terra em sua contínua experiência de mundo encarnada nos diferentes lugares entre os quais se desenrola a vida dos indivíduos. É justamente a partir daí que tais gostos, desejos etc., se solidificam (ou perecem) e nos permite falar de cumplicidade de ser entre sujeito e lugar – lembrando, como prerrogativa ontológica, que tal possibilidade de ser apenas se edifica porque, na essência do *Dasein*, como vimos, está o mundo.

Durante o processo de escrita deste material lembrei-me de outra situação enquanto pesquisava o samba de roda como elemento cultural-identitário e articulador regional no Recôncavo baiano; numa pequena cidade desta região (Conceição do Almeida), conversava com a dona de uma pousada e, no exato tempo em que eu pensava como deveria ser tediosamente angustiante morar naquele lugarejo quase sem nada (aos olhos de quem nasceu na capital), ela verbalizava que era uma loucura, um despropósito, um império, alguém querer morar em uma cidade como Salvador. Cada corpo aparece aqui como o pivô de um mundo específico, de um lugar específico em que mantemos relações completamente diferenciadas em suas referencialidades enquanto ser-no-mundo e, ao mesmo tempo em que, se não construímos lugares num sentido estrito, visto ser uma ação coletiva, dotamos os lugares com um significado particular, estes, em seu fundamento social, se apresentam como mais um fator a incidir e a dialogar com a identidade do Eu na medida em que habitamos a Terra. Esta, enquanto circunstância, como frisado, se mantém como engajamento no ser em suas trajetividades particulares sempre operantes entre sujeito e lugar.

As trajetividades, porém, não são operações singulares de um sujeito para com seu ambiente, seu sustentáculo é, na realidade, intersubjetivo. Minha “visão” de Conceição do Almeida não diz respeito somente a mim, nem à moradora, única e exclusivamente a ela. Nossas relações no mundo são, antes, mediadas socialmente – quanto mais nos afastamos da realidade intersubjetiva, mais distantes estamos do mundo da vida cotidiana, visto este não ser o mundo privado, senão o mundo de nossa experiência comum (SCHÜTZ; LUCKMANN, 2009). A intersubjetividade é a marca do mundo da vida cotidiana.

As considerações de Shütz e Luckmann acabam reforçando o debate, falando, nos termos de Heidegger, acerca da mundanidade do mundo. Segundo os primeiros autores, o mundo da vida cotidiana emerge como realidade primária porque é o mundo de meus atos corpóreos vivos, nos delinea tarefas das quais traçamos nossos planos e, mediante minhas práticas, me insiro na realidade cotidiana e a modifico (SCHÜTZ; LUCKMANN, 2009). Trata-se da realidade fundamental e iminente do homem, o âmbito da própria geograficidade, podemos afirmar.

Acreditamos que a geograficidade – os modos de relacionamento do homem com a terra – é consubstanciada a partir de estruturas sociais, temporais, espaciais e biográficas. Vamos investigar agora tais horizontes, se bem que nem sempre seguindo o raciocínio de Schütz e Luckmann, enveredando-nos para outras problemáticas.

Sabidamente, a relação do homem para com seus ambientes possui um denominador social. Berque ilustra, por exemplo, como a sociedade oriental se distingue da ocidental tomando o conceito de paisagem como base. A nossa sociedade ocidental perspectiva a paisagem numa exterioridade da relação sujeito-objeto calcada por nosso olhar. Traz, em seu bojo, uma espécie de domínio do espaço visto do exterior.

No contraponto oriental, denominado por Berque de “paisagem à chinesa”, a paisagem é sempre mais que um aspecto formal, externo, do ambiente. A paisagem, aqui, não se desvincula da religião e da moral. Assim, uma maior “integração” (pelo menos no nível da percepção) baliza, pois, a relação das sociedades orientais com o ambiente do que no ocidente (dissemos à nível perceptual porque homem e espaço, como vimos, estão integrados numa mesma estrutura ontológica).

Outros matizes, porém, ainda vêm a nuançar a estrutura social do mundo da vida. A distinção ocidente/oriente, apesar de incorrer em maneiras diferenciadas de viver e perceber o espaço, é bastante genérica e pretendemos afunilar a análise.

Na experiência geográfica do espaço estamos a todo o tempo lidando, além de nossas ocupações, com os outros; na verdade, em nossas ocupações

já lidamos com os outros. Este é o cerne da estrutura social do mundo da vida para Schütz e Luckmann, conformado pelo crivo da intersubjetividade.

Vimos como as relações sociais – no bojo das interações homem/ambiente – aportam uma interação simbólica e, em tal ensejo, balizam a conformação identitária, existencial, dos próprios sujeitos. As relações “tu” “nós”, e “eles⁴²” se mediatizam em determinados lugares, compõem o quadro de nossa trama cotidiana. Daqui se desnuda os horizontes espaciais do mundo da vida.

Vamos saindo de construções mais abstratas – ocidente/oriente – e nos aproximamos de nosso mundo habitual, ainda que encarne tais generalidades, como ocidente/oriente, ser brasileiro ou norte americano, nordestino ou gaúcho. E tal “encarnação”, na realidade, só é germinada a partir das relações tecidas no mundo da vida, na esfera do cotidiano, do contato compartilhado, do mundo intersubjetivo.

Os trabalhos de Geografia Regional, por exemplo, que têm como crivo analítico também a dimensão simbólica (HAESBAERT, 1997; VAZ, 2016; CARVALHO; SILVA; SERPA, 2015), revelam como essas identidades se conformam a partir das práticas cotidianas, no seio, podemos dizer, da geograficidade (mesmo que, muitas vezes, cargas ideológicas apartadas da dimensão do vivido, ou o condicionando, se assomem na identidade dos grupos sociais). O horizonte espacial – o qual, em nossa teorização particular (para além de Schütz e Luckmann), igualamos à geograficidade – ancora, pois, as possibilidades de interação social, simbólica, entre os sujeitos, entre grupos, destes com o próprio espaço ao se constituírem as trajetividades apontadas por Berque. É neste sentido, pois, que reiteramos o “espaço” (mais precisamente enquanto lugar[es]) como um constituinte da identidade do Eu.

Mas a mútua constituição entre sujeito e lugar amalgamada por mediâncias e trajeções particulares apresentadas pela Geografia Humanista

⁴² O primeiro e o segundo tendem a se fundir, trata-se do mundo em que compartilhamos o tempo e o espaço com os outros, nos contatos diretos tecidos no mundo da vida, às vezes especificados para com um ou outro sujeito (orientação tu), outras vezes saindo da esfera individualizada. Já na orientação-para-eles não há uma experimentação imediata de nossos contemporâneos, o mundo público se amplia em demasia e atuamos pelas tipificações (por exemplo, meu comportamento para com um oficial de justiça desconhecido se pauta a partir de “modelos de conduta” que se deve ter junto a tal funcionário), predominando o anonimato.

diferem em escala dos lugares citados por minhas entrevistadas. Quando Berque trata da mediância, por exemplo, não se refere a uma quadra, uma sala de aula, uma praia. A cumplicidade poética entre sujeito e lugar ascenderia, antes, a outras escalas (quando a trajeção se efetiva): um bairro, uma cidade, uma região, um país e até ocidente ou oriente.

Outros trabalhos na Geografia mostram como apropriações do espaço – fecundando territórios – estabelecem relações identitárias internas ao grupo numa relação recíproca entre o espaço e a própria coletividade. O trabalho de Benhur da Costa é um exemplo.

O autor analisa os territórios da comunidade LGBT, melhor dizendo, microterritórios; *micro* porque o território, no caso estudado, não se apresenta num formato mais rígido (como a territorialidade produtiva de uma empresa, digamos, nem devidamente cristalizado como o de uma comunidade quilombola), mas se refere ao aqui e ao agora, apresenta-se como fluido, construído na cotidianidade da vida na escala local.

De acordo com o Costa (2007), uma “coletividade cultural” se estabelece pela identificação entre os indivíduos no compartilhamento de determinados sistemas simbólicos, compactuando identidades, comportamentos etc., como ocorre dentre os sujeitos de pesquisa do seu doutoramento; nesta linha, o antropólogo Clifford Geertz (2008) já alertara que a cultura necessita de um “território” em seu fundamento.

Tomando como válido o pressuposto de Butler (2010) de que o gênero é performativamente construído, ou seja, de que é no âmbito da prática que tais noções (homem, mulher, gay, lésbica) são dotadas de sentido – sem desprezar a sociedade e a cultura que matizam os entendimentos do que são estes termos – podemos interpretar a ideia de Geertz no parágrafo anterior, para o caso de Costa, como sendo, ao menos em parte, no e através dos territórios assim construídos que o caráter performativo do gênero também vai se construindo junto à própria comunidade LGBT.

Ao participar destes territórios, que evocam outras representações sociais (de que não são uma anomalia, por exemplo), que balizam outros padrões identitários, que implicam em determinadas formas de “ser”, o próprio gênero enquanto um fazer-se, no seu caráter performativo, guarda um componente

espacial em sua constituição. Os territórios homoeróticos – bares, praças públicas, boates etc. – são, no presente caso, o crivo de uma dialética co-constituente entre ser e espaço.

Não se quer dizer, entretanto, que se “aprendeu” a ser homossexual nestes territórios, que não o seriam sem estas experiências particulares de determinados espaços. Apenas quer-se frisar, com tal argumentação, que nestes territórios uma identidade é conformada pelo grupo em questão, baliza o comportamento, os valores, o próprio “ser” destes sujeitos.

Essa discussão se aproxima dos lugares de nossas entrevistadas, não mais uma cidade, uma região etc. Lugares “mais concretos” são agora realçados; tais lugares que, a exemplo do fazer-se do gênero (implicando, igualmente, num criar-se e recriar-se subjetivo do sujeito), podem resultar numa remodelação subjetiva daqueles que padecem das dores crônicas.

A comparação, entretanto, dos lugares cunhados por nós portadores de uma dor sem fim e o grupo por Benhur da Costa estudado não pode ser feita sem pensarmos em algumas particularidades que tornam os seus respectivos “lugares” diferenciados; diferenciados no sentido desta relação que se estabelece entre o sujeito e o lugar, afinal, o autor citado fala em território enquanto nós trabalhamos com lugar.

A mútua constituição apontada entre o território e o fazer-se do gênero só existe porque há um grupo que se apropria daquele espaço, uma “cultura” dominante que ali impõe seus conteúdos simbólicos, afetivos, identitários. Crava uma alteridade, baliza e realça a diferença (SERPA, 2017), fundamenta uma particularidade atinente, como argumentamos, às relações co-constitutivas entre ser e espaço.

Já os lugares cunhados dentre os que padecem com um quadro alérgico crônico não possuem essa dimensão coletiva, de onde se instaura a própria mediância. Neste sentido, como pensar numa remodelação subjetiva na relação que se estabelece entre os sujeitos e seus lugares?

Os estruturantes temporais e biográficos nos ajudam a enquadrar essa questão.

Além da presença de um tempo natural, dia e noite, mudanças de estação etc., nosso mundo se presentifica num tempo histórico. As experiências de

vida, de mundo, eram diferentes, pois, em 1800 e em nossa era globalizada; o tempo histórico – que é também social, intersubjetivo – nos impõe situações, nos lega ocupações, baliza nossas relações interpessoais.

Há uma profunda articulação, portanto, entre o horizonte biográfico e o temporal, um imiscuir entre a subjetividade e a temporalidade.

Neste contexto, nossas experiências de mundo, da vida – temporal e espacialmente situadas – se acumulam, compõem um “acervo de conhecimento” segundo Schütz e Luckmann (2009), balizam nosso quadro de atuação às ocupações.

No curso da vida, particularidades podem advir e marcam a biografia do indivíduo. Destacamos, aqui, a eclosão da dor no horizonte biográfico e realçamos sua articulação junto ao ordenamento temporal com ênfase em seu aspecto fundamentalmente subjetivo, pois a doença emerge num “tempo particular” para cada sujeito. E tal tempo de ruptura, da cronicidade da dor, está atrelado à própria história do sujeito.

Esse assunto será retomado no próximo capítulo quando discutirmos o corpo e o espaço na cotidianidade da dor e foi apenas apresentado neste momento para elucidar a relação sujeito-lugar para quem encarna a dor crônica.

Já incrustada na cronicidade, a dor destroça as experiências acumuladas. Schütz e Luckmann assinalam como, no mundo pragmático da vida cotidiana, as experiências consolidadas atuam como um pano de fundo, um alicerce, ao surgimento de novos acontecimentos, fatos, situações. O conhecimento adquirido é utilizado para iluminar o desconhecido, o que ainda não está internalizado pelo sujeito, o que ainda não compõe seu acervo de conhecimento e que ainda não integra sua experiência de vida.

Para quem tem dor crônica, por conta das presentes limitações, as experiências precisam ser reconstruídas. Se nas condições normais do funcionamento corporal as experiências anteriores balizam as novas, para as nossas entrevistadas as experiências pretéritas aparecem não como o estruturante de um novo conhecimento, mas como aquilo que se deve evitar, como experiências das quais não se pode mais lançar mão.

Esse assunto será retomado no próximo capítulo – quando discutirmos o corpo e o espaço na cotidianidade da dor – e foi apresentado neste momento para elucidar a relação sujeito-lugar para quem encarna a dor crônica.

Diante das impossibilidades do corpo, vimos como o espaço social se retrai. Por isso que Zefrino Rocha (2011), como comentamos em nossa introdução, aponta, para estes sujeitos, a necessidade de se trilhar novas experiências, outras maneiras de ser no mundo.

Os lugares podem vir a se constituir neste centro no qual novas experiências de mundo emergem. Os espaços vividos cunhados na condição da dor crônica representam um bem-estar físico e emocional, ou ao menos indicam a possibilidade de ocorrência. As limitações corporais tendem a se dissipar ou atenuar-se: são espaços nos quais nos sentimos bem, onde impera a liberdade – palavra que muitos de nós, infelizmente, desconhecem, presos a um corpo incapacitante – de ser e estar no espaço; na esteira destas dinâmicas, nos deparamos com o vislumbre de tecermos a vida e não somente sermos conduzidos passivamente pela dor, uma luz de desejo se concretiza nos e pelos lugares.

Se não há um componente simbólico auferido pelas interações intersubjetivas (conformando, muitas vezes, “grupos” sociais) nas relações estabelecidas entre o sujeito e o lugar para os agentes desta pesquisa – elemento central na dialética co-constitutiva entre os polos anunciados –, a matriz subjetiva do ser se (re)funda (nesta relação sujeito-lugar) porque incide no horizonte biográfico. Passa a compor o novo quadro de experiências deste indivíduo e são das práticas que a própria subjetividade ganha corpo, como podemos inferir seja através da Psicologia Ambiental, da Psicologia Cultural e mesmo da Psicanálise. É, pois, este possível reemergir subjetivo – de uma subjetividade destroçada – na aliança sujeito-espaço que coloca o vivido num lugar central para o debate da saúde/doença.

A dificuldade de se pensar teoricamente essas questões possui como contrapeso a facilidade de encontrarmos exemplos empíricos que corroborem a esta aliança sujeito-lugar não apenas na escala de uma identidade nacional ou regional, da territorialização de uma dada cultura etc., mas que façam referências aos lugares concretos de nossa vida cotidiana.

Colin Ellard (2016) segue numa empolgante exploração desses temas em sua obra (tomando o título original do inglês) belamente denominada *Lugares do Coração: A Psicogeografia da Vida Cotidiana*. O autor analisa, pois, a atuação do “espaço” como um elemento que incide, sobremaneira, na subjetividade humana – o que seria uma definição da própria Psicogeografia.

Se alguns de seus exemplos podem sofrer questionamentos por serem um tanto genéricos, como ao afirmar que quase todos nós, ao experimentarmos um espaço construído cotidianamente, teríamos ao menos uma vaga sensação de que o modo como estão desenhados estes entornos influem em nossos pensamentos e ações, outros casos são mais categóricos.

O autor se volta ao comportamento dos turistas em visita à Basílica de Roma. No interior do monumento, os visitantes “cediam os joelhos”, os dobravam. Para Ellard, tal ação corporal se justifica porque a estrutura arquitetônica foi concebida, justamente, para alterar os sentimentos das pessoas e “levá-las a reavaliar sua relação com o universo divino, para apaziguar seus temores com a promessa de uma vida após a morte e com a esperança de influir em seu comportamento muito depois de ter abandonado o lugar” (ELLARD, 2016, p. 14-15; tradução nossa⁴³). O gigantismo arquitetônico faz sobressaltar a nossa pequenez diante do universo de Deus e o lugar, aqui, modifica (ou pode modificar) o “ser”, o sujeito.

Na mesma linha, tem-se a evocação de autoridade que os prédios da justiça e da polícia remontam, alojando quem ali adentra num sentimento de obediência. No âmbito da Psicologia Comportamental, estudos sugerem que “a forma de tais espaços não só afeta como nos sentimos, senão que, ademais, influi em nossas atitudes e em nosso comportamento, pois nos faz mais obedientes e nos predispõe a aceitar uma vontade superior mais poderosa” (ibidem; tradução nossa⁴⁴).

Os exemplos pululam, a estrutura organizativa dos supermercados que nos faz comprar o que não queremos, ruas escuras e desertas que nos

⁴³ “[...] instarlas a reevaluar su relación con el universo divino, para apaciguar sus temores con la promesa de una vida tras la muerte e con la esperanza de influir en su comportamiento mucho después de haber abandonado el lugar” (ELLARD, 2018, p. 14-15).

⁴⁴ “[...] La forma de tales espacios no solo afecta a cómo nos sentimos, sino que, además, influye en nuestras actitudes y en nuestro comportamiento, pues nos hace más obedientes y nos predispone a aceptar una voluntad superior más poderosa” (ELLARD, 2018, p. 15)

impingem medo, outros espaços que nos invadem e nos transportam a sentimentos ruins (como o monumento do holocausto, apresenta o autor) etc.

Ainda assim, talvez, o leitor não tenha se convencido de todo desta relação sujeito-lugar. Por isso, um último exemplo intimamente associado ao nosso debate envolvendo o tema da saúde no qual já se desvela o apelo dos lugares nos processos de saúde/doença.

Recorremos a um clássico para ilustrar este ponto, citado por Breton em sua *Antropologia da Dor* e também por Ellard. Ambos mostram casos de pacientes que, do hospital, têm vista para a rua (em especial para um jardim ou algo do tipo), se recuperam mais rapidamente e com menos complicações daqueles que, da paisagem, apenas veem um muro. Helena Nogueira (2007), num trabalho de Geografia da Saúde, mostra, de maneira similar, como a recuperação física de um bairro – pintando seus muros com grafites, empreendendo pequenas reformas de infraestrutura (nada visceralmente voltado à ordem médica) – melhorou os índices de saúde do lugar.

De nosso lado, de acordo com a especificidade de nossa temática, não estamos estritamente preocupados com a materialidade do ambiente como relatam as pesquisas citadas acima, mas com a própria relação estabelecida nestes lugares (e aqui a materialidade é em si indelével) que permitem e recapturam o desejo pela vida a ser vivida, propiciam a reconstrução de um enlace do sujeito para com o mundo.

No presente capítulo tentamos mostrar como ocorre essa articulação sujeito-lugar. Concordando com Pickles, Holzer (2015) nota algumas dificuldades da Geografia Humanista em deslindar os ensinamentos de Husserl e Heidegger na proposição das pesquisas geográficas, remetendo-se, nós geógrafos, ao aporte “mais acessível de Schütz, o que levou a geografia humanista, muitas vezes, a se referir à fenomenologia como uma atitude, quando o correto seria referir-se a uma filosofia que pode prover uma disciplina de uma nova ontologia” (HOLZER, 2015, p. 299).

Partimos justamente do primado ontológico heideggeriano para compreender o *Dasein*, o ser-no-mundo, ou seja, o ser do homem enquanto habita a Terra. Propomo-nos, efetivamente, alcançar as bases dessa ontologia – daí a centralidade que Heidegger adquire na presente tese. Vimos, porém,

que a relação do ser com o mundo tal qual tecida pelo filósofo supracitado *necessita* de um aprofundamento, requer-se o estabelecimento de *qualidades*. Como declara Merleau-Ponty (1990, p. 175), Heidegger (e também Scheler) opõe(m) o ontológico ao ôntico, quando o mais proveitoso seria, antes, “indicar as relações secretas entre os dois tipos de pesquisa”. Neste ponto, as considerações de Schütz e Luckmann foram preciosas.

Passamos pela trajeção/mediância para entender a cumplicidade poética que impera entre sujeito e lugar, entre o homem e a terra – o fundamento da geograficidade; chegamos, porém, num nível mais elementar desta relação e, também aqui, o espaço – ou melhor, os lugares daqueles que enfrentam a cronicidade da dor crônica – é (são) um elemento de báscula da própria dimensão subjetiva do sujeito.

Há aí uma questão escalar que já percorremos, mas devemos encará-la uma vez mais.

A conexão inextricável entre sujeito e lugar da qual falam Berdoulay e Entrikin (2014), mote de sua mútua constituição, está fundamentada em outras escalas espaciais – não seria um “micro-local” como uma quadra, uma rua etc. – que propiciam uma interação simbólica de uma coletividade junto ao espaço. Nestes casos, a geograficidade baliza a própria dimensão subjetiva do ser.

A título de comparação, o pertencimento a uma comunidade quilombola, a um assentamento rural, a um grupo étnico de migrantes (em geral, territorializados em determinadas áreas das cidades), dentre outras infinidades de exemplos, fundamentam a subjetividade de seus coparticipes nesta relação ser-espaço.

Os lugares da dor crônica, por outro lado, não dominam a dimensão subjetiva dos sujeitos.

Porém, na subjetividade se fazem importantes (os lugares) porque ancoram novas experiências, transformam o ordenamento biográfico do indivíduo, abrem as portas para novas situações de vida, provocam uma reabertura da existência enquanto ser-no-mundo. Como lembra Ingold (2015), tudo se define por suas relações: somos fazendo-se (e transformando-se) à medida que mantemos relações com o mundo. É neste conjunto que ressaltamos o apelo dos lugares.

Nos capítulos subsequentes (o cinco, o sétimo e o oitavo) teceremos uma discussão mais aprofundada sobre estas problemáticas e veremos, doravante, como, da angústia, amalgamada por uma falta, os lugares recuperam o sujeito como ser-no-mundo e não deixam o ser à deriva em um mundo que não lhe diz respeito.

Em nosso próximo capítulo vamos perpassar por outras questões, analisando as relações que se estabelecem entre o corpo e o espaço. Procuramos discutir, pois, a espacialidade do corpo enquanto ser-no-mundo na cotidianidade da dor.

Capítulo IV – O corpo e o espaço na cotidianidade da dor

*Eu vou seguindo na luta
Com problemas normais
Olhando pra lá e pra cá na imensidão...
(Os Paralamas do Sucesso, Ponto de vista)*

Buscamos neste capítulo expor a relação do corpo com o espaço a partir de uma reflexão sobre os que apresentam o problema da dor crônica. Para tanto, é necessário explicitar a relação geral estabelecida entre corpo e espaço, a espacialidade primária do corpo no mundo, para depois pensarmos na especificidade acarretada pela dor.

Apontamentos para o desenvolvimento de tal temática foram feitos em nosso último capítulo e tentamos agora aprofundar algumas questões seguindo, sobretudo, o pensamento de Merleau-Ponty. Por outro lado, para a realização desta tarefa, algumas recapitulações acerca da relação sujeito-mundo-lugar terão de ser empreendidas, afinal, como vimos, tratar do corpo é também falar de ser e de mundo.

Apesar de críticas a Heidegger, Ingold (2015) edifica algumas de suas ideias a partir das considerações do filósofo alemão. Ingold recupera, pois, a premissa heideggeriana de que apenas se formos capazes de habitar é que construímos. Construir para o antropólogo adquire o sentido de se trabalhar com os diversos materiais à mão dentro do mundo circundante de acordo com as pluralidades das atividades cotidianas.

A pretensão de Ingold (2015, p. 35) é realçar que a maneira pela qual os seres humanos constroem “surgem dentro da corrente das atividades na qual estão envolvidas, nos contextos relacionais específicos dos seus compromissos práticos com seus arredores” – e voltamos à dialética sujeito-lugar (ou ambiente, como prefere Ingold), ao menos no que tange à espacialidade do corpo em movimento nas ocupações.

Esta argumentação nos permite compreender como o “corpo vivo está, primordial e irrevogavelmente, costurado no tecido do mundo” (p. 38) e uma

abertura, para atuação no mundo, configura o ser do homem. É dentro desta perspectiva uma das críticas de Ingold a Heidegger, pois o referido autor entende que o caminho, e não o lugar, é a condição primordial do ser, ou melhor, do tornar-se – “ser, eu diria agora, não é estar *em* um lugar, mas *ao longo* de caminhos” (ibidem). Ser não seria ser-aí, mas ser-*por*-aí na abertura de trilhas, caminhos.

Ingold deixa escapar, no entanto, que o próprio lugar “dá espaço”, abre caminhos, não está centrado e encerrado nos seus limites materiais e formais – vimos, antes, que sua característica é, propriamente, a de uma abertura.

Feita essa retificação, concorda-se com o autor que falar de ser é, na verdade, tratar de um vir-a-ser, de um tornar-se ao longo de caminhos nos quais trilhamos a vida nesta relação que estabelecemos com nossos “arredores”, com nosso “ambiente”. Preferimos falar, com nossos lugares.

Marcelo Brito (2016) ao elaborar o conceito de corpo-lugar⁴⁵ em sua tese defendida no Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas, parte do princípio de que cada corpo, cada ator e atriz, são um mapa em construção. Creio que possamos estender sua assertiva: todos nós estamos constantemente nos recriando em contato com lugares neste vir-a-ser; a trajetória de uma existência nada mais é do que a experiência de eles temporais se coadunando em trajetórias de vida no(s) lugar(es), nos diz Chaveiro (2014). “Dessa maneira, a própria vida vincula-se ao mundo [...]. Nesse pleito, a existência é mais que realidade, é também o possível, o sonhado, o inventado” (CHAVEIRO, 2014, p.274-275). É a virtualidade do devir, inclusive para quem tem dor crônica – “eu nutro hoje a esperança de que quando isso terminar [seu doutoramento], minhas dores vão diminuir muito; porque é um momento de tensão muito grande, de muita cobrança, muitas cobranças, de muitas partes, sobretudo de mim mesma” (Laís).

Vimos no capítulo anterior como o corpo é o sustentáculo elementar da própria vida e, neste sentido, é quem propicia a abertura ao mundo. Realçamos até esse “papel” do corpo ao comentarmos que, nos casos de dores

⁴⁵ “[...] chamo de *corpo-lugar*: um corpo (um ser) disposto a viver e se relacionar com o outro e com o mundo constituindo assim um repertório, um vocabulário de sensações e estados ao longo da vida que ele, o artista, poderá solicitar quando necessário for” (BRITO, 2016, p. 62-63).

generalizadas e incapacitantes, tal abertura se esvai na retração do espaço social e o congelar do tempo – um eterno presente numa mesmice eterna – se assemelha à definição da morte.

Dissemos, entretanto, que tal fechamento do ser reside no aspecto ôntico da existência, porque a abertura de ser – o primado ontológico do ser-no-mundo – ainda se faz presente. Como lembra Merleau-Ponty (1999, p. 228), “mesmo cortado do circuito da existência, o corpo nunca se curva inteiramente sobre si mesmo” – ainda que me reitere na experiência dolorosa de meu corpo e na solidão de minha casa – “não chego a suprimir toda referência de minha vida a um mundo, a cada instante alguma intenção brota novamente de mim, mesmo que seja em direção aos objetos que me circundam e caem sob meus olhos”. Nesta perspectiva, “nunca me torno inteiramente uma coisa no mundo, falta-me sempre a plenitude da existência como coisa, minha própria substância foge de mim pelo interior e alguma intenção sempre se esboça” (ibidem). Esse arco intencional tantas vezes frisado pelo autor baliza a existência, é o crivo de nossa abertura ao mundo, e mesmo nos estados avançados de melancolia⁴⁶, depressão e das dores, não está inteiramente perdido.

Ao longo de nossa análise evidenciamos a relação primordial que se estabelece entre o ser e o espaço, entre o sujeito e o lugar, e a dimensão corporal desta relação efetivada do ser enquanto ser-no-mundo. Vamos aprofundar o olhar agora quanto à espacialidade do corpo em sua atuação no mundo para fincarmos, num segundo momento, os modos de relacionamento do corpo com o espaço para quem tem dor crônica.

Iremos partir de nossa última citação de Merleau-Ponty acerca do corpo: nunca uma coisa, um objeto no meio do mundo.

“Se meu braço está posto sobre a mesa, eu nunca pensaria em dizer que ele está ao lado do cinzeiro do mesmo modo que o cinzeiro está ao lado do telefone” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 143). Nos termos de Heidegger (2005), cinzeiro, mesa e telefone são entes intramundanos, ou seja, entes

⁴⁶ “[...] os estados melancólicos mais avançados, em que o doente se instala na morte e ali coloca, por assim dizer, a sua casa, para fazê-lo utilizam ainda as estruturas do ser no mundo e tomam-lhe de empréstimo aquilo que é preciso de ser para negá-lo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 393).

“simplesmente dados” no bojo do mundo. Em outras palavras, tais objetos à ocupação não têm mundo, ocorrem aí, pura e simplesmente – é a presença, ser dotado de mundo, nas referencialidades da ocupação, que constrói, presentifica um mundo circundante em suas relações com os outros e com os objetos. Neste encaixe se entende a argumentação de Merleau-Ponty (1999, p. 143) ao afirmar que “o contorno de meu corpo”, ou as minhas atividades corporais, “é [são] uma fronteira que as relações de espaço ordinárias não transpõem. Isso ocorre porque suas partes [de nosso corpo] se relacionam umas às outras de uma maneira original: elas não estão desdobradas umas ao lado das outras, mas envolvidas umas nas outras”.

Tal “maneira original” é o próprio arco intencional que nos liga ao mundo em nossa existência. As “partes de nosso corpo” não são aqui elegidas à ação por uma atividade racionalizada que predetermina a ação e os órgãos do sentido responsáveis tanto à ação quanto à percepção, o que, neste ensejo, faria retornar o corpo à condição de objeto (devidamente, um objeto da consciência).

Como lembra o filósofo, mover o corpo é “visar as coisas através dele, é deixá-lo corresponder à sua solicitação, que se exerce sobre ele sem nenhuma representação” (p. 193). Quando me dirijo à garrafa em cima de minha mesa para matar a sede, não me represento a distância objetiva entre meu corpo e a garrafa, e da posição da garrafa sobre a mesa. Igualmente, não concebo os movimentos de meu corpo, particularmente os de em minha mão, para alcançar o objeto necessário.

“Para que possamos mover nosso corpo em direção a um objeto, primeiramente é preciso que o objeto exista para ele [para nosso corpo], é preciso então que nosso corpo não pertença à região do ‘em si’” (ibidem) – comparável ao ente intramundano, neste caso, objeto da consciência. É preciso que possamos, como expõe Heidegger (2005), distender as distâncias e fixar direções durante nossa lida com os objetos à mão dentro do mundo. Assim, a espacialidade do corpo não é, como a dos objetos, “uma *espacialidade de posição*, mas uma *espacialidade de situação* [...]” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 146). Em outros termos,

A palavra “aqui”, aplicada ao meu corpo, não designa uma posição determinada pela relação a outras posições ou pela relação a coordenadas exteriores, mas designa a instalação das primeiras coordenadas, a ancoragem do corpo ativo em um objeto, a situação do corpo em face de suas tarefas (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 146).

Daqui se compreende, por fim, porque o corpo não é um servo da consciência, como esta não controla pura e simplesmente a própria motricidade a transportar o corpo ao ponto do espaço que nós previamente nos representaríamos.

A *Fenomenologia da Percepção* é, em grande parte, construída em cima de casos patológicos que desnudam as relações entre percepção, ação, corpo e espaço. Devemos, pois, um olhar aos casos apresentados por Merleau-Ponty na construção de seu argumento.

Ser corpo é estar atado a um certo mundo, mas não preso a ele no sentido de que estímulos do ambiente conformariam nossas percepções e ações, uma atuação exterior biofísica – essencialmente mecânica – das qualidades externas sobre nosso cérebro e/ou aparelhos sensórios. Por outro lado, não são as representações da consciência apartada do mundo o que me possibilita os atos de percepção e de ação, como ilustramos.

Se, em algumas doenças, os pacientes sentem o “espaço” de seu braço como “estranho”, sentindo o espaço corporal, por exemplo, como enorme ou diminuto a despeito do testemunho dos sentidos, “é porque existe uma presença e uma extensão afetivas das quais a espacialidade objetiva não é condição suficiente” (p. 205), em outros casos, nem mesmo necessária (como ocorre nas condições dos membros fantasmas). A espacialidade do corpo é, pois, “o desdobramento de seu ser de corpo, a maneira pela qual ele se realiza como corpo” (ibidem).

Para além das determinações fisiológicas do organismo, Merleau-Ponty (1999, p. 119) aponta para pacientes que, já próximos da cegueira, não mudam seu “mundo”: “nós os vemos chocar-se a objetos em todas as partes, mas eles não têm consciência de não ter mais qualidades visuais e a estrutura de sua conduta não se altera” – revelando que não se pode compreender o *modus operandi* da percepção meramente pelos aparelhos sensoriais *per se*, enquanto causa. Outros doentes, em oposição, perdem seu mundo a partir do momento

em que os conteúdos se esquivam (quando os componentes biofísicos começam a perecer) e renunciam à vida antes que ela tenha, de fato, se tornado completamente inviável – a abertura ao mundo é saturada antes mesmo de se perder o conteúdo sensorial. Neste sentido, a estrutura do comportamento deve ser vista “como um fenômeno vivo e aberto, que possui intenções e significações e não exclusivamente como sendo resultado de uma cadeia linear de relações, sejam elas de natureza puramente fisiológicas ou ambientais” (FALABRETTI, 2008, p. 154).

E mais uma vez se nota a “consistência” de nosso mundo, relativamente independente dos estímulos, proibindo-nos de tratar o ser no mundo como uma soma de reflexos. Merleau-Ponty segue refutando tanto as determinações mecânicas da Psicologia empirista na relação de causa e efeito entre o objeto (mundo) e o sujeito (consciência perceptiva), quanto do idealismo da Psicologia intelectualista a postular uma atividade racionalista que sobrevoa o mundo e então vê as relações se desdobrarem diante de si, e não desdobrá-las *junto a si*, ao próprio corpo.

Vamos tentar arrematar a questão da espacialidade do corpo – emergente no contexto referencial de relações a um mundo já posto e sempre presente nos compromissos práticos de sua abertura enquanto ser-no-mundo – a partir dos exemplos mais brilhantes trazidos por Merleau-Ponty. Novamente, parte-se dos casos patológicos.

No movimento do corpo vê-se como habitamos o espaço e o tempo. No movimento não nos contentamos em submeter-nos ao espaço e ao tempo, antes, nosso corpo os assume ativamente no contexto das situações vividas. Não se deve nem dizer que “nosso corpo está *no* espaço nem tampouco que ele está *no* tempo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 193). “Eu sou no espaço e no tempo, meu corpo aplica-se a eles e os abarca” (p. 194).

Vejamos essa forma de ser no espaço e no tempo propiciada pelo corpo.

O autor recorre a casos de pacientes cerebelosos (lesão no cerebelo atingindo o encéfalo responsável pela manutenção do equilíbrio e dos movimentos voluntários, resultando em alterações no controle motor) e os que apresentam, na linguagem da psiquiatria clássica, a cegueira psíquica (os indivíduos com esta enfermidade percebem os objetos e as dimensões

espaciais, mas veem o tamanho dos objetos e as relações entre altura, profundidade e largura de maneira distorcida). Em ambos os casos uma distinção marca a percepção e o movimento entre uma ação concreta – surgida e situada nas referencialidades das ocupações – e uma ação virtual, abstrata – desencadeada não pelas citadas tarefas, pelo ato de ter que fazer ou empreender alguma coisa, mas por simples apelo verbal (uma “imitação” de um movimento).

A distinção é notada na naturalidade ou na artificialidade dos movimentos quanto aos atos de tocar, pegar, ou mostrar, apontar. Por conta da doença, esses pacientes não conseguem afirmar qual parte de seu corpo é estimulada por um toque de seu médico, faltaria a ele um poder de designação e de percepção; mas, em contraposição, quando é um mosquito quem o atinge, a mão é certa no ponto picado. De maneira similar, não conseguem realizar o movimento de um círculo hipotético no ar com sua mão, salvo aplicando alguns subterfúgios. De início, balançam todo o corpo até “encontrar” o membro requerido à tarefa – a mão: eis aqui a minha mão, a encontrei. O balançar do corpo serve para localizar, igualmente, a cabeça, sua referência de “alto” para onde dirige a mão e tenta, finalmente, desenhar o hipotético círculo. O círculo, porém, é feito em molde similar ao empreendimento de “encontrar” as partes do corpo (e revela-se, diga-se de passagem, como apenas na patologia as atividades corporais se desdobram uma após a outra sem um conjunto global e de uma só vez da percepção do corpo). Movimentos aleatórios condicionam o desenhar da mão – não é possível conceber o movimento necessário, apesar do paciente saber formalmente o que é uma esfera – e, quando, ao acaso, a iniciativa cinética leva o movimento numa espécie de curva, o paciente segue a deixa e consegue finalizar o traçado da referida forma geométrica.

O que falta a estes pacientes, pode-se notar, não é nem a motricidade nem o pensamento – já que, no fim das contas, seu corpo cumpre o movimento e seu conhecimento do objeto em si não é afetado. Assim, “somos convidados a reconhecer que, entre o movimento enquanto processo em terceira pessoa” – enquanto uma mera reação física do organismo – “e o pensamento enquanto representação do movimento” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 159) – uma ação

anterior da mente à realização do ato – há algo mais fundamental que explicita a ação, a percepção, o corpo e o mundo.

A premissa mecanicista se rompe ao notarmos que um estímulo basicamente igual em sua essência, que, então, dispararia o movimento corporal, em um caso se faz presente e noutra se anula. Assim, como postular que nosso comportamento – nossa relação de ser no espaço e no tempo – se resume a estímulos externos?

A premissa de uma consciência absoluta que vê por si o desdobrar das relações também se despedaça. O traço do ser no mundo é muito mais orgânico do que o de uma consciência localizada detrás do ser que guia suas formas de atuação; e deve-se notar ainda que esses pacientes não perderam a capacidade de pensar o movimento, na verdade recorrem a tal estrutura concebida a todo tempo na consecução dos movimentos abstratos – mas não nos concretos. Como postular que a consciência empregue todo esforço numa hora (nos movimentos abstratos e, mesmo assim, algumas vezes, sem alcançar os objetivos) e, noutra, sem qualquer empecilho, consiga atender a demanda? Nem pelo hábito se pode explicar essa diferença, pois se se intenta argumentar que, por conta justamente do hábito, esses pacientes conseguem realizar suas atividades cotidianas, restaria em aberto o porquê, tratando-se de movimentos iguais, só diferindo na abstração – por exemplo, um ferreiro que utiliza a bigorna para moldar o metal o faria na fábrica, mas não o conseguiria se é requerido para “imitar” esses movimentos no consultório médico – o hábito supre um, mas não o outro.

Sabemos que o corpo tem seu mundo e se percebe, pelos casos expostos, que “pegar’ ou ‘tocar’, mesmo para o corpo, é diferente de ‘mostrar” (p. 150).

O doente picado por um mosquito não precisa procurar o ponto picado e o encontra à primeira tentativa porque não se trata para ele de situá-lo em relação a eixos de coordenadas no espaço objetivo, mas de atingir com sua mão fenomenal um certo lugar doloroso de seu corpo fenomenal, e porque entre a mão enquanto potência de coçar e o ponto picado enquanto ponto a ser coçado está dada uma relação vivida no sistema natural do corpo próprio. A operação toda tem lugar na ordem do fenomenal, não passa pelo mundo objetivo, e apenas o espectador, que atribui ao sujeito do movimento a sua representação objetiva do corpo vivo, pode acreditar que a picada é percebida, que a mão se move no espaço objetivo, e em

conseqüência pode espantar-se de que o mesmo sujeito fracasse nas experiências de designação (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 153).

Esta citação recupera algumas das ideias predecessoras: movimento não é representação formal do movimento e nem atuamos no mundo por conta, meramente, de estímulos biofísicos sobre nossos aparelhos sensoriais.

Estes mesmos pacientes, apesar de perderem o movimento abstrato, de não conseguirem simplesmente apontar seu nariz (mesmo que consigam agarrá-lo) ou desenhar qualquer forma geométrica, posto diante de seus afazeres, têm o rendimento cerca de $\frac{3}{4}$ frente a um operário regular. Junto às suas ferramentas e tarefas familiares não precisam procurar as partes de seu corpo, pois não se tratam de objetos a “se encontrar no espaço objetivo, ossos, músculos, nervos, mas potências já mobilizadas pela percepção da tesoura ou da agulha, o termo central dos ‘fios intencionais’ que o ligam aos objetos dados” (p. 154). Merleau-Ponty faz questão, pois, de enfatizar: não é nosso “corpo objetivo” que movemos, “mas nosso corpo fenomenal, e isso sem mistério, porque já era nosso corpo, enquanto potência de tais e tais regiões do mundo, que se levantava em direção aos objetos a pegar e que os percebia” (ibidem).

Ter corpo é estar aberto ao mundo da prática, das ocupações cotidianas, nas quais a espacialidade do corpo se revela.

Um experimento comentado por Ingold (2015) pode ser trazido ao debate. Na análise do trabalho de um ferreiro, constatou-se que, embora o profissional constantemente descesse o martelo sobre o mesmo ponto na bigorna, as trajetórias das articulações do braço variavam a cada golpe. Como o movimento do martelo pode ser tão fielmente reproduzido se a mão é marcada pela variância? Se uma “função de representação” guiasse os movimentos não se entende porque eles seriam a todo instante variantes; e a destreza profissional não está tanto na vigília da ação – quem faz isso são os iniciantes que não dominam o processo – e sua habilidade, não estando na constância dos movimentos, reside na sintonia corporal com as tarefas surgidas. Aqui as relações entre corpo e espaço pelo crivo da ação/da percepção revelam que as categorias de sujeito e objeto destronam o dualismo clássico que dicotomizam esses termos.

Merleau-Ponty nos fornece um exemplo mais categórico da questão, atentando ainda para as falhas do empirismo e do intelectualismo. Com a licença do leitor pela longa citação, suas palavras são precisas e por demais belas para serem amputadas.

Sabe-se que um organista experiente é capaz de servir-se de um órgão que não conhece e cujos teclados são mais ou menos numerosos, as teclas dispostas diferentemente do que aquelas de seu instrumento costumeiro. Basta-lhe uma hora de trabalho para estar em condição de executar seu programa. Um tempo de aprendizado tão curto não permite supor que reflexos condicionados novos substituam aqui disposições já estabelecidas, salvo se uns e outros formem um sistema e se a mudança é global, o que nos faz sair da teoria mecanicista, já que agora as reações são mediadas por uma apreensão global do instrumento. Diremos então que o organista analisa o órgão, quer dizer, que ele se dá e conserva uma representação das teclas, dos pedais, dos teclados e de sua relação no espaço? Mas, durante o curto ensaio que precede o concerto, ele não se comporta como o fazemos quando queremos armar um plano. Ele senta-se no banco, aciona os pedais, dispara as teclas, avalia o instrumento com seu corpo, incorpora a si as direções e dimensões, instala-se no órgão como nos instalamos em uma casa. O que ele aprende para cada tecla e para cada pedal não são posições no espaço objetivo, e não é à sua "memória" que ele os confia. Durante o ensaio, assim como durante a execução, as teclas, os pedais e os teclados só lhe são dados como as potências de tal valor emocional ou musical, e suas posições só lhe são dadas como os lugares onde esse valor aparece no mundo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 201).

No movimento concreto não se percebe a primazia do estímulo nem a primazia da consciência que dirige o movimento. É assim que o atuar no mundo emerge, seja para os pacientes elencados pelo autor, seja para quem não apresenta tais enfermidades. Simplesmente o doente é seu corpo e seu corpo é a potência de um certo mundo.

Apesar da base argumentativa ser construída sobre os casos patológicos para a compreensão da espacialidade do corpo – do corpo no mundo, no próprio espaço – não se deve simplesmente transferir para o “sadio” as mesmas operações realizadas pelo doente apenas encurtadas pelo hábito. “É preciso compreender as suplências como suplências” – os atos preparatórios à consecução dos movimentos abstratos – “como alusões a uma função fundamental que elas tentam substituir e da qual não nos dão a imagem direta” (p. 155). O doente só recorre a tais atos sobressalentes justamente para suprir uma certa presença do corpo e do objeto que está dada no “sadio” e que lhe

falta. São estas relações – entre corpo, objeto, ação/percepção e mundo – que se necessita explicitar.

O doente está “preso” no atual, na concretude do mundo, por isso requer movimentos particulares próprios para localizar os estímulos, necessita de atos auxiliares para que a tarefa não soe como uma abstração: não haveria dificuldade alguma para executar uma saudação militar se ele fosse militar e estivesse frente a um superior, mas como é seu médico quem assinala a ordem, o sinal da reverência militar é acompanhado por outros sinais corporais de respeito; se a tarefa imaginada é agora pentear os cabelos, enquanto a mão direita vai cumprir este objetivo, a esquerda finge segurar um espelho. Isso ocorre porque “o doente só consegue realizar os movimentos concretos sob comando à condição de situar-se em espírito na situação efetiva a que eles correspondem” (p. 151) – num retorno à concretude, à espessura do mundo.

A artificialidade deste processo se estende à própria percepção – não enquanto um abrir-se ao mundo a partir do crivo intencional nas relações com os outros e com os entes intramundanos – mas enquanto uma “decifração laboriosa dos estímulos e pela dedução dos objetos” (p. 157).

Merleau-Ponty nos faz pensar na experiência tátil da chave. Em geral há uma amplitude particular do tocar, um campo tátil em que as impressões locais se integram em uma configuração global nos fazendo notar como a percepção é um ato que se origina de um só golpe. Se procuro em minha mochila um bombom largado e, vasculhando seu interior em busca do bem apetecido, toco uma chave, mal posso confundi-la com outro objeto.

No doente, a densidade dos dados táteis que sujeita o corpo a situações efetivas reduz o objeto, para ele, numa soma de caracteres sucessivos: trata-se de um objeto pequeno, menor que meu dedo, tem uma base larga e se afina na frente, possui cerdas – é uma chave! A percepção se torna, pois, uma caracterização abstrata, o reconhecimento a uma síntese racional passo a passo, a uma conjectura provável via dedução, retirando do objeto sua facticidade: a impressão tátil permanece opaca e fechada sobre si mesma.

“Nada seria mais enganador”, segue o autor, “do que supor no normal as mesmas operações” (p. 156). O ato perceptivo e seu agir no mundo são de outra ordem; o doente procura tais “arcabouços perceptivos” para suprir uma

certa presença do corpo e do objeto, para suprir a própria “consistência” do mundo ausente nas ações abstratas.

Vimos que se o doente pensa a fórmula ideal do movimento, ele não consegue desdobrar esse pensamento do movimento em movimento efetivo; em paralelo, também lança seu corpo em tentativas cegas até “encontrar” tanto a parte do corpo requerida quanto o movimento prescrito.

Para nós, ao contrário, “todo movimento é indissolúvelmente movimento e consciência de movimento” (p. 159), mas não exatamente uma consciência que guia, *a priori*, o movimento. Isso pode exprimir-se dizendo que todo movimento tem *um fundo*, no qual os termos, fundo e movimento, compõem uma totalidade única, muito bem expressa no movimento concreto de nossa vida habitual, na espacialidade do corpo na vida cotidiana. “O fundo do movimento não é uma representação associada ou ligada exteriormente ao próprio movimento, ele é imanente ao movimento, ele o anima e o mantém a cada momento” (ibidem). Se agora procuro de fato a chave em minha mochila para abrir a porta ao chegar em casa, um fundo – porta, fechadura, talvez até o hall de entrada – compõem o fundo de meu movimento corporal, ressoam através de minha ação. Não penso a chave em minha mão, entrada à frente, fechadura situada na metade inferior da porta e devo agora, e somente agora, cumpridas tais prerrogativas, inserir a chave e girá-la para destravar o trinco. Com a chave em mãos o mundo me oferece uma espessura: “a percepção só se articula sobre o fundo ontológico da presença ao mundo, e o mundo se desvela concretamente como fundo de cada percepção singular” (SARTRE, 2003, p. 242) através das referencialidades dos entes intramundanos à ocupação no seio do mundo; ou seja, me oferece sua espacialidade que é correlata à espacialidade de meu corpo. É precisamente isto o que quer evocar Merleau-Ponty – essa imiscuidade entre mim e o mundo – ao filosofar que “o mundo está no coração de nossa carne”, de que há “uma ramificação de meu corpo, uma ramificação do mundo e uma correspondência entre o seu interior [do mundo] e o meu exterior, entre meu interior e seu exterior [do próprio mundo]” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 136; tradução nossa⁴⁷).

⁴⁷ “One can say that we perceive the things themselves, that we are the world that thinks itself – or that the world is at the heart of our flesh. In any case, once a body-world relationship is

No doente, “a tradução do percebido em movimento passa pelas significações expressas da linguagem” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 182) – como vimos, as palavras acompanham a “percepção sensória” para, mais que perceber, conceber o que é percebido. Nós, por outro lado, penetramos no objeto pela percepção não o decompondo em partes, mas sua estrutura (do objeto) matiza o seu sentido. “Esse diálogo do sujeito com o objeto, essa retomada pelo sujeito do sentido esparso no objeto e pelo objeto das intenções do sujeito” (p. 185) é o mote da percepção e da espacialidade do corpo no mundo da vida. No doente os objetos não são desprovidos de uma significação intelectual que a análise processual chega a lhe legar, estão desprovidos, sim, “de uma significação primordial que se obtém pela coexistência” (ibidem).

É por aqui que se esclarece a distinção entre movimento abstrato e movimento concreto, bem como a possibilidade de realização do segundo para os doentes e a impossibilidade do primeiro: o fundo do movimento concreto é o mundo, um “mundo circundante” – o matiz da espacialidade do corpo, da relação que se afigura entre corpo e espaço, a espacialidade primária do corpo no mundo da vida. Já o fundo do movimento abstrato é construído através de uma virtualidade que, por conta dos determinantes da doença, se perdeu.

Se o movimento concreto é ainda possível, assentado nas referencialidades do mundo da vida, a doença implica, entretanto, numa distensão desta abertura que marca o ser no mundo. Se não de todo abortada, como se constata com a prevalência do movimento concreto, tal abertura se encontra vilipendiada.

Uma porta que não está ao alcance do toque impossibilita o movimento de bater do paciente. Aqui se nota como, mesmo no âmbito prático, tal abertura se encontra em ruína – pois a abertura de ser no mundo no contexto das referencialidades faz com que contemos com os objetos fora de nosso alcance imediato, passo não mais possível para estes enfermos.

No exemplo da percepção e do uso da chave decanta-se como o mundo não lhe sugere mais significação. O objeto possui uma opacidade que o faz

recognized, there is a ramification of my body and a ramification of the world and a correspondence between its inside and my outside, between my inside and its outside” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 136).

remontar a suas qualidades materiais em si a serem descobertas passo a passo, e não ao campo relacional deste objeto. O mundo perde sua fisionomia, diz Merleau-Ponty.

Esse procedimento “dedutivo”, “intelectualizado”, põe em evidência, por contraste,

o método espontâneo da percepção normal, este tipo de vida das significações que torna a essência concreta do objeto imediatamente legível, e que até mesmo só através dela deixa aparecer as suas "propriedades sensíveis". É essa familiaridade, essa comunicação com o objeto que aqui está interrompida. No normal, o objeto é "falante" e significativo, o arranjo das cores imediatamente "quer dizer" algo, enquanto no doente a significação precisa ser trazida de outro lugar por um verdadeiro ato de interpretação (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 184).

Daí se pensar a afecção incidindo na “área vital do sujeito” (p. 167) – a própria abertura ao mundo. Atinge mais uma base existencial do ser do que sua “inteligência”, sua “função de representação”. “Abaixo da inteligência enquanto função anônima ou enquanto operação categorial, é preciso reconhecer um núcleo pessoal que é o ser do doente, sua potência de existir. É ali que reside a doença” (p. 188).

Tentando esclarecer o cerne destas enfermidades, constata-se que não se pode explicar o desfalecer do movimento abstrato pela perda dos conteúdos visuais. Estes indivíduos perderam parcialmente o campo da visão – em Schan, paciente tantas e tantas vezes citado – por conta de uma explosão que atingiu o crânio. Mas não foi simplesmente a perda (parcial) de uma qualidade sensível que pode explicar a ausência do movimento abstrato, pois, como no exemplo da porta, mesmo quando vista (apesar do grau deficitário da visão), mas distante de si, não é possível imaginar-se batendo a madeira (sem contar que, no “normal”, com os olhos fechados, somos capazes de cumprir esta tarefa) e a deficiência visual se relaciona sobremaneira com uma defasagem da experiência motora e tátil.

Deslindar tais questões consiste em reconstituir os distúrbios não a uma causa sintomática (como a perda do conteúdo visual) derradeira e única, que poderia explicar as demais, mas a uma “razão”, um “sentido” da doença. Para Merleau-Ponty (p. 171), consiste “em tratar o sujeito humano como uma

consciência indecomponível e presente inteira em cada uma de suas manifestações”.

Sem margem para dúvidas, foi algo deveras objetivo o mote da enfermidade: a explosão de um obus na região occipital. Se se pode apontar que, ao realçar o “sentido” da doença, Merleau-Ponty talvez não explicita sua causa, a causa do sentido⁴⁸, sua eloquente argumentação (a qual tentamos, resumidamente, ao longo deste capítulo, apresentar e discutir) nos faz abdicar de uma consciência constituinte universal ou da pretensão de vê-la enquanto condicionada pelos “fatores do ambiente” que exigem dela uma resposta, como apregoava a linha comportamental da Psicologia behaviorista.

No primeiro caso, o erro do intelectualismo é o de conceber a consciência repousando em si mesma, apartada dos materiais nos quais ela se realiza: se reconhece em nós uma consciência sem opacidade, numa intencionalidade “que não comporta o mais e o menos, [e] tudo o que nos separa do mundo verdadeiro – o erro, a doença, a loucura e, em suma, a encarnação – é reduzido à condição de simples aparência” (p. 175).

Mas a experiência do corpo nos faz reconhecer um alicerce outro à compreensão da consciência. “Meu corpo é esse núcleo significativo que se comporta como uma função geral e que todavia existe e é acessível à doença” (p. 204-205). É através dele que a consciência se realiza enquanto arco intencional premente na relação do ser com o mundo. E na relação ser-mundo que faz germinar a geograficidade, nota-se como a presença do mundo se institui de maneira diferenciada para cada corpo particular (por sinal, algo patente para quem vive sob a experiência da dor).

O corpo enfermo – a despeito de qualquer doença que estejamos tratando, sobretudo as que se alongam no tempo – matiza novas maneiras de ser no mundo. E como falar de corpo é também falar de consciência, as patologias transparecem a unicidade entre os termos, como bem se nota nos

⁴⁸ “Então digamos [...] que a vida da consciência — vida cognoscente, vida do desejo ou vida perceptiva — é sustentada por um ‘arco intencional’ que projeta em torno de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano [...]. É este arco intencional que faz a unidade entre os sentidos, a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade. É ele que se ‘distende’ na doença” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 189-190). Mas porque ele se rompe, me parece, ainda permanece em aberto à discussão.

casos de depressão desencadeados, ou mesmo desencadeadores, pelas (das) dores crônicas. Ter corpo marca nossa maneira de ser e de se engajar no mundo. Como comentamos, o doente é seu corpo e seu corpo é a potência de um mundo.

O transparecer da unidade corpo-mente nos casos de doença não o faz enquanto exceção, apenas se desnuda mais facilmente, tornando-se de simples visualização nestes casos. Uma separação entre corpo e mente é completamente artificial, o corpo não é a morada provisória de algo superior (uma alma imortal, o pensamento) e sim aquilo que possibilita e ancora a existência: por e através do corpo aprendemos a registrar e a ser sensíveis aquilo de que é feito o mundo, por e através de nosso corpo – em suas potencialidades e limitações – enfrentamos as distâncias a serem percorridas, as possibilidades das ocupações etc. O mundo também se anuncia enquanto resistência a ser vencida, e aqui o primado do corpo é elementar.

Quanto à dualidade corpo/mente, esta se dissolve em qualquer estado de consciência para o qual voltemos a atenção. Em outra obra, o filósofo francês analisa, de maneira sublime, a raiva. Numa discussão em que meu rival está enfurecido e me lança todo o tipo de palavras e berros, onde se encontra a raiva? Pode-se dizer que está em nosso espírito, mas isto ainda é vago, uma vez que notamos a maldade no olhar de nosso oponente, em seus gestos, impossível apartá-la de seu corpo. Posso até, posteriormente, conjecturar ser a raiva um pensamento, achar que o outro é detestável, e esse pensamento, como qualquer outro, não pode residir num fragmento de matéria, no corpo, mas no espírito. Deixemos o próprio autor rebater:

Posso perfeitamente refletir assim, mas a partir do momento em que me volto para a experiência propriamente dita da raiva que motiva minha reflexão devo confessar que ela não estava fora de meu corpo, não era animada de fora, mas estava inexplicavelmente nele (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 46).

Já no que se refere à consciência enquanto soma de qualidades sensíveis, vimos como não reagimos meramente a estímulos. Na verdade,

podemos até inverter⁴⁹ a razão. Não mera e simplesmente “captamos” estímulos e respondemos a eles, antes, a função do corpo é a de “conceber” a própria forma de excitação, como se pode vislumbrar no exemplo discutido por Ingold acerca do ferreiro e suas ferramentas de trabalho. Para Merleau-Ponty (1999, p. 114), “a excitação é apreendida e reorganizada por funções transversais que a fazem *assemelhar-se* à percepção que ela *vai* suscitar”. Tentando precisar a afirmação, não seria a excitação (visual, motora, sonora) que suscitaria, condicionando, a percepção, mas é a percepção – no crivo do arco intencional em nossa relação de ser enquanto ser-no-mundo – que faz nascer para nós o mundo a se perceber, o mundo do qual, portanto, estímulos ganham “sentido” para nós. Nas palavras do autor,

[mesmo] o reflexo, enquanto se abre ao sentido de uma situação, e a percepção, enquanto não põe primeiramente um objeto de conhecimento e enquanto é uma intenção de nosso ser total, são modalidades de uma *visão pré-objetiva* que é aquilo que chamamos de ser no mundo. Para aquém dos estímulos e dos conteúdos sensíveis, é preciso reconhecer um tipo de diafragma interior que, muito mais do que eles, determina aquilo que nossos reflexos e nossas percepções poderão visar no mundo, a zona de nossas operações possíveis, a amplitude de nossa vida (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 118-119).

Esta visão pré-objetiva do ser no mundo, esse diafragma interior – nada mais que nosso arco intencional enquanto atuamos no mundo – nos faz retornar à geograficidade. É nesta geografia primeira do homem, através desta relação imediata que estabelecemos com o espaço no mundo da vida, que tanto podemos perceber quanto podemos atuar no mundo de nossas ocupações.

E, diga-se de passagem, percepção e movimento, percepção e ação, não se dão um depois do outro, mas se integram na experiência sensível (VERÍSSIMO, 2014) – não é pós ato perceptivo, me apercebi de onde estão as teclas, que meus dedos se movimentam sobre o teclado, com duas fases

⁴⁹ “No caso dos cerebelosos, constata-se que os excitantes visuais, à diferença dos excitantes sonoros, só obtêm reações motoras imperfeitas, e todavia não há razão para supor neles um distúrbio primário da função visual. Não é porque a função visual está comprometida que os movimentos de designação se tornam impossíveis, é, ao contrário, porque a atitude do *Zeigen* é impossível que os excitantes visuais só suscitem reações imperfeitas” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 163).

distintas. No próprio movimento a alcançar uma ou outra letra, meu espaço corporal me oferece um campo de percepção do conjunto do teclado e por mais que eu não saiba, objetivamente, predizer onde se localiza o “T” – ao lado de quais letras? (eu realmente não saberia dizer) – “trata-se de um saber que está nas mãos” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 199) no qual a movimentação de meus dedos sobre o instrumento me oferece uma percepção (e não exatamente um conhecimento objetivo) das tarefas a se cumprir.

Reverberando as palavras de Buttimer (1976) trazida em nossa introdução, se entende porque “mundo” incorpora as dimensões “pré-refletivas” da experiência, ou, como exprime Dardel, porque a geograficidade é mais vivida do que expressa, consciente.

Isso se deve a nossa forma de atuar no mundo, o vimos, não como uma consciência absoluta que tem um conhecimento explícito do espaço, do corpo e, por vezes, do que os próprios lugares construídos no mundo da vida podem significar àqueles que os habitam. Antes – bem antes – de um conhecer, somos simplesmente *solicitados* a viver a vida, a tecer relações, construir, atuar junto aos materiais em nossas ocupações, balizar (e não exatamente medir) distâncias... e podemos compreender, então, o “silêncio” da geograficidade.

De forma similar, o corpo também se faz presente em quietude em nossa cotidianidade.

Vimos que uma consciência “explícita” do corpo só emerge nos casos patológicos apresentados quando os pacientes precisam a todo tempo pensar e encontrar o membro requerido à atividade, bem como o movimento para a realização da tarefa. Mesmos nestes casos, quando se tratam de movimentos concretos, o corpo se “neutraliza”, ou melhor, recorrendo a uma metáfora de Merleau-Ponty (1999, p. 146), ele retorna a ser “a obscuridade da sala necessária à clareza do espetáculo”, ou ainda “o fundo de sono ou a reserva de potência vaga sobre os quais se destacam o gesto e sua meta, a zona de não-ser diante da qual podem aparecer seres precisos [...]” (ibidem).

Na consecução de nossas ocupações cotidianas, o corpo se “encolhe” sobre si no alcance de seus objetivos. Utilizando as expressões “neutralizar-se”, “encolher-se”, não se quer aqui dizer que o corpo é nulificado e nos tornamos pura consciência, apenas exprimem, tais palavras, que o corpo, tal

pivô que sustenta o mundo, se faz presente na vida cotidiana em sua invisibilidade. Como salienta David Le Breton (2003, p. 25), “sua espessura é apagada pelas ritualidades sociais e pela repetição incansável de situações próximas umas das outras” no balé corporal que se funde ao balé-do-lugar (MELLO, 2014). O corpo figura normalmente como o termo não percebido no centro da nossa experiência no mundo, como elemento recalcado frente às coisas percebidas e à realização de nossas tarefas (VERÍSSIMO, 2014).

O corpo apenas “aparece” nas situações de extremo cansaço, velhice e de variadas doenças, quando nos apercebemos que, pois bem, temos um corpo e não somos nada sem ele.

Procuramos na célebre obra de Merleau-Ponty fixar as relações entre corpo e espaço, mostrar como ocorre esse relacionamento enquanto estamos situados no mundo e polarizados por nossas tarefas diárias.

Reiteramos: o corpo é nosso meio geral de ter um mundo, ele nos dá um mundo e podemos pensar em diversas especificidades corpóreas e seus mundos particulares – o corpo da mulher e seu mundo, o corpo do negro e seu mundo, o corpo ocidental e seu mundo, o corpo de um deficiente visual e seu mundo; logicamente, tais mundos não são necessariamente apartados um do outro, se entrecruzam na generalidade do mundo da vida.

A especificidade que vamos debater é da relação do corpo e do espaço na cotidianidade da dor, o corpo de quem padece de dores crônicas e seu mundo. Como se estrutura sua vida cotidiana? Como se efetivam os modos de ação e percepção às ocupações do mundo circundante?

De maneira similar ao que ocorre com os pacientes discutidos por Merleau-Ponty, se bem que por outras razões a serem exploradas, a “naturalidade” – se não da percepção, pelo menos da ação – se perde, a invisibilidade do corpo se desfaz, uma consciência do movimento sobrevoa os mínimos ajustes corporais nas pluralidades das tarefas do dia a dia, desde como se portar num espaço de jogo (uma quadra de futebol), se deslocar na cidade para lazer ou trabalho, escovar o cabelo ou dispor dos dedos no teclado para escrever uma tese.

Um observador externo teria grandes dificuldades de notar tal artificialidade ou então algo minimamente estranho em nosso comportamento;

e, se notado, bem provável atribuir a uma excentricidade do indivíduo do que a um problema de saúde.

Se recorro a exemplos particulares, meus, para ilustrar os modos de relacionamento do ser com o espaço, não se trata de uma singularidade de um fenômeno vivido por mim. A intersubjetividade de nós marcados pela dor alicerça uma espécie de cotidianidade mediana comum e exemplos paralelos, de outros sujeitos, serão trazidos na corroboração do argumento. Se insinua uma cotidianidade comum porque a diretriz das ocupações é maculada pelo fenômeno da dor, que, como temos visto (discussões presentes nos capítulos um e dois), adquire centralidade na vida dos agentes pesquisados.

Como no capítulo versado sobre a fenomenologia do espaço habitado, algumas notas autoetnográficas nos ajudam a circunscrever e aprofundar determinadas questões, propriamente, lhes permitem aflorar.

O som segue numa pegada meio afro, meio eletrônica, contando ainda com várias pitadas de rap no show de Larissa Luz. A multidão dança no passo do ritmo das periferias. Joelhos flexionados impulsionam o corpo para frente e a cabeça seguia o mesmo destino, num vai e vem sem fim – para soar completamente como um rap, só faltava uma das mãos descer e subir em sincronia com o restante do corpo; quando a música cai para o ritmo africano, a dança mistura agora elementos do reggae com o candomblé e, mais uma vez, notam-se os joelhos flexionados.

Joelhos flexionados.

Enquanto todos se entregavam sem reservas à música que domina o som ao redor, num fluir descompromissado, interessados apenas no deleite, meus movimentos estavam marcados por uma racionalidade absoluta.

Não era, entretanto, o domínio de qualquer técnica a comandar meu corpo, mas se estava a todo instante pensando em como proceder, o que fazer e quando parar de fazer.

O impulso da dança, assim suponho, antes de ser circunscrito numa técnica, vem de dentro, do que a música lhe desperta e como isso desperta

seu corpo para o movimento. Era isso o que se via no dia dois de fevereiro. Era o que faltava em mim.

Não que meu joelho, como os demais, não se encontrasse flexionado; aliás, das danças, talvez só o balé não exija a todo tempo esse movimento da patela. Mas minha dança não era marcada somente pelo que vinha de dentro, pelo que a música, em mim, despertava, mas uma constante racionalização permeava essa prática. Sim, joelhos flexionados. Mas um movimento com muito menos intensidade, talvez mimético, e não porque essa era a vontade de meu corpo a ressoar ao balanço da música, mas por uma necessidade a todo tempo controlada – “movimentos suaves me permitem usufruir disso aqui por mais tempo”. Talvez caiamos na cisão corpo e mente por tanto tempo exorcizada nas ciências sociais e que tentamos, justamente, sublevar neste capítulo. Essa dualidade, porém, era vivida por mim naquele dia, pois, enquanto meu corpo queria uma coisa, eu precisava de outra (essa cisão não é particular apenas para os que têm dor, Sartre [2003] desvela outros casos em que o ser busca efetivamente essa ruptura, quer cindir o espírito da unidade com o seu corpo).

Como comentou nossa entrevistada, Tulipa, “você tem que ficar super atento nos movimentos”, “você já fica medindo até que ponto você pode ir, para que, no outro dia, você não sinta dor; para que, no outro dia, você tenha uma vida normal”. E não só no outro dia, também na próxima hora.

Essa vigília acentuada não diz respeito somente a casos excepcionais, como em uma festa, de onde o contexto de sua fala foi retirado. Nos mais banais dos afazeres a “consciência” do corpo não deve ser perdida, a invisibilidade corporal é tingida em cores vibrantes por um grito da necessidade – “às vezes, você faz uma coisa achando que, com sua memória, daquela época, que você podia, já aconteceu isso comigo, de eu empurrar a mesa e fazer ‘chá’, aí no outro dia eu tava toda corcunda, então eu tenho que tá me vigiando pra não...” (Tulipa)

Mesmo sem completar o raciocínio, ficam claras as intenções da entrevistada, sobretudo se pensarmos nas palavras utilizadas: atenção, memória, vigiar, medir. Dos verbos, ambos vieram no gerúndio – medindo e vigiando – mostrando como esta questão é premente em nossa cotidianidade

na presentificação do mundo circundante na seara de nossas ocupações. E é a constante atenção quem mede e vigia os movimentos corporais, os possíveis modos de utilização dos objetos (como esmiuçaremos mais à frente) e as distâncias espaciais.

Gostaria também de frisar que este foi um tema trazido inicialmente pela entrevistada antes de qualquer interpolação de minha parte, portanto, o vocabulário utilizado não sofreu qualquer influência dos questionamentos do entrevistador.

E o que dizer da memória?

Debatemos no capítulo anterior como as experiências de vida sedimentadas ao longo das trajetórias particulares de cada um serviam como um suporte à realização das tarefas ordinárias e dos processos de conhecimento. Porém, como comentamos, a dor traz suas especificidades nesta relação do ser com o espaço.

A memória – oriunda das experiências construídas no mundo da vida – não vem como alicerce a embasar a incorporação de novas experiências. Atrelada à vigilância, a memória, antes, vem como um eco daquilo que não se pode mais fazer, daquilo que o corpo não pode mais suprir sob a pena de atíçar ainda mais nossa “companheira constante” (Tulipa). Se, nas festas, o calor do momento pode nos deixar levar, “no dia a dia, tem movimentos que você fazia, que era normal, que uma pessoa normal faz e que você não pode fazer; e aí você tem que se educar, porque se você fizer, você vai sobrar [se dar mal] nisso aí, no outro dia você vai tá com dor, entendeu?” (ibidem).

Ocupações das mais simples se tornam laboriosas e racionalizadas. Vejamos o caso mais citado – à exceção das dificuldades de deslocamento – de acordo, inclusive, com as especificidades do gênero que entremeiam esta pesquisa: pentear os cabelos.

Instrumento disposto, a mão se direciona à parte superior da cabeça; mal alcança as pontas do cabelo, o movimento se repete quantas vezes a dama julga necessário, indo e vindo, de cima para baixo, com o pente. Atrelado ao movimento da mão, o pescoço também participa desta atividade, com pequenas e ligeiras rotações, tão naturais que talvez sejam imperceptíveis a

quem pratica, auferindo um melhor ângulo de visão do cabelo – e do cabelo com a indumentária do dia – frente ao espelho.

A descrição desta ocupação tão banal é completamente diversa àquelas que apresentam a cronicidade da dor, isto em praticamente todos os aspectos. Como já se pode destacar dos trabalhos de Moss e Dyck (2003), as geógrafas apontam como as atividades diárias acabam sendo espaçadas para descansar o corpo. Nunca, frente a uma pilha de pratos, termino a tarefa de uma só vez, partes por partes, atividade e repouso, devagar se conclui a tarefa. Como comenta Lina, toda sua rotina se dá entre pausas: é o descanso antes de ir para igreja, é o descanso depois de varrer a casa, é o descanso depois de fazer a comida, é o descanso depois da leitura bíblica, é o descanso depois de acordar porque dormiu mal. No caso de Verônica, “para varrer uma casa, devido a problemas nas pernas, eu varria um cômodo, sentava, varria outro cômodo, sentava... então, minha vida foi só limitação”.

No pentear dos cabelos, se não com uma pausa tão longa pós início da tarefa e antes de completar sua realização, outras sutis “rupturas” no “tempo” se efetivam.

O movimento das mãos (e do braço) é muito menos acelerado. A dor nos membros superiores também requer que o outro lado do corpo seja solicitado e o todo melódico do movimento “normal” se perde. O movimento único entre o ir e vir da mão em ajustes do pescoço realçando diferentes visões do corpo no espelho é despedaçado. Trocas corriqueiras do pente em uma mão, depois para outra, se efetivam, “distendendo” o “tempo” com pausas. O pescoço não gira conforme as solicitações do que se quer ver ou por possibilitar mais facilmente o movimento do pente em tal ou qual porção capilar. Se se quer um novo ângulo ou posicionamento, o pescoço vai, pouco a pouco, *numa ação ciente da amplitude do movimento*, se posicionar onde então se pede. E mais uma vez se nota a consciência corporal que rege nossas atividades.

Outros exemplos de variadas ordens poderiam ser fornecidos: o modo de se levantar da cama ou de ir ao banheiro, como tomar banho, a maneira pela qual se lava o cabelo, como se varre uma casa etc., apresentam tal rearranjo

particular: pausas na ação (nem que seja pausando um “lado do corpo”) numa consciência explícita das funções corpóreo-motoras.

Pretende-se agora realçar mais aprofundadamente a “consciência” do espaço.

Mostramos ao longo do capítulo como a relação corpo/espaço se efetiva nas referencialidades das ocupações e que nas relações estabelecidas com os instrumentos à mão no conjunto da circunvisão não se “trabalha” com distâncias objetivas reconhecidas enquanto tais, mas na fenomenalidade – as práticas surgidas no mundo da vida a pôr em relação o corpo com os utensílios, o corpo com os outros e o corpo com o espaço – do ser no mundo.

No contexto frisado, o agir no mundo, o vimos, não passa pelo crivo da racionalidade, da representação do movimento em efetivação do próprio movimento. Nesta linha argumentativa, Ingold (2015) se pergunta, inclusive, quantos de nossos atos do dia a dia são orientados por normatizações culturais e quantos advêm do âmbito prático do ser no mundo. Para o autor, o segundo tipo predomina.

A interposição de uma função de representação, do apelo da concepção, marca, entretanto, o viver cotidiano daqueles massacrados pela dor. Já no exemplo do pentear dos cabelos, se se evidencia uma atenção contumaz ao movimento corporal, tal vigília diz respeito à própria espacialidade do mundo. A rotação programada do pescoço apenas quer realçar, em mútua configuração com o utensílio-espelho, a espacialidade fenomenal do mundo no qual o reflexo de si aparece igualmente como um objeto da “ocupação pentear” e a preocupação com o corpo é correlata de uma preocupação com o espaço na medida em que, para atuarmos no mundo, precisamos fincar direções e distender distâncias. São estes pontos – direcionamento e distanciar (suprimir as distâncias, aproximar o que está distante) – que necessitam de uma racionalização, de uma função da atenção.

Vamos explorar agora a dimensão do deslocamento para quem apresenta a dor crônica. Cumpre-se importante essa análise porque a questão de ser – no espaço e no tempo, como diria Merleau-Ponty – requer um olhar ao movimento e as limitações corpóreas de nossos agentes se matizam, fortemente, nas dificuldades de deslocamento: “eu já cheguei em momentos

me rastejando ali dentro da igreja, que é perto da minha casa, de sem ter condições de estar ali, nenhuma, nem psicológica e nem física”. O simples ato de se locomover ao ponto de ônibus pode se tornar uma tarefa hercúlea e a constância da atenção se faz presente ao corpo e ao espaço como uma necessidade.

Tratar ainda da motricidade nos levará, por fim, a falar do sujeito da percepção como ser de desejo, o mote de nosso sétimo capítulo, mas acabamos nos adiantando.

O time adversário roda a bola, seus jogadores trocam de posição corriqueiramente pela quadra. Meu time, a maior parte do tempo, encerra uma marcação individual: corre-se atrás do mesmo homem, “cada um com o seu” independentemente de onde estejam – menos eu. A sobra é sempre minha. O adversário próximo de nossa área – onde me posiciono – muda frequentemente, mas não sou sua sombra. Outro companheiro se direciona a tal jogador, caso ele se afaste de nossa defesa. Essa movimentação cria uma situação desvantajosa para nosso time: quatro jogadores adversários contra três, já que me reitero enquanto fixo mais atrás, próximo ao gol. A função do fixo, nesse caso, também uma espécie de líbero, é cobrir os espaços “vazios”: antecipar o passe, cobrir a passagem do adversário no “vácuo” que a estrutura de marcação apresenta – “o problema do futebolista [...] é chegar a perceber o intervalo entre os jogadores e não os próprios jogadores” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 189). Centralizado no miolo da zaga, a quadra me aparece como um tabuleiro no qual a movimentação ofensiva do time rival delineia minha ação defensiva.

Não se deve pensar que esse tabuleiro seria um jogo de xadrez, com todos os movimentos – presentes e virtuais – já pensados, calculados e levados em conta na concretização da jogada. Não me represento – nem eu nem ninguém – a quadra em seus limites físicos, a velocidade da bola, o deslocamento dos jogadores. Como comenta Merleau-Ponty (1999) para o caso da datilografia (de um saber que está nas mãos), trata-se, na quadra, de um saber que está no corpo: a hora de dar o bote para roubar a bola, o

momento de acompanhar o adversário que está “nas costas” de seu companheiro etc.

É interessante pensar num jogo de futsal (e poderíamos replicar para quase todos os esportes) porque a “configuração espacial” da quadra a todo o tempo se modifica. A movimentação dos atletas rearranja a todo instante o espaço de jogo e na composição defensiva da equipe se mostra como o corpo, no âmbito ainda da própria ocupação (tomando a atividade esportiva enquanto tal e a marcação como uma especificação a mais da mesma) e, portanto, na relação com os outros, resguarda-se numa interdependência fundamental com o espaço. É a partir das reconfigurações da ordem espacial – do espaço de jogo através o desenrolar da partida – que meu corpo é solicitado à ação, realizando a relação entre o corpo e o espaço.

Se no atuar no campo de jogo, em situação, não me represento objetivamente as configurações espaciais, onde estaria a representação do espaço a qual aludimos? Na decisão de onde, em qual posição, jogar.

É por reconhecer o ordenamento do (na falta de expressão melhor, mantemos a anterior) espaço de jogo que me situo onde me situo em quadra. É porque necessito prestar atenção em todas as sutilezas de meu corpo, nas variações de tensão, na rigidez ou mesmo na dor, que preciso levar em conta as dinâmicas espaciais que envolvem uma partida de futebol. O reconhecimento das limitações corporais – num sentido similar ao controle do corpo no ato de escovar os cabelos – me leva a conceber onde e como poder atuar, especialmente falando, nos limites das quatro linhas. E tal representação do espaço a guiar a ação vai além da particularidade de uma partida esportiva, se esparrama pela vida social como um todo.

Se, em determinados momentos, todos nós, homens e mulheres, podemos conjecturar a distância e o tempo em nossos deslocamentos ordinários – “de minha casa para o escritório eu devo fazer essa caminhada em trinta minutos, talvez seja melhor pegar um táxi desta vez haja vista meu compromisso posterior” – postular estes elementos e, em suma, o próprio espaço, norteia a ação cotidiana de quem tem dor crônica.

Como destacamos com o auxílio de Breton (2013), há uma correlação entre o desinteresse pelo “mundo exterior” e o fechamento em si do sujeito.

Neste contexto da existência, se alimenta uma constante atenção a qualquer mudança corporal.

É tal função da atenção que me faz, ao sair de casa, aprioristicamente, já ter, a grosso modo, o percurso a se fazer na minha cabeça. Concebe-se, ou tenta-se conceber, as distâncias objetivas – quanto tempo, mais ou menos, se levaria para empreender essa tarefa? – e as fenomenais – tem ladeiras no percurso, locais para repouso, escadas? – no bojo da espacialidade do mundo.

Tal espacialidade é constantemente racionalizada, como o é, para nós, racionalizado, o próprio corpo. Esse paralelismo é, pois, sem surpresa, uma vez que evidenciamos as relações mútuas entre a espacialidade do corpo e a espacialidade do mundo.

Não se vai à rua, ao *shopping*, à faculdade, à praia, simplesmente distendendo as distâncias no mundo sem surpresa das ocupações (tomando o ir e vir enquanto ocupação), na presentificação de um mundo circundante “invisível” na cotidianidade. Até as coisas mais simples passam pelo crivo da constância da atenção: “eu me lembro de sentir muita dificuldade para ir ao banheiro mesmo, era muito difícil, porque eu sentia muita dor no joelho, [...] esse banheiro aqui não dava muita condição” (Laís). Todo um “arranjo” do corpo, consciente ao extremo em determinados casos, tinha de ser cumprido para uma atividade de ordem tão simples como utilizar o banheiro.

A racionalização do corpo, do banheiro ao baba, o quer tornar um objeto, um utensílio à mão. Como discutimos em nossa introdução, a “ferramenta” se encontra danificada; nos termos de Heidegger, ela surpreende. Aqui, na incapacidade de uso de tal corpo que se quer portar enquanto objeto (isso por conta da “visibilidade” que se tem que dar ao elemento corporal para quem tem dor crônica), o mundo circundante se revela, pode ser “pensado”, conscientemente tematizado. O mundo se anuncia.

Por isso afirmamos que, para um corpo incapaz de cumprir determinadas tarefas (pelo menos de maneira simples, tranquila, natural), as ocupações e o mundo se anunciam de maneira crua. As distâncias, os obstáculos e os “pontos de apoio”, de repouso, se anunciam na circunmundanidade do mundo, e isto antes da própria ocupação se efetivar. Uma espécie de ditado popular profetiza

que só se pode saber se se consegue fazer algo após a tentativa, mas, para nós, a manualidade dos objetos aparece em seu ser-em-si de maneira objetiva e entrevemos o manuseio específico do objeto antes do uso.

Pois bem, reiteramos: é o estado de vigília do corpo que evoca a atenção da espacialidade das ocupações cotidianas, e isso porque a presença do mundo em nós apresenta suas particularidades em vistas de nossa condição corpórea.

E mesmo quando as dores estão arrefecidas, tal estado de vigilância não se desfaz por completo, uma vez que uma das características proeminentes de tal condição física se dá pela instabilidade do quadro clínico. Idas e voltas do fenômeno doloroso, ou talvez, com maior precisão, intensidades maiores ou menores da dor, marcam a preocupação com as mudanças no corpo, como alertara Breton.

Assim, mesmo nos momentos de melhor condição física – quando a invisibilidade do corpo deveria se fazer presente na ritualidade das ocupações cotidianas, num apagar, concomitante, da racionalização do espaço – a concepção da atividade corporal e dos estruturantes espaciais ainda se faz presente porque a imprevisibilidade do quadro clínico pode tornar um dia bom em uma semana, em um mês, quiçá meses, num período bastante turbulento; aqui retornamos às experiências do mundo da vida que não são o ponto de balança para aquisição de novos conhecimentos e experiências, mas que se pautam como condicionantes do aborto de determinadas experiências das quais já não se pode, com o possível prejuízo à saúde, lançar mão.

Neste sentido, mesmo as entrevistadas que apresentaram, a despeito da prevalência da dor – de chegar, poucas vezes, a “chorar de dor, chorar de desespero, chorar de raiva” (Jaqueline) – uma amplitude da vida social, mantendo durante toda a vida, trabalho e estudos, realizando, sem brutal dificuldade, diversos deslocamentos na cidade (se bem que, fora tais atividades, pouco saindo de casa, muito pelos determinantes da doença), apresentam algum grau de racionalização do corpo e do espaço.

Para o caso de Jaqueline, esse pensar do espaço e do corpo antes de pôr-se em ato em determinadas ocupações se manifesta em diversos âmbitos: apenas se atravessa na faixa com o sinal fechado independentemente se vem

carros ou não (um problema no joelho faz o corpo travar vez por outra e não seria aprazível disso acontecer no meio da pista), procura-se caminhos sem ladeira ou escadas (mais uma vez por conta do joelho), e nos eventos do que se chama popularmente de cultura *nerd* – além de sua casa, seu centro de lugar, segundo a entrevistada – parece atuar no espaço numa visão panóptica para saber em quais eventos dentro da programação geral poder ir (preferencialmente os de fila reduzida), pontos de refúgio para descanso etc.

O que discutimos neste capítulo sobre as especificidades da relação entre o corpo e o espaço para quem apresenta o quadro da dor crônica indica a forma da cotidianidade destes sujeitos. No entanto, não é como se todas as vinte e quatro horas do dia fossem marcadas por esta constância da atenção ao corpo e ao espaço. Se levanto da cama para tomar uma água, dificilmente seria imprescindível ter a consciência da espacialidade correlata de meu corpo e do espaço de minha casa – para Tulipa e Márcia, talvez não, com problemas centrados, sobretudo, nas mãos e nos ombros, simplesmente pegar uma garra na geladeira teria que ser um ato racionalizado: “devo pegar a garrafa com as duas mãos e, para encher o copo, devo apoiá-la na mesa” (Tulipa).

Indica-se aqui que esta racionalização varia de indivíduo para indivíduo, mas ela sempre se faz presente. E se não a todo o instante, tende a permear as atividades mais complexas, incidindo primordialmente quanto aos deslocamentos (da cidade à quadra), e, por vezes, entremeando ainda os labores mais simples (Márcia cita que pegar um CD para tocar impunha todo um cuidado).

Um questionamento válido é como pensar essa cotidianidade na dor que requer o constante repouso, as constantes pausas, numa sociedade que preza pela velocidade nas mais diversas ordens das relações sociais. Para poder trabalhar, Laís “acordava de manhã super cedo porque era tudo mais devagar”. Há um descompasso, a vida moderna parece não ter sido feita para gente em meio a tantas necessidades de repouso.

Certamente por isso, em vistas das limitações físicas apresentadas por nós, muitas dessas mulheres não estão mais no mercado de trabalho (consultar os quadros I e II). Algumas, pelo menos por ora, aguardando uma recuperação que, infelizmente, não sabemos se virá (Verônica); outras que, já

há algum tempo, não podem mais cumprir suas atividades e não estão trabalhando (Juliana, Lina); Juliana nos conta que “já não podia mais [se] movimentar”. Do corte e costura, sem condições para essa tarefa, passou a dirigir. Mas, depois, nem isso pôde mais cumprir sem implicar numa piora de seu quadro clínico.

Outras, por sorte do acaso, conseguiram mudar a função e conseguir um emprego novo sob condições relativamente especiais (Chica⁵⁰; Maria). E há ainda aquelas que, sem outra possibilidade mais imediata, não podem fazer nada senão trabalhar do jeito que dá (Jaqueline, Aline e, durante algum tempo, a própria Lina). Ao inquerir a entrevistada se ela havia parado de trabalhar, Aline nos conta:

Não, não. Porque, assim, eu tava péssima e disse ‘eu não vou parar, eu não vou parar’. Não por que a dor não tivesse me incapacitando, mas porque o medo de, de repente, era um problema desconhecido, a realidade de Salvador é uma realidade muito preconceituosa de mercado de trabalho. Então eu precisava trabalhar e disse assim ‘meu Deus, imagine eu chegar pra minha chefe e dizer assim’... se eu disse ‘chefe, quebrei o pé’, beleza, o chefe tá vendo ali que o pé tá quebrado. Agora, uma dor que não tem motivo, que não incha, não marca, não faz nada, você que tá sentindo sua dor [...], não tem [nada] fisicamente, você não tem nada que diga que você tá sentindo aquela dor; aí eu ficava, era mais medo, só que quanto mais mexia nesse emocional, pior a dor ficava porque era pressão, ansiedade.

A questão econômica, de classe, e a racial, aqui se anunciam, ainda que destronando a dualidade atendimento público x privado. Jaqueline foi outra entrevistada que deu um depoimento similar ao de Aline e ambas, mulheres negras, apesar de hoje possuírem plano de saúde, vieram de famílias pobres com renda familiar pouco superior a um salário mínimo – assim, pelo recorte econômico, elas se aproximam muito mais daquelas que só podiam, por questões financeiras, recorrer ao atendimento público (em contraposição, Juliana, sem plano de saúde e recorrendo ao serviço público, possui uma renda superior a dois salários por conta de imóveis alugados herdados da família).

⁵⁰ Chica, assistente social, deixou de exercer a profissão por conta dos problemas decorrentes da fibromialgia e hoje trabalha na concessionária de seu marido; por questões pessoais, não exponho o caso de Maria.

A facticidade da dor se mostra, pois, diferente para cada um de nós não somente nos termos das limitações específicas deste ou daquele corpo, mas a partir da realidade social a qual estamos inseridos. Essas mulheres, Aline e Jaqueline, não podiam e nem podem parar de trabalhar. Por vezes, no entanto, não há nada mais que se possa fazer a não ser abandonar o trabalho, como ocorrera com Lina, mantendo suas atividades laborais durante vasto tempo apesar das flagrantes dificuldades ocasionadas pela artrite. Um dia, porém, mesmo ela, determinada como Aline e Jaqueline, já não podia mais trabalhar... e, mesmo após ser demitida do banco no qual atuava quando da liberação do médico do INSS atestando que Lina estava apta para exercer suas funções (o que não parece ser verdade), esta mulher, por conta das limitações da doença, em que pese a dificuldade financeira a qual faz alusão Aline, ainda não se encontra capacitada fisicamente para procurar outro emprego. Às vezes, simplesmente, não dá mais.

E, como vimos no Capítulo I, a ajuda familiar é, para ela, fundamental.

Ao longo deste capítulo e dos anteriores, expomos a dura realidade da vida seguida, dia após dia, com uma dor ininterrupta. Muitas vezes, imagino, o leitor possa ter-se sentido angustiado. No capítulo seguinte iremos explorar justamente tal temática, a dimensão da angústia, articulando-a também à formação sintomática. É hora de explicarmos o porquê de, sem razão orgânica aparente, a presença de tanta dor (como ocorre com os fibromiálgicos).

Capítulo V – Da angústia às possibilidades de ser

Andando atrás de alguém

A quem não deixo em paz

[talvez eu mesmo?]

Olhando pro céu com muita dor no coração

E pensando: ‘ah, o que há de errado em mim’

Será o preço de tanta indecisão?

(Os Paralamas do Sucesso, Ponto de vista)

Aprofundaremos neste capítulo as ideias heideggerianas em sua ontologia a principiar o modo de ser do homem. Uma aproximação com a Psicanálise daqui emerge, sendo o próprio desenvolvimento do pensamento de Heidegger que nos direciona a esta confluência. É neste momento, inclusive, no qual discutiremos a formação do sintoma para os fibromiálgicos.

Ao fincarmos o modo de ser do homem, retomando sinteticamente as considerações sobre o corpo e a ocupação, será realçado o fenômeno da angústia como nossa abertura ao mundo; é exatamente aqui que estabelecemos, apesar das críticas mútuas entre fenomenólogos e psicanalistas, uma interface com a ciência inaugurada por Freud (se bem que Freud reserve o título de “pai da Psicanálise” à Josef Breuer [FREUD, 1910/1970]), com a angústia também remontando, sob o prisma psicanalítico, às possibilidades de ser (abertura) no mundo.

Um olhar, pois, sobre os alicerces teóricos da Psicanálise é também fundamental porque explicita o fenômeno da dor crônica – e cumpre esta tarefa à luz da angústia.

Por fim, seguindo o desenvolvimento das ideias expressas nestes primeiros parágrafos, a dimensão do desejo se anuncia, mas deixamos a discussão deste tema tão importante para outro capítulo; é também quanto ao desejo que se evidencia o apelo dos lugares.

As argumentações empreendidas neste capítulo se distendem das questões propriamente geográficas, mas são de primordial importância teórica

para discutirmos empiricamente o apelo dos lugares àqueles que padecem com a dor crônica.

Nos dois capítulos anteriores vimos como nosso mundo se desvela e ganha concretude a partir de nossas ocupações cotidianas através do encontro com os objetos e com os outros (presentificando um “mundo circundante”); tais ocupações dizem respeito a um modo elementar de ser-no-mundo em que os instrumentos à nossa disposição referenciam uma conjuntura da ocupação e nos apontam a um ser-para-isso da totalidade instrumental, o para-que destes instrumentos (sua serventia).

Em nossas argumentações expomos como a via de acesso à pre-sença deve remontar ao que nela há de essencial, o que nela está implicado em todos os modos de ser e descobrimos, pois, no seu ser, uma abertura marcada pela referencialidade. Assim, concluímos que sua característica basilar é um já ser junto a(o) (mundo), imiscuída em suas ocupações cotidianas, constituindo-se no perfeito *a priori* que caracteriza o modo de ser da pre-sença e a relaciona fundamentalmente a um mundo.

Já no capítulo anterior, vimos o modo de ser no mundo de quem é marcado pela dor crônica; tal qual Heidegger explicita uma medianidade em geral para o ser do homem a partir das ocupações, vislumbramos a medianidade particular de nossos agentes enquanto cotidianidade alicerçada numa constante racionalização do corpo e do espaço, racionalização esta que se cumpre também no bojo das ocupações. Aqui, fincamos uma essência da cotidianidade mediana assaltada pela dor.

Como estabelecemos esta essência?

Não se trata evidentemente dum somatório dos casos patológicos, devemos, antes, achar o elo comum a esses fatos, compreender seu sentido geral e o sentido da conduta do sujeito: “trata-se de buscar uma ligação não do tipo da consecução objetiva, mas do tipo da motivação” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 200).

A restrição do espaço social, o aborto (de poucas até quase a totalidade) das atividades cotidianas, a constância da atenção ao corpo e ao espaço – elementos coparticipes desta cotidianidade mediana – não são um puro fato da dor, mas da motivação do indivíduo frente à dor que baliza sua conduta. Não

se trata, pois, de um aspecto fisiológico a comandar os modos de ser, mas de uma assunção desta (da dor) a partir da própria experiência e situação dos sujeitos. Se a dor fazia Lina desabar ao chegar em casa e nada mais fazer que não fosse tomar um banho (e somente porque o marido chegaria logo mais), pela manhã a mesma dor era reivindicada sob outros moldes, levantava para o trabalho; ou seja, a dor era assumida a partir de uma nova situação atrelada à sua motivação que lhe indicava uma nova conduta face à dor.

A essência da cotidianidade mediana provém de nossa conduta que está ancorada em determinadas situações balizadas por determinadas motivações – em Lina, a necessidade do absoluto repouso do corpo era seguida pela necessidade imperiosa do trabalho. Entre modos tão distintos, em suma, entre a inércia e a atividade, se diferentes motivações se davam a partir de cada situação concreta (chegar em casa e ter que trabalhar), um elemento comum unia estas duas ocupações: uma preocupação com os estados corporais, com o cansaço e o limite físico do corpo. Aqui, mesmo no trabalho, a motivação de preservar o corpo delinea como realizamos tais atividades – eu mesmo, professor, tive que alterar toda a dinâmica das minhas aulas para comportar a especificidade de meu corpo. Reconhecer o corpo e seus limites torna-se premente.

Assim, se a restrição de todo o tipo de sociabilidade e a dificuldade de empreender nossos afazeres marcam nossa vida cotidiana, esse fato se deve pelas particularidades de nossas motivações que impulsionam nossas condutas. O invisível é a essência de nossa cotidianidade, a constância da atenção. Dela, amalgamada pelo par conduta-motivação, os elementos “visíveis” desta cotidianidade ganham relevo: “filho, você precisa sair mais de casa”, diz minha mãe, “deixa os pratos que eu lavo”, interpela o marido de Chica etc. Ao chegarmos no princípio das motivações, alcançamos a cotidianidade marcada pelo fenômeno doloroso, a imperiosa preocupação com o corpo e com o modo pelo qual conduzimos nossas ocupações.

No contexto atual, no que se refere ao debate do presente capítulo, qual o sentido destas reflexões?

Uma pergunta, cuja resposta buscaremos fornecer em outro momento, sintetiza a importância desta discussão: em que medida os lugares cunhados

na condição da dor crônica instauram para esses sujeitos novas situações existenciárias e impulsionam, então, novas condutas? A pergunta inicial possui ramificações: como os lugares ancoram uma nova motivação à relação sujeito-mundo? Abordar esta questão é adentrar nos meandros do desejo.

Ainda, a essência desta cotidianidade marcada pelo fenômeno da dor cumpre uma função central para o sujeito. Se Heidegger postula que a cotidianidade mediana nos lança e nos disfarça da decadência – levando a presença decair de si mesma frente às ocupações, que “esqueça”, assim, de seu próprio ser, de suas possibilidades de ser – a dor cumpre papel similar ao velar algo um tanto mais devastador; veremos, inclusive, como esse abdicar de si mesmo, de suas possibilidades mais próprias de ser, resguarda um fundamento crucial à formação sintomática de quem apresenta o quadro clínico da fibromialgia.

Para Heidegger (2005), o abdicar das possibilidades mais próprias de ser se fundamenta na impessoalidade que marca a medianidade cotidiana da presença. A impessoalidade evoca a dispersão da presença em suas ocupações cotidianas; nesta familiaridade já dada com o mundo, tudo é conhecido e posto, tudo se sabe e tudo se faz – trata-se do âmbito, pode-se dizer, do senso comum e da vivência pragmática. Seguindo as ideias do autor, o impessoal se encontra em toda parte porque prescreve todo o julgamento e decisão, retira a responsabilidade e o encargo da presença em sua cotidianidade. Em suma, uma assertiva enfadonha precisa o argumento: o impessoal domina a presença, *dispensando-a de ser*.

No entanto, o impessoal é um existencial e, enquanto fenômeno originário, pertence à constituição positiva da presença. O fato de estarmos com ela familiarizada (com a impessoalidade) quer dizer que o impessoal é quem delinea a primeira interpretação do mundo e do ser-no-mundo, afinal é o próprio impessoal quem articula o contexto referencial da significância das ocupações diárias e, assim, o ser-no-mundo torna-se visível em sua cotidianidade.

A ressalva que o próprio filósofo explicita é que o ser da propriedade (o ser em sua possibilidade de ser mais própria e não circunscrita em clausura à impessoalidade) não repousa num estado excepcional do sujeito que se

separou do impessoal, o ser-próprio é apenas uma modificação existenciária do impessoal – e, como veremos à frente, essa impessoalidade mais tacanha, com o aborto das possibilidades de ser, presa ao âmbito pragmático da vida habitual na qual não se é ninguém, mas um conjunto d'um corpo (os Outros⁵¹), é cerne, similantemente, da explicação psicanalítica à formação dos sintomas. Aqui estão também os indivíduos presos aos significantes mestres⁵² de uma vida cotidiana marcada por esta impessoalidade que anula o Eu em seu ser mais próprio.

Enquanto se encontra dispersa na impessoalidade, a pre-sença precisa encontrar-se a si mesma – mais um eixo de aproximação com a Psicanálise, quando se quer, via análise, compreender a si mesmo, justamente, um *encontrar-se* com o desvelar do inconsciente e os significantes que lhe matizam.

Antes de avançarmos com as ideias oriundas da Psicanálise, nos resta ir mais a fundo nas formulações heideggerianas para visualizarmos a implicação desta impessoalidade ao ser da pre-sença.

No cerne da estrutura ontológica do ser-no-mundo, vimos que uma abertura, a partir da referencialidade e das significâncias, compõe a cotidianidade mediana da pre-sença em sua relação com o mundo, ponto nodal do *a priori* estabelecido por Heidegger. Neste sentido, pode-se dizer que a pre-sença está disposta no mundo.

⁵¹ Conforme relata Heidegger, na convivência cotidiana a pre-sença se encontra sob a tutela dos outros: “não é ela própria que é, os outros que lhe tomam o ser. O arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser da pre-sença. Mas os outros não são *determinados*. Ao contrário, qualquer outro pode representá-los. O decisivo é apenas o domínio dos outros que, sem surpresa, é assumido sem que a pre-sença, enquanto ser-com, disso se dê conta. O impessoal pertence aos outros e consolida seu poder” (HEIDEGGER, 2005, p. 179).

⁵² Trata-se dos significantes morais, éticos, questões normativas, que “amarram” o indivíduo a esse Outro indeterminado (encarnado por qualquer um), muitas vezes sem que o sujeito disso se aperceba e, outras tantas vezes, desembocando na formação dos sintomas como substitutos de um desejo reprimido (estabeleceremos mais a frente uma discussão sobre o assunto). Segundo Dias e Ferreira (2019, p. 128), tal significante “apresenta uma propriedade fundamental para uma lógica da interpretação: seu ponto de estofo, que garante a função de legibilidade. O significante-mestre comanda o ordenamento social (discursivo) na medida em que sustenta uma função coletivizante. Temos, assim, o Ideal de que há Um que faz andar o mundo [...]”. Já se pode ressaltar, inclusive, a relação entre os significantes mestres e a função do Outro, numa primeira aproximação entre a ontologia fenomenológica descrita e os ideários da Psicanálise.

No percurso que se segue, muitas questões já foram trabalhadas, ganhando, agora, um novo preenchimento. Talvez a aparente “circularidade” da exposição ao reportarmo-nos às formulações contidas em *Ser e Tempo* digam respeito tanto a uma necessidade de aclarar uma temática obscura cara a Heidegger (o modo de ser do homem) como porque evidencia as bases estruturais (essenciais) deste modo de ser.

Disposta no mundo (no modo da disposição nos termos do autor supracitado), a pre-sença é constitutiva de sua própria abertura ao mundo – é ela quem caminha, se direciona, vive e constrói “mundos” – e, assim, está entregue à responsabilidade de ser. No entanto, enquanto ter de ser por já ser junto ao mundo, na familiaridade da mundanidade, a presença já sempre se colocou diante de si mesma e já sempre se encontrou – encontro, na verdade, que não se refere às possibilidades mais próprias de ser, e sim de uma fuga, balizada pela dispersão da impessoalidade, como vimos nos parágrafos anteriores. Numa tentativa de sintetizar nossa explanação, tomando a disposição como um modo existencial básico em que a pre-sença é, justamente, seu “pre”, ou seja, é conformativa de sua abertura para o mundo,

A disposição não apenas abre a pre-sença em seu estar-lançado [ser entregue à responsabilidade de ser] e dependência do mundo já descoberto em seu ser, mas ela própria [a disposição] é o modo de ser existencial em que a pre-sença permanentemente se abandona ao “mundo” e por ele se deixa tocar de maneira a se esquivar de si mesma (HEIDEGGER, 2005, p. 194).

A constituição existencial desse “esquivar-se” é evidenciada no fenômeno da decadência, de grande importância para nós. Heidegger se pergunta, pois, quais são os caracteres existenciais da pre-sença em sua intrínseca abertura quando o ser-no-mundo cotidiano se mantém no modo de ser do impessoal e se tal modo de ser (a impessoalidade) possui, em suma, uma disposição particular. Mostrou-se que tais caracteres existenciais passam pelo crivo da habitualidade do mundo, da vivência pragmática, marcados, pode-se dizer, pelo senso-comum. A partir desse nexos se desentranha o modo de ser fundamental da cotidianidade mediana, a própria decadência, termo que não indica, necessariamente, uma avaliação negativa do ser da pre-sença.

Pretende-se explicitar, outrossim, que, nesta cotidianidade, a pre-sença está junto e no mundo das ocupações; este empenhar-se, vimos, tem o caráter de perder-se no impessoal – “por si mesma, em seu próprio poder-ser ela própria mais autêntico [o que chamamos de possibilidades de ser em sua propriedade], a pre-sença já sempre caiu de si mesma e de-caiu no ‘mundo’” (p. 237), queda que indica, como temos constantemente nos referido, essa vivência pragmática, habitual. Nesta perspectiva, se nota como a impessoalidade retira à pre-sença a necessidade de ser ao lhe ancorar na decadência.

E como vislumbrar a possibilidade genuína do poder-ser mais próprio? Heidegger explicita esta questão passando pelo fenômeno da angústia. Esta tarefa será também por nós problematizada, tanto porque se concorda com o autor em sua exposição de que a angústia abre o ser para suas possibilidades de ser, quanto porque, em nossa temática específica, quem enfrenta a dor crônica acaba por apresentar tal quadro existencial e, mais que isso, o vazio que evoca a angústia é ponto focal para a formação sintomática.

Mostramos que a possibilidade do ser-próprio da pre-sença, na decadência, se encontra restrita; disposta na mundanidade do mundo no viver habitual, a lida cotidiana aparece como subterfúgio, igualmente, um refúgio, para aonde a presença se desloca. Neste deslocar, implicado num decair no mundo, expõe-se que, se a pre-sença esquece de seu ser, ao menos de suas possibilidades mais próprias, o que está implicado em tal decair é que se foge, então, de si mesma.

Mas como esse “esvaziamento” do ser não provoca ensurdecido ruído à pre-sença que, nesta cotidianidade mediana, não se aflige? Justamente por conta da familiaridade de já ser junto a, de se estar a todo o tempo “ocupado”, neste sentido, tendo o ser se “tranquilizado” e se perdido sem se dar conta de suas próprias possibilidades.

Como na vida ôntico-existencial os problemas do viver se interpõem, é a partir da angústia – sim, ela irrompe, muitas vezes com consequências drásticas – que se pode desnudar a própria abertura que baliza a pre-sença para as suas possibilidades mais próprias. A mesma angústia que, posterior ou anterior ao sintoma da dor, também remete o ser ao seu poder-ser mais

próprio. É esta abertura delineada pela angústia que agora requer a nossa atenção.

Para evidenciar o caráter existencial da angústia às possibilidades mais próprias de ser, devemos seguir o percurso de Heidegger e estabelecer porque é a angústia quem nos permite vislumbrar o ser da pre-sença em sua abertura ao mundo. Finalizado este passo, realçamos as aproximações com a Psicanálise através do crivo comum anunciado (a angústia).

Para Heidegger, a analítica da pre-sença há de guardar uma clareza de princípio acerca de sua fundamentação ontológica. Neste fim, a análise deve buscar uma das possibilidades de abertura mais abrangentes e originárias. Obtém relevo destacado tal abertura porque a própria abertura do ser para o mundo é elemento co-constituivo do mundo e da pre-sença, lembrando que ser é sempre estar fora, um estar junto a, não uma interioridade que se desentranha *a posteriori*.

Nesta perspectiva, quem cumpre este pré-requisito é a angústia. A mesma propicia a abertura ao mundo porque, nela, aquilo com que a angústia se angustia é o mundo como tal. O que dispara a angústia não é um mero objeto que possa, por ventura, causar dano; a causa deflagradora da angústia é inteiramente “indeterminada”, quando ela nos toma, parece vir de todos os lugares e de lugar nenhum, parece que vem de dentro de nós e por fora de nós. Por isso a angústia não vê um aqui e um ali determinados, de onde o ameaçador se aproximasse (como ocorre no “perigo”). Assim, o que caracteriza o referente da angústia é o fato da ameaça não se encontrar em lugar algum, ela não sabe o que é com aquilo que se angustia, se angustia com o nada. Porém, em lugar algum não significa um nada meramente negativo, justamente aí se situa a abertura do mundo em geral.

A angústia se angustia com o mundo enquanto tal porque a impertinência do nada e do em parte alguma significa que o “ente intramundano” em si mesmo tem pouca importância à formação da angústia. Em razão dessa insignificância do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade como gatilho possível.

É justamente por desvelar e trazer à tona cruamente “mundo” para além de qualquer determinação ôntica, para além de qualquer construção teórica

que separa sujeito de seu mundo, que a angústia termina por se configurar como elemento central para se analisar o todo estrutural da questão do ser. Através de si se elenca a abertura da pre-sença a um mundo já dado, bem como se explicita sua articulação com a decadência, o modo habitual da presença em sua cotidianidade, no viver da impessoalidade.

Na verdade, vimos que a decadência barra a angústia... mas, nem tão rara assim, ela insiste em emergir neste nada que lhe confere existência. Neste momento nos despreocupamos com as questões relativas à totalidade estrutural do ser que advêm com a angústia para focarmos-la, talvez, em seu aspecto ôntico. Ainda neste ponto, entretanto, as considerações de Heidegger são valiosas.

A angústia faz furo no ser, atravessa-o, arrebatá-o. Propriamente, lhe toma o mundo, porque mesmo o mundo aparece como sem sentido, estranho, que não permite mais o empenho decadente, mas apenas um mal-estar cada vez mais pronunciado, generalizado. A angústia rompe a familiaridade cotidiana e o “‘mundo’ não é mais capaz de oferecer coisa alguma, nem sequer a co-presença dos outros” (HEIDEGGER, 2005, p. 251).

Podemos retornar alguns capítulos e perguntar: não se funda nas obras de Frida Kahlo uma angústia que é correlata a um alheamento do mundo, o desterro, o sem sentido do deserto? A angústia retira, pois, da presença, “a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesma a partir do ‘mundo’” (Ibidem). Sulcos na terra, ausência de mundo. Seguindo as palavras do filósofo, a angústia nos remete àquilo que causa angústia: para seu próprio poder-ser-no-mundo – “naquilo pelo que se angustia, a angústia abre a presença *como ser-possível* e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se numa singularidade” (p. 251-252). A abertura mais explícita ao mundo, alicerçada na angústia, é, igualmente, uma abertura às possibilidades mais próprias de ser:

Na presença, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade pode assumir e escolher a si mesmo. A angústia arrasta a presença para o *ser-livre para...* (*propension in...*), para a propriedade [em oposição à impropriedade da impessoalidade] de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. A presença, como ser-no-mundo, entrega-se, ao

mesmo tempo, à responsabilidade desse ser (HEIDEGGER, 2005, p. 252).

Se, em seu ser, isto é, sendo, a pre-sença tem de ser aquilo que é, e, na impessoalidade da cotidianidade mediana encontra-se sempre alguém de si mesma, a angústia é também um caminho para um encontrar-se consigo, um percurso que pode nos livrar do cárcere que assumimos enquanto nosso ser.

A despeito de algumas críticas à Heidegger, a concepção sartriana sobre *O Ser e o Nada* confluem na mesma direção do filósofo alemão quanto ao fenômeno da angústia. Também para o francês, a ação – o agir no mundo – tem a capacidade de poder barrar a angústia; suprimi-la, no entanto, se trata de uma vã tarefa, afinal, “somos angústia” (SARTRE, 2003, p. 89).

Discutimos com a ajuda de Ingold (2015) como o ser humano se encontra numa vereda de trilhas e caminhos, num constante refazer-se de si. Ser é estar atado ao tecido do mundo, fundamentalmente, estar aberto ao mundo. Tal abertura, inclusive, delinea a temporalidade intrínseca da pre-sença – impossível desarticular abertura e *porvir*. Não se pode estar aberto às possibilidades de ser – e, portanto, aberto ao mundo – e fechar a mão para o que há de vir, para o devir.

Angústia, temporalidade e devir, pois, se articulam. Podemos, com o auxílio do existencialismo calcado por Sartre, adicionar neste amálgama mais um termo: liberdade. Se a angústia desnuda a abertura do ser ao mundo, é “na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade” (SARTRE, 2003, p. 72), isso porque a própria angústia é abertura, é saber-se livre para suas possibilidades mais próprias.

Sartre, pelo menos neste sentido, segue a trilha de Heidegger, pois se o primeiro faz o fenômeno da angústia gravitar sob o eixo da liberdade, Heidegger, ao direcionar angústia em sua abertura enquanto ser para a morte, trilhou, de fato, o mesmo caminho.

Entre angústia e morte há um elã que as aproxima, a abertura que a angústia propicia é uma abertura de ser para a morte. A abertura originária da angústia ao anunciar a pre-sença a si mesma no mundo em suas possíveis virtualidades encontra ressonância na morte, afinal, na morte se desfazem todas as remissões para outra pre-sença e a mesma (a morte) se desvela

como a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável do ser (HEIDEGGER, 2015).

Para Sartre (2003), a consciência de liberdade é consciência de angústia e esta última se qualifica enquanto consciência de ser seu próprio devir – ou seja, numa possível articulação com as ideias de Heidegger, é na consciência da abertura para morte que angústia e liberdade se entremeiam. O porvir, aqui, é essencial. Discorrer acerca do tempo, da temporalidade, é, então, inevitável.

O tempo não é um prosseguir infindável de agoras sucessivos que se efetivam um atrás do outro. Ao concebermos a estrutura temporal (a temporalidade) de tal maneira, enquanto sucessão infinita de agoras, caímos num paradoxo: o tempo desaparece. O que justifica essa conclusão?

Na nota autoetnográfica sobre o viver a casa num enclausuramento por estar acometido pelas dores, se dissemos que o tempo sobrevoa os dias e que, ao termos cada vez menos corpo, temos cada vez mais tempo (ver páginas 80-81), o que temos, na verdade, é esta sucessão de agoras um após o outro. Tal sequência infinita do “tempo” por não “ter” corpo, no entanto, revela que nossa temporalidade não encontra vazão, não possui devir, é sempre um e mesmo instante de agoras: o tempo se encontra congelado. E é justamente por isso que Merleau-Ponty trata esse futuro sem devir enquanto morte na vida – “às vezes você queria fazer alguma coisa em casa, não podia; queria fazer, até uma faxina, queria fazer uma comida, uma coisa diferente, e cama, cama, cama” (Aline). Os dias seguiam o mesmo compasso, “tipo, eu tava sentido dor, queria fazer alguma coisa. A sensação de impotência vinha, não conseguia fazer [...] e meio que batia uma tristeza” (ibidem). Nestes casos, o tempo, propriamente, desapareceu.

É por isso que Heidegger nos fala de uma temporalidade originária; o tempo enquanto sucessão de agoras é a base do que ele considera como a interpretação vulgar do tempo, e pensá-lo nestes termos é abandonar a íntima relação entre ser e tempo que se fecunda, precisamente, na temporalidade originária.

No caso descrito em nosso segundo capítulo, o tempo, ao se afigurar enquanto a supracitada sucessão, desaparece porque ele não é retomado pelo indivíduo. É este não-agenciamento por parte do sujeito, inclusive, que torna o

tempo sempre o mesmo, por isso o tempo está congelado, por isso ele desapareceu – entranhado na cama, lhe falta o devir. E como pensar o devir sem um retomar?

Os calendários estão aí para nos mostrar que não importa se congelado ou não, se retomado ou não, o tempo, invariavelmente, passa. As estações mudam, o corpo envelhece. O que desaparece, pois, é esta temporalidade originária amalgamada pelo devir.

Por seu turno, a expressão “passar o tempo” comumente citada por nós em nossa vida diária exprime determinada experiência, qual seja, de que o tempo não se deixa deter – passar o tempo indica a nossa necessidade de deter o tempo, ensina Heidegger. O autor em questão conclui: “na fala acentuada do passar do tempo reside o reflexo público do *porvir finito* da temporalidade da pre-sença” (2005, p. 522).

Para Heidegger, o eixo central pelo qual gravita a temporalidade é o porvir, seja no empenho decadente, seja ao vislumbrarmos a abertura de ser a partir da angústia. Por que sua primazia?

Em nossas ocupações lidamos com a manualidade dos utensílios no horizonte de determinada conjuntura. Ter esses horizontes em vista possui o caráter de aguardar, ou seja, ao fincarmo-nos em nossas atividades contamos com um ainda-não que confere à ocupação o seu destino; na nota etnográfica sobre a quadra (ver página 147), esse aguardar que delinea a ocupação – portanto, um esperar e antecipar do futuro – exemplifica fielmente o que o filósofo quer anunciar.

Mas ainda não estamos no terreno do que o autor qualifica enquanto temporalidade originária calcada no porvir⁵³ que matiza as possibilidades de

⁵³ Ao costurar nossa reflexão através das obras de Heidegger e Sartre, se faz notar uma aparente solução de continuidade entre os dois autores quanto à “prioridade” de cada “camada” temporal. Para Sartre (2003, p. 199), “nenhuma dessas dimensões [passado, presente e futuro] têm prioridade ontológica sobre as demais, nenhuma pode existir sem as outras duas. Contudo, apesar de tudo, convém colocar acento no *ek-stase* presente – e não, como Heidegger, no *ek-stase* futuro”. No entanto, a justificativa argumentativa de Sartre parece conceder, a contragosto, razão à Heidegger ao afirmar que “o Para-si [a consciência], enquanto revelação a si mesmo, é seu futuro como aquilo que tem-de-ser-para-si em um transcender nadificador, e, como revelação a si, é falta e está impregnado por seu futuro, ou seja, aquilo que é Para-si lá adiante, à distância” (ibidem).

ser numa abertura incrustada na liberdade. Por que também aqui o porvir possui proeminência?

Situada no mundo, a pre-sença se funda enquanto um anteceder a si-mesma. Para ser, ela já é e está disposta no mundo, não pode escapar de sua condição de ser-no-mundo, de já ser-em e já ser-com.

Estes modos, porém, se matizam num contexto de decadência da presença.

A angústia é quem desvela para a pre-sença a sua condição decadente e suas possibilidades (mais próprias) de abertura. Para Heidegger esse angustiar-se tem seu cerne (eu diria, pode atingir o ápice) no olhar por parte do sujeito no fim do horizonte humano, na morte. É na ciência da possibilidade do fim que a angústia se torna ruidosa, Ivan Ilitch bem o sabe. Logicamente, a angústia vivida pelo personagem estava atrelada às suas dores bem antes de se aperceber do fim, mas, já no limiar da existência, a angústia não provinha nem das dores e nem da morte iminente, mas da certeza plena de que não viveu aquilo que ele era, ou mais exatamente aquilo que ele poderia ser:

No extremo limite, no instante infinitesimal de minha morte, não serei mais que meu passado. Somente ele me definirá. É o que Sófades quis expressar quando, em *As Traquínias*, faz Dejanira dizer: "Antigo é o refrão corrente entre os homens segundo o qual não se pode julgar a vida dos mortais e dizer se foi feliz ou infeliz antes de sua morte". É também o sentido da frase de Malraux antes citada: "A morte transforma a vida em Destino". É, por fim, o que aterroriza o crente quando ele constata com pavor que, no momento da morte, a sorte está lançada, já não resta uma só carta a jogar. A morte nos reúne conosco mesmos, assim como a eternidade nos transformou em nós mesmos [...]. E o arrependimento da última hora é um esforço total para rachar todo este ser que lentamente foi se agarrando e solidificando sobre nós, uma derradeira reação para nos dissociarmos daquilo que somos. Em vão [...] (SARTRE, 2003, p. 167-168).

O acento da temporalidade se dá no porvir porque a abertura cunhada sob a insígnia da angústia amalgamada na consciência do ser para a morte traz nova luz ao presente (e ao passado). Há agora de fato uma retomada desse tempo que passa, poderíamos dizer até que ele não simplesmente passa, mas que seguimos com ele. O anteceder a si-mesma que configura a pre-sença – um ser que é tendo-sido – também é retomado com a possibilidade de abertura anunciada rumo às suas possibilidades de ser.

Liberdade, porvir, temporalidade, angústia e morte se entrelaçam. Para quem tem dor o tempo ausente rui o porvir, a liberdade se esvai num entranhamento do sujeito em seu corpo. E como poderia existir liberdade num tempo congelado, em meros e iguais agoras? Talvez por isso, a despeito de conjecturar voltar ao trabalho, Lina nos confessa que “já não sonho mais”, e não com relação à capacidade laboral que ela almeja e tem esperanças, mas, de todo e de resto, parece-lhe que, em sua condição, já não há nada mais para sonhar... e o que é o sonhar senão o projetar de um futuro retomando a referida temporalidade originária? De fato, nos sobram a angústia e a morte... mas são justamente elas que anunciam a liberdade e o porvir, ou, ao menos, as suas possibilidades de retomada (esmiuçaremos estas ideias em nosso capítulo final).

Também para a Psicanálise a angústia é fundamental e nos move ao nosso poder-ser mais próprio. Trazendo angústia e sintoma ao mesmo plano, trata-se de tratar o mal (sintoma) pelo pior (angústia) – o pior que nos faz questão e que emerge enquanto sintoma (FINGERMAN, 2005).

É a hora, portanto, de abordarmos algumas questões oriundas da Psicanálise para compreendermos, inclusive, a especificidade de parte de nossos agentes.

Se a decadência barra a angústia, o sintoma cumpre o mesmo papel, revelando-se como a solução singular que o sujeito encontrou para dar conta de seu lugar no mundo. Como assevera Freud (1994), a formação do sintoma protege, pois, do acesso à angústia. Devemos alertar, por outro lado, que se o sintoma barra a angústia, por sua vez, ele também é fonte deste mesmo estado.

A neurose (que desemboca, possivelmente, nos problemas de dor crônica) entrelaça sujeito e sintoma porque o mesmo (o sintoma) atua como ponto de suporte ao real impossível de suportar, emerge como uma resposta à angústia.

É necessário um avanço para compreendermos a formação do sintoma de acordo com a Psicanálise para, então, retornarmos ao fenômeno da angústia que lhe é, inclusive, anterior – o sintoma barra a angústia nascente.

O sintoma (pensando a algisia) se instala através de dois processos, a conversão e a repressão. Conceitualmente, a conversão designa “a transformação da excitação psíquica em sintomas somáticos crônicos” (FREUD, 1893-1895/1995, p. 116) na medida em que tal excitação não é descarregada pelo sujeito em ações externas (e nem pode sê-lo, pois seu estímulo é interno e, para isso, não há fuga mecânica), e se concretiza, podemos dizer, como uma ferida da alma; para a sua efetivação, no entanto, a conversão prescinde, pois, da própria repressão: para que a conversão ocorra é necessário que uma representação seja recalçada da consciência, excluída das modificações associativas, “alojadas”, então, no inconsciente. Assim, “a soma de excitação, estando isolada da associação psíquica, encontra ainda com mais facilidade seu caminho pela trilha errada da inervação somática” (FREUD, 1893-1895/1995, p. 143), o que possibilita a configuração do quadro clínico em discussão para o caso dos fibromiálgicos.

O recalque de uma representação posta nos limites do inconsciente se efetiva porque tal representação é tortuosa em demasia para que o ego dela se aproprie, quedando-a a escanteio (ao inconsciente). A dor física é, assim, uma reação defensiva que desencadeia um movimento energético tal qual uma contra-força para equilibrar a quantidade de excitação no psiquismo, uma medida de proteção extrema contra os efeitos devastadores da representação recalçada (CARDOSO; PARABONI, 2010).

Em nosso segundo capítulo, quando discorreremos acerca das imagens poéticas para debater a importância do espaço do lar para aqueles mortificados pela dor, citamos um poema de Leminsk musicado por Itamar Assumpção (ver páginas 72-73). Talvez apenas um psicólogo/psicanalista pudesse compreender aquela imagem diretamente em seu significado; com a presente explicação, porém, se torna claro o que queríamos expor: preciso carregar o peso dessa dor – não toquem nela – é o meu troféu, o que me sobra, me mantém apartado do que eu não quero saber, me mantém apartado de minhas possibilidades mais próprias, as quais, somente com tamanha dor igual a que sinto na carne, poderia assumir.

Resta-nos explicitar agora a articulação do sintoma – cronificado para além de qualquer causa fisiológica dentre os fibromiálgicos – com a angústia e,

através do prisma psicanalítico, reiterar como a angústia nos abre para as possibilidades mais próprias de ser.

De acordo com Fingermann (2005), a angústia escancara o real impossível de suportar. Trata-se, essencialmente, de um fenômeno de tensão, uma situação psíquica sem articulação ou ligação, em ruptura e disjunção radical com tudo o que há – num paralelo notável com as ideias de Heidegger⁵⁴; o sintoma, por sua vez, é da ordem da resposta, da solução, da articulação. Em suma, reafirmamos, o sintoma suporta o real impossível de suportar.

Seguindo a trilha de Fingermann, no tratamento analítico (clínico) se pretende operar com o sintoma. Porém essa via não é praticável sem o manejo da angústia e, assim, operar com o sintoma é abrir seu invólucro formal, abrir a resposta à qual ele (o sintoma) dá consistência para saber qual era a questão do sujeito, qual era a questão a ser respondida com esse “artifício” que barra a angústia, que barra a representação recalcada e possibilita o fenômeno da conversão... no qual, na neurose de histeria⁵⁵, o problema das dores crônicas pode se apresentar. Se a dor completa e difusa é angustiante, o que ela tampona também é a angústia.

A angústia, também na perspectiva da Psicanálise, propicia uma abertura rumo às possibilidades mais próprias de ser. Afirmar que se trata o mal (sintoma) pelo pior (angústia) é justamente passar pelo crivo da angústia. Ela emerge como um fenômeno do ser-no-mundo e, nos reaproximando de Heidegger, é o próprio mundo enquanto tal que aparece como ponto de balança daquilo que angustia (que causa angústia) e não tal ou qual “perigo” determinado.

⁵⁴ Lacan (2005) em seu *Seminário 10 – A angústia* afirma que a contribuição original de Heidegger sobre o tema foi a qual ele mais se aproximou (pelo menos fora do campo psicanalítico), mas que, ainda assim, aquilo que o filósofo teve a maestria de elucidar foi o que Lacan qualifica como cuidado e não exatamente a angústia. Veremos a razão dessa posição lacaniana nas páginas seguintes.

⁵⁵ Ao longo do amadurecimento das reflexões de Freud, a classificação das neuroses passa por diversas alterações; em suas últimas concepções, a histeria é enquadrada junto à neurose obsessiva e às fobias no núcleo “neurose como estrutura” (e há notórias distinções dentro deste “grupo”), diferenciando-se da psicose, paranoia, esquizofrenia e melancolia, tomadas por “neuroses como complexo edipiano” (DUNKER, 2015). Para maiores detalhes, conferir a obra citada.

Mesmo nos casos específicos de neurose em que se teme a perseguição de um outro que lhe possa causar dano, o que dispara a constante autopercepção como alvo de outrem são as representações tornadas inconscientes e que, na tentativa de se ver livre dos “estímulos” internos a causar desprazer ao ego, se transmutam em diversas fobias (como a agorafobia, nos casos de perseguição). E tais representações inconscientes, em síntese, emergem enquanto fenômenos do ser no mundo, evocam e balizam o próprio “mundo” da pre-sença. Por isso se pode afirmar que o transtorno psicossomático está fundamentalmente relacionado a uma ruptura, a uma disjunção do indivíduo para com o mundo, um alheamento a todo não-eu (MAIA; PINHEIRO, 2009), propriamente, um desfalecer de sua condição de ser-no-mundo. É nesta condição, diga-se, que Freud (1930/1988) aborda o mal-estar (obra *Mal-estar na civilização*): não se está necessária e exclusivamente em referência “às vicissitudes do prazer corporal ou da vocação individual ou coletiva para a felicidade. No texto freudiano, o que está em causa, de maneira evidente e direta, é o conceito de mundo” (DUNKER, 2015, p. 133), inclusive, como elementar (o mundo) na conformação da angústia. É o que evoca Freud ao apontar que “o mal-estar é inescapável e incurável; sua figura fundamental é a angústia” (DUNKER, 2015, p. 134).

E se, para Heidegger, é tal prerrogativa de ser-no-mundo o fundamento da conformação da angústia por situar a pre-sença na condição de estar-lançada, de ter de ser e, na impessoalidade cotidiana, ter-se abandonado a si mesma – portanto, de uma falta a ser – também a Psicanálise baliza uma falta como constituidora do sujeito.

Aqueles atravessados por uma dor penetrante e não-intermitente também estão barrados em seu poder-ser mais próprio, seu desejo se encontra, pois, alienado frente aos significantes reificados em sua instância psíquica “julgadora”, o superego⁵⁶. Por não superar esses significantes – o que seria a fonte (ôntica) da angústia – os processos descritos da inervação somática ganham, literalmente, corpo.

⁵⁶ O superego é o verdadeiro veículo da tradição perante o ego. É através dele que se transmitem os julgamentos de valor, numa espécie de consciência moral cujas funções de vigilância e castigo são representantes de todo limite moral. Em síntese, o superego é uma instância que representa as exigências restritivas e proibitivas impostas ao sujeito.

Daí que, para tratar o sintoma, precisa-se caminhar pela angústia. O percurso da análise (relação entre paciente e analista) procura levar a cabo, enfim, uma destituição subjetiva; esse passo consiste, por parte do sujeito, no abrir dos olhos a partir de uma retomada⁵⁷ de antigos conflitos, por assim dizer. É construção de um saber que “vê” os significantes que lhe matizam e aprisionam apenas como, justamente, significantes, e que outros matizes podem guiar o sujeito para além de qualquer repressão. Caminhar pela angústia é, assim, abrir o ser para as suas possibilidades mais próprias de ser e, de certa forma, isso era percebido por algumas de nossas entrevistadas. Aline interpreta que “a fibromialgia veio pra dar uma sacudida” e, mais acuradamente, Vilma nos conta:

eu considero que a fibromialgia foi um marco de, tipo assim, o corpo gritando: “ó, precisa mexer nessa vida”, e aí uma série de doenças sucessivas [doenças de pele e um câncer de mama] né, que, de fato, me fizeram dar uma reorganizada [...] nas relações [interpessoais], porque a gente olha, a gente vê que repete os padrões de comportamento em tudo que a gente faz, né, então, que lugar é esse que eu ocupo? Como eu me relaciono com as pessoas? Enfim.

Precisamente, vê-se o sintoma em sua dimensão existencial no bojo do ser-no-mundo; sintoma este que, para ser desvelado, faz o sujeito caminhar pela angústia, pela abertura da angústia.

No final deste delineamento ontológico no qual fincamos o modo de ser do homem à luz da cotidianidade mediana decadente em vistas de uma possibilidade de abertura alicerçada na angústia numa atenção ao porvir e, assim, às possibilidades de ser, duas perguntas particulares aos nossos propósitos se impõem: o que tem a ver a Geografia com isso (com tal ontologia anunciada) e o que importa, finalmente, para os que apresentam o sintoma cruel da dor crônica, os lugares, se se trata, na consolidação do sintoma, de um processo “psíquico” (pelo menos para os fibromiálgicos)?

⁵⁷ Não se deve ler o “abrir os olhos” na perseguição da cura simplesmente enquanto estar atento ao que foi por si mesmo escondido, como se fosse necessário apenas saber o que ocorrera para que os sintomas então desaparecessem: “a psicanálise não cura apenas tornando inteligível ao sujeito a sua própria vida. Não se trata somente de fazer o sujeito compreender a sua vida, mas trata-se de fazê-lo reviver e liquidar, a favor da relação com o psicanalista, seus antigos conflitos [...]. Trata-se, pois, de algo totalmente diferente de uma simples operação de *conhecimento*” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 87-88).

De Hegel a Butler, passando por Kojève, Sartre, Heidegger etc., os filósofos já aludiram à intimidade entre a temporalidade e a subjetividade, a temporalidade residindo no ser, fundindo o próprio ser. Citando nosso referencial mais direto, o que quisemos mostrar é que o *Dasein* enquanto ser-no-mundo não se esgota em sua dimensão temporal, que ser não é somente temporalidade, que esse mundo que constitui o ser-no-mundo da presença e possibilita a emergência da própria temporalidade também se impõe enquanto engajamento no ser.

Foi precisamente isto que conquistamos ao sairmos da cumplicidade formal entre ser e espaço travada com o auxílio de Heidegger para nos assentarmos na cumplicidade existencial entre sujeito e lugar (Capítulo III).

Criamos agora uma oportunidade para traçar um eixo comum aos questionamentos levantados sobre a relevância da discussão ontológica para a Geografia e a importância dos lugares frente àqueles massacrados pela dor.

Ainda sobre a primeira pergunta, podemos inverter os termos: não é o que tem a ver com a Geografia tal discussão ontológica, mas ver como a Geografia faz ancorar esta ontologia num plano verdadeiramente existencial. A abertura de ser para as suas possibilidades mais próprias não reside na capacidade de um *espírito* de se regenerar da decadência (Heidegger) ou de cravar livremente as suas escolhas, de, pela angústia, poder ser livre (Sartre); antes, essas possibilidades de abertura, de liberdade, de poder-ser si-mesmo, se efetivam a partir de determinadas situações e falar em situação é evocar concomitantemente o espaço (lugar). Ou seja, no plano ôntico-existencial, é através de nossas experiências concretas de mundo – espacialmente situadas, quero dizer: encarnadas em determinados lugares – que as possibilidades de abertura se fundamentam. Não se quer negar a temporalidade intrínseca da presença ou limitar a concepção do eterno vir a ser que marca nossa condição e, por conseguinte, as possibilidades de abertura; apenas ressaltamos que todos esses processos são mediados espacialmente, adquirem sua possibilidade de existência concreta a partir da experiência de determinados lugares. Sartre (2003) reconhece isso ao afirmar que é por meio do mundo que o ser do homem faz-se anunciar a si como totalidade destotalizada, ou seja, em eterno vir a ser. Mas a crítica que tecemos à Heidegger no capítulo três pode

também ser endereçada às problematizações contidas na obra capital de Sartre, tal totalidade destotalizada não se faz ser no meio de um e mesmo “mundo” indiferenciado, como se fosse contingente ser em tal ou qual “porção” do mundo.

Com efeito, é difícil imaginar a liberdade constitutiva do Para-si (da Consciência, do ser) sartriano e o olhar angustiado às suas possibilidades mais próprias dentro de uma zona de guerra, numa cidade destruída. Igualmente, preso em uma casa. E Sartre, em seus trabalhos posteriores (me refiro aos biográficos), para compreender o ser dos biografados, os fazia remontar justamente em precisas situações, levando em consideração os lugares pelos quais a vida era vivida.

Podemos agora ver mais nitidamente o que interliga as duas perguntas levantadas: justamente tal possibilidade de abertura calcada numa experiência de mundo, numa nova experiência a partir dos lugares vividos. É aqui que reside o apelo dos lugares.

A resposta à segunda pergunta foi somente tangencial, o seu desenvolvimento resguarda uma análise profunda acerca do desejo, tarefa que cumprimos no Capítulo VII e, portanto, adiamos a análise quanto ao apelo dos lugares para abordamos um ponto que se pode tecer entre a Fenomenologia e a Psicanálise.

A discussão que se segue não será feita, como as precedentes, com o objetivo de nos ajudar a enfocar o apelo dos lugares. Como, no desenvolvimento de nossas argumentações, iremos discutir sobre o desejo, articulando tanto o pensamento sartriano como o psicanalítico (sobretudo de fundamentação freudiana), já será necessária uma compreensão prévia de outros conceitos da Psicanálise, como *das Ding*.

Deve-se frisar, inicialmente, que a falta como traço essencial do homem não se faz presente apenas nos casos “patológicos”, mas é indelével à nossa condição humana. É daqui que *das Ding* emerge, alicerce desenvolvido por Freud e retomado por Lacan.

Das Ding, a Coisa, se afigura como um “objeto” impassível de representação. Não se trata, porém, de uma materialidade, como a nomenclatura poderia sugerir. Seria, em verdade, o puro gozo que os bebês

experimentam – gozo como experiência de desamparo, que desperta angústia; o termo surge com Freud e evoca a percepção da criança pelo seio materno.

Das Ding se apresenta como estrutura constante que matiza o desejo, pois a Coisa é o que queda, o resto absoluto da operação de inclusão do corpo pela linguagem (NUNES, 2015), da entrada do homem no campo simbólico. *Das Ding* “diz do que não pode ser predicado” (GARCIA, 2016, p. 727) justamente porque é este absoluto no seio de nosso ser, conformada (a Coisa) em nosso contato com o Outro em nossas primeiras experiências de satisfação conquanto a linguagem não consegue de todo apreendê-la: “[...] a Coisa não é pré-linguagem, mas ressignificação – via simbólico – daquilo que se coloca exatamente como ponto de ruptura da linguagem, daquilo que a linguagem não consegue dar conta” (GARCIA, 2016, p. 729).

Nesta perspectiva, é interessante notar como o “real” precede o simbólico da linguagem e seria função deste próprio simbólico tentar fazer borda ao inominável que nos causa angústia (encarnado por esse *das Ding*). Mas fazer borda não é atingir, e, por conta desse ponto indecifrável que a linguagem não alcança, é que perdemos, logo de saída, o estatuto do engodo da completude.

O gozo mítico da Coisa pode ser entendido, então, como a causa do significante, na medida em que a tentativa do inconsciente (estruturado enquanto linguagem) é processar o gozo que invadiria o sujeito; entretanto, o gozo é também o gozo a partir da linguagem, gozo do ser falante. Há uma notória contradição, portanto, entre gozo e lei da linguagem, que, impondo sua regulação, obriga o sujeito a abdicar do gozo, convertendo-o em termos aceitos pelo laço social e fecunda-se a passagem do gozo do ser, gozo absoluto da Coisa, para o gozo fálico, regulado pela linguagem (METZGER, 2017).

É por não dar conta deste complexo que Lacan acusa uma falta na análise de Heidegger e, segundo o psicanalista, o filósofo não trabalharia propriamente com a dimensão da angústia. Aqui, apesar de ancorar fortemente nossas exposições a partir de um solo psicanalítico para a conformação sintomática, não se aceita a crítica lacaniana e, mais que isso, tomamos a consideração acerca de *das Ding* enquanto um misticismo.

Pode-se dizer, com certa razão, que Heidegger, ao articular a angústia pelo crivo do ser-no-mundo e ancorá-la com as possibilidades de ser não

explicita tão claramente, como o faria uma abordagem psicanalítica, como “mundo” – o ser em suas relações consigo e com os outros a partir do ser-em e ser-com – tenciona a angústia particular em cada um de nós. Os seus objetivos, entretanto, eram outros: era simplesmente mostrar como a angústia anuncia nossa abertura ao mundo, ideia a qual, nos parece, é incorporada pelo próprio Lacan quando afirma que “se há uma dimensão em que devemos buscar a verdadeira função, o verdadeiro peso, o sentido da manutenção da função de causa, *é na direção da abertura da angústia*” (LACAN, 2005, p. 88; grifo nosso). Nesse aspecto, é certamente da angústia e não do cuidado que Heidegger trata.

O aspecto que julgo místico se correlaciona com a angústia, refiro-me a um objeto específico e “é sempre dele que se trata quando Freud fala de objeto a propósito da angústia” (p. 50). Tal objeto, denominado por Lacan de objeto a, é mediatizado através da angústia, uma vez que esta seria sua única tradução subjetiva, ou seja, a forma pela qual este objeto se presentifica caminha pela angústia. Esse objeto é, digamos, um meio metafórico que opera por analogia para nos reconduzir à *das Ding*: a Coisa é o objeto perdido da espécie humana, enquanto o objeto a é o objeto perdido da história do sujeito. O primeiro está ligado à pré-história, a algo de mítico, como expressam os próprios psicanalistas, e o segundo atrela-se à história individual de cada um de nós (SEGANFREDO; CHATELARD, 2014).

Para esse postulado não é possível a refutação, mas tampouco é passível de ser atestado fora de uma pura conjectura; na melhor das hipóteses, é apenas uma hipótese. Toda sorte de problemas psíquicos percorridos pela Psicanálise decorre da descoberta freudiana do inconsciente, empiricamente concreto (Sartre, no entanto, discordaria desta afirmação, pelo menos em *O Ser e o Nada...*). *Das Ding*, a Coisa, a união ao corpo materno, o gozo absoluto, o resto obscuro que se perde quando da entrada na linguagem, não se é possível dizer de sua existência. Um lacaniano nos diria que isso se efetiva por conta da própria estrutura de *das Ding*, algo que nunca é alcançado, que apenas se matiza por um horizonte de metonímias a nos fazer tangenciar sua borda, nunca aquilo que ela é.

Ainda que aceitássemos essa entidade, isso nos levaria a outro problema. A intencionalidade matiza a noese e o noemático. O psicanalista, então, se pergunta: “mas, pode o objeto do desejo ser concebido dessa maneira? Será que o é no que diz respeito ao desejo?” (LACAN, 2005, p. 114).

Segundo Lacan, o objeto *a* reverberando a luz perdida e ainda presente de *das Ding* – tal qual a estrela que parece e ainda para nós aparece em seu brilho – afigura-se como “reserva derradeira e irreduzível da libido” (p. 121) e, portanto, foge à lógica da intencionalidade da noese. Isso porque o objeto é anterior ao desejo e deve, pois, “ser concebido como a causa do desejo. Para retomar minha metáfora de há pouco, o objeto está *atrás* do desejo” (LACAN, 2005, p. 114-115).

Neste momento se compartilha da crítica de Sartre quanto à causalidade no pensamento psicanalítico e, mais que isso, de certo aspecto que escapa ao ser o condicionando estritamente, *das Ding* nas figuras do objeto *a* quando nosso desejo responde e só existe a este resto.

Ambos os pensamentos, porém, o psicanalítico e o fenomenológico, colocam a falta como traço fundamental da realidade humana. Lacan com *das Ding*, Sartre a partir de uma descrição do ser da Consciência (que forneceremos no sétimo capítulo).

Ambas as vias defendem que tal falta é o mote a alimentar o desejo do sujeito, é constitutivo do próprio desejo e do próprio sujeito, impulsionando o ser como ser-no-mundo no modo do desejar. É esta a falta que emerge como o alicerce da angústia, pois nos colocaria face a *das Ding* ou nos abriria o ser para suas possibilidades mais próprias no bojo da liberdade.

Este elo é suficiente para que se estabeleça a aproximação buscada nesta tese entre a Fenomenologia e a Psicanálise? Não exatamente, se a premissa é partir de *das Ding* com a Psicanálise e da descrição das estruturas fundamentais de nosso ser com a Fenomenologia. Aí não se pode estabelecer, de fato, uma paridade, um solo comum.

Mas o eixo de aproximação é, antes, através do crivo da angústia – precisamente enquanto elemento central para a formação sintomática (como vimos com a Psicanálise) e cerne da abertura do ser ao mundo (seguindo a esteira de Heidegger e Sartre) – e acreditamos ter exposto com bastante

acuidade como a Psicanálise e a Fenomenologia, sobremaneira, convergem neste quesito. E convergem, inclusive, também no realce do fenômeno do mundo.

Isto não é, também, algo novo, tal convergência entre ambas as perspectivas. Merleau-Ponty (apesar de determinadas críticas) termina por abraçar o projeto freudiano-psicanalítico; em seu último trabalho, quando tentava estabelecer uma filosofia da carne que elucidasse nossa relação com os outros e com o mundo a partir do *Lebenswelt*, do mundo da vida, assevera que Freud buscava e estabelecia em algum grau os parâmetros da matriz que o francês perseguia (MERLEAU-PONTY, 1968), pois o psicanalista se assentava na dimensão particular da experiência, uma experiência encarnada, uma experiência de si. Podemos estender, de si como ser no mundo.

Como lembra Silva (2014), formular o tesouro da experiência que se oculta e se manifesta na análise (relação paciente-analista), tornando-se soberano dos rumores da vida, é fundamentalmente fenomenológico. Mesmo Sartre, muito mais crítico e reticente com determinadas teorias freudianas, ao propor uma psicanálise existencial, paga um tributo a Freud; e, se se quer marcar um corte, uma distância com o “pensamento psicanalítico tradicional”, esta distância, essa ruptura, só se estabelece mediante uma aproximação, mediante uma incorporação crítica das teorias psicanalíticas ao ponto de batizar sua abordagem, conforme anunciamos, enquanto *Psicanálise* (existencial).

Do lado da Psicanálise, Lacan recomenda expressamente a leitura d’*O Ser e o Nada*, trata-se de uma fonte através da qual ele pensa a relação do ser humano com o Outro, do olhar do outro; até o conceito de *das Ding* é alimentado com as discussões heideggerianas (ver, por exemplo, a obra *Ensaio e Conferências*, o capítulo “A coisa” [HEIDEGGER, 2012]).

Poderiam contra argumentar, por outro lado, que a interface estabelecida através da angústia partindo de Heidegger seria absurda, uma vez que o pensador alemão criticava fortemente as bases teóricas e filosóficas da Psicanálise, que se assentava, em sua interpretação, nas ciências da natureza (fiscalista) e na transposição do ideário neokantiano para a ciência (FERREIRA; RIBEIRO, 2017). Em síntese, o questionamento perpassa a

pretensão de objetivação natural posta, então, em nosso ser, em nosso psiquismo:

A metapsicologia de Freud é a transferência da filosofia neokantiana para o homem. Por um lado, ele [Freud] tem as ciências naturais e, por outro, a teoria kantiana da objetividade. Ele [Freud] também postula para os fenômenos humanos conscientes a ausência de lacuna na explicabilidade, isto é, a continuidade das conexões causais. Por não haver isso “na consciência” ele precisa inventar “o inconsciente”, no qual tem de haver a ausência de lacuna de conexões causais. O postulado é a explicabilidade da vida psíquica, onde explicar e compreender são identificados. Este postulado não é tirado do próprio fenômeno psíquico, mas ele é o postulado da ciência natural moderna. O que em Kant é aquilo que transcende a percepção, por exemplo, o fato de que a pedra fica quente porque o sol brilha [princípio da causalidade], em Freud é “o inconsciente” (HEIDEGGER, 2009 apud FERREIRA; RIBEIRO, 2017, p. 128).

As críticas de Sartre se assemelham às de Heidegger nesta questão, apontando um resquício biologizante e causal na concepção do psiquismo, como pode ser entrevisto em diversos conceitos da Psicanálise: pulsão enquanto força de propulsão interna que não se sabe de onde vem (e dizer que atrela-se à *das Ding* não avança a questão), o sintoma respondendo às mesmas forças cegas internas do Id em choque com o ego numa causalidade operante entre o psíquico e o físico, etc.

Até que ponto essas críticas são justas? Até que ponto Freud não superou seu próprio pensamento? É manifesta na teoria freudiana a saída de uma concepção biológica, como assinalada em sua primeira concepção do aparelho psíquico em *Projeto para uma Psicologia Científica*, para as fases posteriores de seu pensamento, depurando o que então se apresentava como biológico, inato, para compreender o indivíduo dentro de sua trama de relações interpessoais – podemos dizer, à luz dos horizontes espaciais, temporais e biográficos (aliás, como assinala Merleau-Ponty [1990], Freud foi o primeiro a pautar a estreita ligação existente entre as psicologias individual e interindividual, entre a psicologia e a cultura da sociedade).

Mesmo que se abandone uma concepção neurológica como matriz do aparelho psíquico e centrando a compreensão do indivíduo no bojo da sociedade e das relações parentais, não residiria ainda um mecanicismo nas concepções freudianas e até um naturalismo quando seria a própria libido que

nos traria os parâmetros, por si mesma, do desenvolvimento psíquico? Segundo Müller-Granzotto (2005), um dos maiores problemas da Psicanálise, criticado também por Merleau-Ponty, seria tomar o inconsciente como um conjunto de representações de “primeira ordem”: quer-se dizer, que são o que são por conta de uma herança filo e ontogenética nessa separação com *das Ding* e, neste contexto, emerge (o inconsciente) como um em-si que nos determina e, mais uma vez, retornaríamos ao princípio causal, mecânico.

Por isso, inclusive, que a Psicanálise, de acordo com Merleau-Ponty (1990), pode constituir uma prática clínica que permite o domínio das neuroses sem que se deva tomá-la, entretanto, por uma filosofia verdadeira. Haveria um corte entre a clínica e a teoria, entre a prática de psicanalisar e a metapsicologia⁵⁸.

De onde adviria, então, a validade da prática clínica se a filosofia freudiana possui suas armadilhas?

É porque ela apresenta uma dualidade essencial: é uma psicologia concreta ao colocar a narrativa do analisando na primeira pessoa do singular, promovendo, portanto, uma abertura do campo intencional da experiência do paciente – onde reside a capacidade terapêutica do tratamento analítico – mas, por outro lado, interliga tais narrativas com leis abstratas, universais (complexo de Édipo, a sucessão das fases orais, anais etc.) e o sujeito é apreendido agora em terceira pessoa, ou seja, a partir de uma lógica extrínseca a si (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005). Ainda segundo Müller-Granzotto, Merleau-Ponty era partidário desta crítica (que remonta à Politzer) e, apesar das descobertas inauguradas com a Psicanálise, Freud não soube evitar um sistema de noções causais e transformou sua teoria numa metafísica da existência humana; esta é a avaliação do filósofo francês em sua obra *A Estrutura do Comportamento*.

⁵⁸ “Na obra *Um estudo autobiográfico*, Freud [...] afirma que o termo expressa ‘um método de abordagem de acordo com o qual todo processo mental é considerado em relação com três coordenadas’. Estas três coordenadas equivalem aos pontos de vista: tópico, dinâmico e econômico. De modo sumário, podemos dizer que o aspecto dinâmico se relaciona a forças pulsionais que atuam no interior do aparelho psíquico. O tópico diz respeito ao lugar que determinados fenômenos psíquicos ocupam entre as instâncias ou sistemas que compõem espacialmente este aparelho. E o aspecto econômico diz respeito à teoria da libido enquanto energia que move o aparelho psíquico” (DUARTE; RIBEIRO, 2017, p. 119).

Mas não dissemos anteriormente que Merleau-Ponty avaliza o ideário freudiano como um fundamento que ele mesmo perseguia, que estabelece não uma filosofia do corpo – de um corpo objetivo – mas uma filosofia da carne, de um corpo fenomenal em suas intencionalidades no mundo da vida?

Após 1945 uma mudança de foco nas questões filosóficas as quais pretendia se debruçar faz Merleau-Ponty reaver-se com as teorias freudianas, incorpora, apesar das nuances e contraposições, a própria ideia do inconsciente (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005). Não iremos abordar a incorporação do inconsciente na Fenomenologia de Merleau-Ponty, iremos apenas argumentar como, no bojo da Psicanálise, as noções causais/mecânicas vão se desfazendo.

Na fase de maior recepção ao saber psicanalítico, Merleau-Ponty permanece crítico; crítica que dá lugar a uma ambiguidade; ambiguidade que terminar por torná-lo em verdadeiro cúmplice da ciência inaugurada por Freud (o que não exime algumas críticas que continua a empreender contra a Psicanálise). Numa mesma obra, *Psicossociologia e Filosofia*, traz a afirmação já posta condenando a filosofia freudiana por seu apelo mecanicista e naturalista, mas, na consecução dos argumentos, no avançar de suas aulas (o referido livro é um resumo de cursos desenvolvidos na Sorbonne), vai retificando tanto sua posição quanto as concepções psicanalíticas a partir de autores pós-freudianos.

Em *Além do Princípio do Prazer* e *O Ego e o Id*, Freud (1920/1976[c]; 1923/1987[c]) se afasta continuamente de qualquer esquema fisiológico (inclusive para analisar a questão sexual) na estruturação do indivíduo, reconhece Merleau-Ponty (1990); a acusação de mecanicismo vai se esborrando: a transição entre as fases não é rígida e estritamente delimitada, o precedente se imiscui no atual, o atual retoma o precedente; também entre o Ego, o Id e o superego, a estruturação desta trindade não equivale à repartição de três sujeitos em um, não há rupturas do ego em relação às outras instâncias:

O eu [ego] é a parte do si [Id] que leva em conta a realidade. Empresta todas as suas forças do si e é um aparelho de comando (comparação com o cavaleiro: o eu e sua montaria: o si). Ao mesmo

tempo, as forças estritamente instintivas buscam a distensão e chegariam a um simples estado de prazer que cessaria logo; espécie de negação do si por ele mesmo. O eu vai ter como função fazer uso útil dessas forças, fazendo-as passar ao mediato. Não há antítese entre o eu e o si. O eu acha no si como uma cumplicidade; Anna Freud declara que “os mecanismos de defesa não são só obra do eu e que existe uma tendência da pulsão em transforma-se em seu contrário”. O trabalho de controle do eu é buscado pelo si: cumplicidade entre o si (princípio do prazer) e o eu (princípio de realidade). Se é verdade que o eros, componente do si, tende a entrar em conflito com o eu, não é o caso de opor radicalmente princípio de prazer e princípio de realidade. Freud mostra a transição que existe entre os dois: “O si compreende todos os elementos psíquicos nos quais o eu se prolonga”. Se o inconsciente é inconsciente, é porque resistimos a ele; mas as operações de resistência nos escapam e, como são uma função do eu, resulta que uma parte do eu é inconsciente. Freud reconhece que é necessário um remanejamento da noção de inconsciente; não se vê bem o que ele significa, porque ele é ao mesmo tempo controlado e controlador, reprimido e repressor, rejeitado e rejeitador (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 96).

Para além de um positivismo fisicalista, como acusa Heidegger, nota-se uma profunda dialética no pensamento freudiano. Na complexificação do seu pensamento, com o desenvolvimento psíquico não remontando mais a uma ordem de maturação simplesmente corporal numa sucessão de fases teleguiada por um ente prévio de (suposto) caráter ontológico (a libido), por situar a própria libido dentro de um contexto das relações sociais e não na tendência à invocação de fatores hereditários e filogenéticos, se, em trabalhos anteriores, Merleau-Ponty subscreveria a crítica sartriana da libido como um em-si que nos determina, termina agora sentenciando: “não há uma metafísica da libido” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 93).

Já não parece, pois, uma antinomia a tentativa de aliar a Fenomenologia e a Psicanálise: ambas procuram elucidar as relações do ser com o mundo, para ambas são prementes a dimensão da experiência e dos significados que norteiam e emergem de tais experiências; ainda na *Fenomenologia da Percepção*, momento de maior criticidade para com a Psicanálise, Merleau-Ponty já assinalava que é um erro pressupor que a filosofia psicanalítica “exclui a descrição dos motivos psicológicos e se opõe ao método fenomenológico: ao contrário, ela (sem o saber) contribuiu para desenvolvê-lo ao afirmar, segundo a expressão de Freud, que todo ato humano ‘tem um sentido’”, e ao procurar,

na explicação dos fenômenos, “compreender o acontecimento, em lugar de relacioná-lo a condições mecânicas” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 218-219).

Se o primeiro solo do qual parte Freud é essencialmente o da ciência positivista e da filosofia kantiana, ele funda através de seus postulados – que não vieram na forma de um *a priori* a guiar a elucidação dos casos clínicos, mas que surgiram dos próprios casos, da experiência direta com seus pacientes – uma verdadeira hermenêutica de nossa vida psíquica e, de maneira geral, do ser humano (visão partilhada por Ricoeur). Neste ponto é inválida a crítica sartriana de que Freud descreve como explicação exatamente aquilo que ele postula para dar coerência teórica aos seus escritos. Ao contrário, os postulados não são primeiro; a descrição não é oriunda da dedução de seu alicerce teórico metapsicológico, é ela, a descrição, quem fecunda sua teoria clínica e a contínua evolução do pensamento freudiano mostra justamente como seus postulados a todo tempo são reconstruídos, não são entidades fixas apriorísticas que guiam a prática clínica e a compreensão dos casos empíricos.

Em termos de método, da estruturação da condição de apreender o fenômeno psíquico, será que esta convergência pode se manter?

Em seu desenvolvimento a partir de Husserl, a Fenomenologia retorna decisivamente à dimensão do psíquico, pois se torna patente a necessidade de, para aceder à subjetividade, estabelecer uma via psicológica para alcançar a subjetividade transcendental. Isso porque, para o cumprimento da meta fenomenológica – ser a ciência universal da subjetividade transcendental – deve-se descrever suficientemente a consciência empírica (GOTO, 2008). É justamente neste momento que a psicologia torna-se imprescindível à filosofia. Husserl estabelece essa rota e outros fenomenólogos, como Sartre e Merleau-Ponty, também aprofundam, na elaboração de suas perspectivas filosóficas, o psíquico em sua relação com a subjetividade.

Para responder a questão levantada, se, em termos de método, esta aproximação é viável, é necessário aprofundarmos a ideia da Fenomenologia justamente enquanto método a partir das reflexões de Husserl (2006). O cumprimento desta tarefa não será feito a partir de uma análise minuciosa, parte por parte, da abordagem do filósofo alemão; antes, iremos direto ao

cerne de suas colocações e veremos como, neste eixo, a Psicanálise não é um antagonista, mas auxilia na mesma direção da compreensão fenomenológica.

Husserl quer romper com o realismo (na qual o objeto está independente do sujeito) e com o idealismo (na qual tudo está representado no sujeito), mostrando-nos que se trata, na verdade, de uma correlação indissociável entre o sujeito e a coisa a partir da consciência intencional. Tal correlação foi vislumbrada por Husserl com o *a priori* da correlação universal.

É neste sentido que a Fenomenologia quer situar os parâmetros para alcançar a subjetividade transcendental, desconsiderando qualquer origem de si a partir do exterior ou de qualquer modelo psicofísico. O cerne é a relação intencional da consciência com o mundo e, através desta rota, se impõe a necessidade da *redução* para vermos surgir, de maneira exata e depurada, a relação da consciência para com o mundo.

O objetivo com a redução é a suspeição de todo o conhecimento natural (mesmo e, sobretudo, os da ciência); é o passo primordial para compreendermos a relação (transcendental) entre a subjetividade e o mundo:

A peculiaridade da *redução transcendental* estará em possibilitar a modificação total da *atitude natural* para que se possa descobrir e investigar a correlação transcendental entre mundo e consciência de mundo [...]. Assim, e.g., a noção de psique, que permanece com sentido de uma unidade psicofísica, próprio da atitude natural, terá de ser reiterado com a *redução transcendental* para uma unidade anímica de uma *psicologia pura*, na qual todos os interesses naturais são postos fora de circulação (GOTO, 2008, p. 153).

A relação da Fenomenologia com a Psicologia transita da negação de suas concepções mecanicistas e idealistas para, com a redução fenomenológica, um refundar em bases seguras, considera Husserl, da própria Psicologia. Esta retificação do fundamento da Psicologia era um passo deveras necessário à Fenomenologia, pois Husserl nota que uma ciência do *eidos*, da essência, a que se propunha a ser a filosofia inaugurada por ele, não poderia privar-se do fato de estar fundamentalmente atrelada à consciência empírica – momento no qual a análise da historicidade da subjetividade amalgamada no mundo da vida ganha proeminência na analítica husserliana (GOTO, 2008) – pois, nos fatos discutidos pela Psicologia (empírica), a essência vislumbrada

pela redução se anuncia. Como alerta Merleau-Ponty (1990, p. 166), está-se bastante “longe da ideia de uma psicologia eidética, que daria, por simples reflexão, o princípio de todo o psiquismo possível, os quais encerrariam, a título de caso particular, nosso psiquismo real, o dos homens”; Husserl já estava munido deste fato ao propor sua psicologia fenomenológica, consciente da problemática de propor uma visão das essências disparatada da experiência – se o conhecimento dos fatos é sempre matizado pela essência, “resulta que todo conhecimento válido dos fatos deve encerrar certas intuições da essência. É, pois, difícil estabelecer uma distinção radical entre psicologia empírica e psicologia eidética” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 164).

É segundo esta argumentação que não se poderia imputar à Fenomenologia um misticismo, um subjetivismo egóico em que tudo parte do eu sem o apelo material do mundo: “a essência (*eidōs*) é tudo aquilo que está presente em cada fenômeno, ou seja, tudo aquilo que é comum, peculiar, universal e que constitui o que é, mesmo com a alteração fática delas” (GOTO, 2008, p. 82).

A crítica à Psicologia advém, assim, do fato da não-captação do que seria um psíquico puro, da essência do psiquismo – e isso justamente pela ausência do primado da redução:

[...] o motivo principal do fracasso da psicologia foi a incorporação de dois pressupostos filosófico-científicos: o *dualismo corpo-alma*, no qual postulou os termos de maneira autônoma e independente e o *objetivismo fisicalista*, passando a conceber a alma com as mesmas propriedades do corpo. A partir do momento em que a psicologia se tornou ciência, desde a sua concepção como um projeto de ciência (cartesianismo), ela acabou por incorporar o ideal científico e, desse modo, fez com que seu objeto, o psiquismo, se naturalizasse. De igual modo, a subjetividade para a psicologia se converteu em uma subjetividade empírica, segundo as leis naturais e físicas (GOTO, 2008, p. 155).

Aquilo que se conseguiria com a redução destrona as bases psicanalíticas para a compreensão do psiquismo? Heidegger afirmaria categoricamente que sim; antes de responder também afirmativamente, Sartre reconheceria os méritos da Psicanálise; Goto, por seu turno, é um pouco mais benevolente com o saber psicanalítico... mas, nem tanto.

Contra a hegemonia positivista no campo científico e filosófico, enumera vertentes que retornaram à consciência e à subjetividade para que estas fossem preservadas da “decapitação” do modelo positivista da ciência” (p. 166), como as teorias dialéticas (Hegel e Marx), as filosofias existenciais (Nietzsche, Kierkegaard) e, também neste rol, situa a Psicanálise.

Goto entende, porém, a despeito do avanço destas correntes, que elas “não se mostraram capazes de construir um modelo suficientemente seguro para tal [para alcançar a subjetividade, a subjetividade transcendental], ficando plenamente no campo filosóficoespeculativo ou de visão de mundo” (ibidem).

Se a crítica à Psicologia prima pela separação entre corpo e alma, correspondente particular no ser humano da dicotomia interno/externo (eu-mundo, sujeito-objeto), e pela assunção de uma espécie de fisiologia da alma para explicar o funcionamento mental, onde se situaria a Psicanálise? Talvez Goto respondesse que a meio caminho, entre essa psicologia mecanicista e a Psicologia Fenomenológicotranscendental husserliana.

Quero argumentar que não se trata de um “meio caminho”, mas mostrar como o projeto fenomenológico encontra ressonância na Psicanálise e vice e versa.

Para isso, teremos que nos debruçar um pouco mais sobre a essência.

“Numa melodia transposta, quando todas as vistas estão mudadas, o que permanece invariável é a essência da melodia” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 165).

A essência é o isto que se manifesta indelével na aparição do fenômeno ou, como coloca Goto, o universal manifesto no particular. Foi por esta via que conseguimos apreender a essência do fenômeno doloroso enraizada no sofrimento e, no caso da dor crônica, calcada numa supressão do ser no mundo que retroalimenta o sofrer e o alheamento para com o mundo.

Acreditamos ter alcançado, pois, a essência do fenômeno doloroso, matizando, no Capítulo II, uma filosofia da dor. Por quais meios cumprimos esta tarefa?

Devo dizer que uma redução tal qual proposta pela Fenomenologia só foi feita, em verdade, posteriormente, depois de já ter atingido a essência da dor e da dor crônica. Quero dizer que não precisei explicitamente suspender o

mundo natural para alcançar, por uma consciência pura, por uma subjetividade transcendental, a realidade da dor. Segundo Goto, entretanto:

Se permanecermos na atitude natural, cometeremos, *sem dúvida*, o erro de considerar apenas um dos pólos: ou o objetivo, já focado pela ciência, ou o subjetivo, já focado pela filosofia e psicologia. Pois bem, na atitude transcendental, teremos condições seguras para identificarmos a subjetividade transcendental, os pólos da correlação (*noema e noese*) e, conseqüentemente, a possibilidade de descrever os atos e as modalidades intencionais implicadas neles (GOTO, 2008, p. 78; grifo nosso).

Diria, no entanto, que, sem dúvidas, não cometemos erro algum no estabelecimento da essência da dor e, vimos, não recorreremos sequer à ciência e também não se pode dizer que nossa análise foi empirista e/ou subjetivista, começamos mesmo pelo imaginário antes do fático, quero dizer, intuindo a essência e nossos casos empíricos foram antes “fictícios” (através da arte) do que “reais”.

Onde reside, então, a legitimidade de nossa filosofia da dor?

Advém da analítica fenomenológica com a fundamentação da intencionalidade entre a subjetividade e o mundo. Foi por notar, pois, que a dor (crônica) adquire uma intencionalidade, que o sujeito, através da dor, matiza uma relação com o mundo, que pudemos apresentar a essência de um quadro algico crônico.

A essência da dor foi vislumbrada no mundo empírico como sofrimento do ser-no-mundo amalgamado por uma supressão do ser-no-mundo e é coerente que possamos prescindir da subjetividade transcendental: a dor mesmo, o sofrimento mesmo, não poderia ser captado pelo eu transcendental que faz ascender suas relações com o mundo para, então, notar a ruptura entre si e o mundo e ver a dor nascer – na tentativa de margear o que seria o “psíquico puro” do fenômeno da dor. Antes, a dor só pode ser captada neste mundo prosaico de nosso dia a dia, conosco completamente fundido nele (com o mundo) e, ainda assim, notando uma cisão, um corte fundamental entre eu e o mundo matizado pela dor.

Mas se pode alcançar a essência sem passar explicitamente pelo crivo do passo a passo sistematizado por Husserl?

Galileu, por exemplo, nem fenomenólogo, nem filósofo, estudando a queda dos corpos realizou uma *Wesenschau* [o intuir da essência] da coisa física como determinação espacial fundamental. Cada físico, depois, contribuiu para desenvolver uma eidética da coisa. Não há, pois, privilégio exclusivo da fenomenologia na investigação das essências (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 163).

De nosso lado, não considero que passamos ao largo da Fenomenologia, pois foi por alcançar a intencionalidade da dor que pudemos compreender a essência da dor crônica que perpassa a relação do sujeito com o mundo. Simplesmente não precisamos passar por um Ego puro, transcendental, estabelecido pela redução que nos daria um puro fato psíquico.

Quando falamos em intencionalidade da dor não estamos deslocando o campo intencional da subjetividade para o que seria algo físico, uma dimensão sensitiva. Não se trata de remeter a intencionalidade a um modelo psicofísico. A intencionalidade da dor é a intencionalidade do sujeito perante o mundo, a dor é seu laço intencional para com o mundo, ainda que implique, em verdade, na tendência a um total alheamento quanto ao mundo.

Foi também nesta perspectiva que balizamos a cotidianidade mediana incrustada na dor pela constância da atenção às ocupações cotidianas, numa racionalidade do corpo e do espaço. No desvelar das condutas e das motivações que impregnam as condutas, descobrimos o sentido, a intencionalidade do par conduta-motivação: “o que é decisivo não são os *elementos* de que o comportamento se compõe, é o SENTIDO *interno* da conduta [...]” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 189) [relembro ao leitor algo pontuado na introdução: quando não ocorrer a especificação, como agora, os grifos serão sempre do original]. Um sentido da conduta, no caso da dor, que está sobremaneira fundido aos dilemas corporais enfrentados.

A exposição destas ideias nos permite agora mostrar como a Psicanálise termina por elucidar uma intencionalidade do sujeito no mundo da vida, um sentido de suas condutas, um sentido da dor. E é neste ponto que a Psicanálise impulsiona o projeto fenomenológico.

Segundo Merleau-Ponty (1990, p. 164), a psicologia fenomenológica é essencialmente descritiva: “não há constantes, entidades psíquicas que poderiam exercer o papel de axiomas” e, portanto, as essências assim

descobertas “não são ‘essências exatas’, suscetíveis de determinações unívocas: são ‘essências morfológicas’, particularmente inexatas”.

Aquilo que Freud descobre adquire o status de axioma? Se qualificamos *das Ding* desta maneira, outros conceitos psicanalíticos fogem deste escopo. Id, ego, superego, repressão, conversão, sublimação etc., não são fundamentos indemonstráveis que norteiam a prática clínica. Freud não estabelece uma verdade matemática e Merleau-Ponty, recorrendo a psicanalistas e antropólogos, mostra como a realidade destes conceitos é morfológica, condizendo com as relações sociais e culturais de determinada sociedade – “o que dá valor à ficção idealizante não é o *número* de fatos observados, mas a *clareza intrínseca que essa ficção traz aos fatos*: a lei não é uma realidade-força, mas, antes, uma luz sobre os fatos” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 165).

O que Freud cria não é, então, uma lei que quer constringer os fatos, um *a priori* que opera por dedução e tudo o que explica advém de si. A ficção freudiana apenas os ilumina e essa possível realidade-força – sua metapsicologia – é completamente maleável, não merece esse nome (realidade-força), foi construída sob a mesma perspectiva de “inexatidão” de uma psicologia fenomenológica e sua constante transformação nos serve de prova.

A seu modo, Freud alicerça a essência do psiquismo na cisão/articulação entre o inconsciente e o consciente, pois o essencial de sua metapsicologia é ter revelado que a análise das condutas encontra “várias camadas de significações, que elas têm todas sua verdade” e “que a pluralidade de interpretações possíveis é a expressão discursiva de uma vida mista, em que cada escolha tem sempre vários sentidos sem que se possa dizer que um deles é o único” (MERLEAU-PONTY apud MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, p. 424).

Ao seu modo, Freud articula o psiquismo enquanto dimensão do ser-no-mundo, evoca o sujeito enquanto um campo intencional disposto e aberto ao mundo. Se Sartre quer criticar a Psicanálise por ver uma determinação de nosso ser pelo inconsciente, precisa reconhecer, e ele mesmo o faz, que a neurose não deixa de ser uma escolha, quer-se dizer, que o sintoma é a

maneira pela qual o sujeito abre-se, nem que seja para fechar-se, ao mundo. É neste sentido que compreendemos a razão pela qual Merleau-Ponty alça a hermenêutica psicanalítica dentro de um contexto que o autor denomina de filosofia da carne. É este o contexto no qual fincamos as bases psicanalíticas de nosso estudo e veremos, doravante, como a compreensão fenomenológica do ser no mundo aguça aspectos que determinados quadros patológicos apresentam e que vão além da explicação sintomática pela repressão e pela conversão.

O germe desta ideia já foi exposto em nossa introdução quando ressaltamos a dor encarnada como movimento de repúdio à realidade; como a Psicanálise postula, trata-se de um movimento de defesa, mas, como a Fenomenologia nos ensina, trata-se também de uma relação global do ser com o mundo.

Nos capítulos seguintes discussões pormenorizadas destes aspectos serão empreendidas; encerramos este capítulo após percorremos o direcionamento comum entre a Fenomenologia e a Psicanálise quanto ao tema da angústia e ao realçarmos, também metodologicamente, como ambas não são necessariamente autoexcludentes.

A discussão a seguir, de nosso próximo capítulo, também atravessa a Psicanálise. Será um momento oportuno para vermos de maneira concreta o que debatemos presentemente: como, com a Psicanálise, finca-se uma compreensão do sujeito enquanto ser no mundo (apesar de, digamos, termos de acrescentar uma “analítica fenomenológica”). A necessidade deste capítulo também passa por desmistificar certos mal-entendidos quanto à Psicanálise, de que sua abordagem evoca uma dicotomia corpo-alma ou corpo-mente, crítica que Husserl tecia à Psicologia de sua época.

Capítulo VI – A unidade corpo e mente

Este capítulo visa discutir uma questão banal no contexto de nossa vida cotidiana. Já debatemos no Capítulo III como o corpo é elemento fundante de nossa relação com o mundo. Esse corpo, o sabemos, não é somente uma carne; uma consciência, um espírito, o habita.

Aqui já nos deparamos com uma dificuldade que acompanhará a todo instante nossa reflexão, as limitações da linguagem.

A questão banal que se quer discutir é que esse ser de corpo, pivô que fixa e nos abre um mundo, é, numa expressão grosseira, um ser de consciência. Se em nossa vida cotidiana essa unidade é algo que assumimos e sabemos enquanto verdade sem mesmo precisarmos refletir sobre o tema, questionar filosoficamente esta unidade é uma tarefa grandiosa e alguns problemas se interpõem.

O primeiro deles se refere, pois, à linguagem. Falar que um espírito *habita* o corpo já é cindir a reflexão em dois polos – o corpo seria uma mera casa da consciência, o verdadeiro agente que atuaria no mundo da vida, o corporal apenas um instrumental a serviço de um ente superior e voltamos para os problemas anunciados por Husserl.

Vimos, porém, como isso de forma alguma procede em nossa cotidianidade (Capítulo IV).

Seria melhor, então, não falar que um espírito habita o corpo, mas que sua encarnação comum baliza uma unidade, como o título do capítulo atual indica, compõe aquilo que é próprio do ser humano.

Iniciar com essa sentença um tanto problemática (passível de ser lida tomando o corpo como corpo-casa) foi proposital. Pedimos paciência ao leitor na consecução de nossos argumentos, quando o que é expresso na linguagem parece contradizer (se nós levamos as metáforas até às últimas consequências) aquilo que queremos ressaltar: uma integração na corrente da vida entre o corporal e o mental.

Outra dificuldade advém de nosso artifício teórico para a explicação da formação sintomática, ancorando-nos no aporte psicanalítico. Já esboçamos críticas à Psicanálise no capítulo anterior, mas será pertinente colocar em

xeque a riqueza da analítica freudiana por assumir que tal escopo implica numa cisão entre o físico e o anímico ao interpor o inconsciente para a explicação da formação sintomática?

O capítulo atual nasceu, pois, da necessidade de expurgarmos certos mal-entendidos sobre a Psicanálise e veremos ascender, inerente à própria perspectiva psicanalítica, a unidade do ser enquanto corpo e mente. Neste compasso, mostraremos como sua perspectiva teórica se aproxima dos auspícios fenomenológicos e como a perspectiva da Fenomenologia pode expandir os horizontes psicanalíticos.

Iniciemos.

Na elucidação das razões à dor experimentada na carne discutida no último capítulo, nos referimos particularmente àquelas pacientes diagnosticadas com fibromialgia e são, sobretudo, estes agentes aos quais nossa hipótese faz referência – dos lugares como ponto de enlace da relação entre o sujeito e o mundo. Por quê? Porque, na própria formação do sintoma, um despir-se do mundo por parte do sujeito está em sua base, um aborto desta relação ser-mundo se faz presente (a intencionalidade da dor aludida condiz com a condição clínica da fibromialgia, não necessariamente para quem enfrenta a artrite). Aqui, o viver os lugares cunhados na condição da dor poderia restituir o laço que permeia o ser e o mundo.

Isso não quer dizer, porém, que quem sofre com a artrite não apresente a possibilidade de uma ruptura com o mundo – no caso mais extremo, o “mundo” de Lina se reduz (grosso modo), em seu ser-com, às relações com a irmã e a mãe e, no ser-em, à casa e à Igreja. Sua relação enquanto ser-no-mundo certamente ruiu e o que sobrou foram os destroços, especificidades intensamente estreitas de nosso mundo. Portanto, de maneira similar ao postulado para a fibromialgia, os lugares não podem se afigurar como um centro de enlace da relação sujeito-mundo? Sim, e a Igreja cumpre esse papel na vida de Lina. Aliás, como anunciamos, o caso mais espetacular de recuperação a partir de um refundar de novas relações com o lugar se deu numa entrevistada com artrite reumatoide.

Mas, se nos casos da artrite se engatilha uma possibilidade sempre presente e que se solidifica, em geral, *após a eclosão da doença*, dentre os

fibromiálgicos tal aborto das relações com o mundo são uma condição existencial indelével da própria afecção dolorosa e basilar aos sintomas da dor. Por isso que se pode falar, aqui, de uma intencionalidade da dor: presentifica, encarna, dá vazão a uma relação particular com o mundo.

A contraposição entre fibromialgia e artrite nos leva a pensar não somente a relação sujeito-mundo, igualmente põe questionamentos acerca dos correlatos corpo e mente, o mote de nossa presente discussão.

A exposição das ideias psicanalíticas para a reação sintomática poderia indicar que a fibromialgia teria uma ascendência do “espírito”, psicológica, uma prevalência e anterioridade da mente sobre o corpo. Primeiro se tem um problema que atua a nível psicológico – por exemplo, a interdição da mãe sem deixar a jovem ver seu namorado – para depois tornar-se um problema corporal, a afonia. Se estabeleceria, então, uma relação causal entre mente (ou espírito, alma) e corpo? Ao partirmos do aporte da Psicanálise retornamos, pois, à cisão físico/mental?

Uma crítica comumente dirigida à Psicanálise é de que se trata, no desenvolvimento posterior do indivíduo, de um mero reificar de suas relações (e problemas) da infância. Nas sucessivas transformações (contando também os possíveis estancamentos e retornos às fases anteriores) das relações orais, anais, genitais, Merleau-Ponty nos oferece duas perspectivas para interpretarmos a construção teórica da Psicanálise.

Na primeira, extremamente causal, pode-se dizer que o homem é pintor porque quando era criança a fase anal foi em demasia acentuada. Por um outro prisma ao mesmo fato – o homem que se torna pintor tendo, na infância, de fato uma fase anal acentuada –, se diz que “a atividade anal é o primeiro momento da criança em direção à atividade para o qual se orientará mais tarde, o modo de aceder ao mundo das formas e das cores”, uma interpretação, segundo o autor, “mais justa” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 117).

O que diferencia uma perspectiva da outra?

Na primeira trata-se de causalidade, de um objetivismo puro e simples: determinadas características das relações desenvolvidas na infância, certo traço do caráter no adulto. O “resultado” já está contido e absolutizado na “premissa”. Na segunda, uma primeira relação do bebê com o mundo – a

própria fase anal – é um assentamento que precisa ser retomado, vivido e (re)significado no percurso que é a vida, afinal o caráter não está resolutamente ancorado no passado infantil, pois o presente é também derradeiro, permanece aberto. Como defende o autor, tudo é *superdeterminado*: “nenhum dado de nosso passado continua a exercer seu papel sem ser retomado e modificado pela sequência de nossa vida” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 107).

Esta contraposição nos vem como um paralelo ao que discorríamos acerca do corpo e da mente. Não se trata, na formação do sintoma, de um *a priori* mental que simplesmente se reifica no corpo. Assim como as fases de nossa infância só podem reverberar no adulto no contexto da própria vida – ou seja, requerem uma retomada e um (re)significar das situações vividas – também a relação corpo e mente só pode ser concebida dentro do contexto existencial. O que acontece com o corpo, neste sentido, não é subproduto de uma pura vivência psicológica (como se, aliás, ela pudesse alguma vez existir).

Merleau-Ponty questiona se a caracteriologia psicanalítica é causal, se Freud tentou explicar os traços do caráter pelo funcionamento das partes e funções corporais. Mas o corpo, justamente, encarna e dá vazão a uma atitude do indivíduo, está integrado à existência humana – aqui se desnuda a relação entre o psiquismo e o corporal para Freud, uma “*relação de simbolização*” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 106). A lógica causal vai se desfazendo. Entre o corporal e o psíquico instala-se a presença discernível de um mesmo sentido que ganha significação na corrente da vida, uma maneira de existir:

Esse ponto de vista é, pois, completamente diferente da psicologia clássica, que explica o corpo pelo espírito ou o espírito pelo corpo. A caracteriologia psicanalítica não é nem do tipo idealista (o corpo é só um instrumento), nem do tipo de explicação do psíquico pelo corporal. Para a psicanálise, o original é a estrutura do corpo como emblema da vida (ibidem).

O corpo como emblema da vida.

Como se explica aquela afonia (ver nota 34, página 82)? É o mundo que se nega neste movimento corporal. É um fechar-se às relações com o outro, se emudece. A boca, a voz, a fala, veículo de comunicação com o outro, de ser-

com, se esborra frente à proibição familiar. Até deglutir os alimentos não é mais possível porque é impossível “engolir” tal imposição: uma negação explícita às relações que conformavam o “mundo” daquela moça. Justamente, o corpo-emblema.

Poderiam rebater: ocorre aí de fato uma primazia do mental frente ao corporal, o que acontece com o corpo é o subproduto da vivência psíquica. Por conta da proibição do namoro, resta ao corpo reverberar o estado da alma (do psiquismo).

Poderiam ir ainda mais longe na contra argumentação, recorrendo ao autor com o qual dialogamos constantemente. Merleau-Ponty (1990, p. 253) defende expressamente que o corpo deva “ser considerado um espelho, expressão do psiquismo de todo o sujeito”. Retornamos, pois, a suma anterioridade do psíquico e instalamos uma vez mais a referida cisão?

O corpo, um espelho.

O que vejo perante o espelho é a imagem de meu corpo; tal imagem é inoperante por si, depende e responde às transformações de meu corpo real. De maneira análoga, então, também o corpo, enquanto espelho do psiquismo, nos dá um reflexo das dinâmicas psíquicas – espécie de idealismo do aparato mental?

O corpo como emblema da vida, espelho do psiquismo.

Também pensar a primeira metáfora reconduz aos problemas anunciados, ao menos se pensarmos o emblema enquanto representação de alguma coisa, pois, nesta condição, o corporal retorna à condição de signo (representante) do psíquico.

Mas teria e seria o corpo apenas esta função de representação e de reflexologia? Já pontuamos que algumas metáforas devem ser cuidadosamente lidas.

Não se trata de representação: o corpo como emblema da vida, antes, é a encarnação dentro de um contexto existencial. Encarnação não enquanto meramente aquilo que ganha corpo (o psíquico invadindo o corporal), mas o que se edifica dentro da estrutura total da existência; como assinala Merleau-Ponty (1990), o laço do corpo com a consciência (e com o inconsciente, acrescentaríamos) é um laço interior – expressão a indicar que entre corpo e

consciência não impera uma relação de exterioridade, como se um conduzisse, por seus meios, o outro. Falar que se trata, entre o corpo e a mente, de um laço interior, é indicar a sua unidade no mundo da vida, não uma lógica causal de anterioridade; e aqui não basta declarar tal unidade como supressão da possível dicotomia, a tarefa necessária é expor analiticamente como se funda este laço, esta unidade.

A voz se esvai não por uma pura vivência psíquica como se ao corpo nada importasse, como se fosse indiferente ser a voz a se perder ou a audição. A afonia emerge (e não uma surdez ou cegueira psíquica) porque o corpo possui significação existencial, não é uma massa inerte à espera do psíquico e, portanto, se afasta igualmente da condição de reflexo. A boca, a voz, a palavra, o dissemos, se subtraem por conta de tal significação (existencial): aparato do ser-com, da comunicação. Uma das características da cotidianidade mediana decadente, segundo Heidegger, é o falatório – mas a moça já não diz nada! Não porque uma anterioridade psíquica conduz o corpo, e sim porque o corpo só pode ser compreendido dentro do fluxo da vida e, em tal fluxo, de lidas e ocupações, de ser-em e ser-com, a voz é o contato com o outro.

Em decorrência de um problema na articulação da face e da conseqüente dificuldade para falar, lembro de reclamar, outrora, ao psicólogo: já não importa mais se estou próximo ou não dos amigos, agora estou sempre distante, calado; justamente, o contato com o Outro, matizado pela fala, ruiu. É tal contato que se perde para a paciente analisada por Merleau-Ponty, uma confluência marca o psíquico e o corporal, uma significação comum.

Este delineamento desvela o corpo não mais como um *a posteriori*, numa concepção idealista sob a qual as experiências no mundo da vida se dariam num eu psíquico absoluto. A encarnação – o fato de ter e ser um corpo – seria somente contingente e a condição corporal um subproduto.

Não temos a pretensão, porém, de conceber o corpo enquanto o *a priori* em detrimento da consciência, como conducente dos processos psíquicos. A unidade entre o psíquico e o corporal rompe qualquer relação de anterioridade causal entre os termos.

Ainda no capítulo *O corpo e o espaço na cotidianidade da dor* exploramos como as condutas se afastam tanto da prerrogativa de uma mente que

concebe o espaço numa espécie de visão panóptica e tem o corpo enquanto instrumento para a realização de seus objetivos (dos mais banais aos mais complexos), quanto aquela que vê o corpo, na seara dos processos físico-químico-biológicos, como constituinte das formas do comportamento e da percepção.

Nas últimas linhas nos ocupamos de um debate deveras importante e de difícil solução no âmbito filosófico, com repercussões às pesquisas empíricas que se voltam para a temática do corpo. Se nos centramos, sobretudo, na elucidação da relação corpo-mente realçando que não se trata de uma anterioridade do psíquico, isso se deu por conta do ponto de partida psicanalítico para explicação do sintoma e da *aparência* de tal anterioridade (temática que, devido as suas sutilezas, teremos de ir mais longe na análise). Pouco explicitamos no debate atual por que não se deve falar, igualmente, de um *a priori* do físico-corpóreo, em parte também por conta das problematizações já deslindadas no quarto capítulo.

Iremos cumprir de maneira sintética esta tarefa – também o corpo não é primeiro face ao psíquico – no intuito de reiterar o nosso ponto: qualquer relação de anterioridade se desfaz nesta ligação interna que se matiza dentro de um contexto existencial, dentro da própria vida.

O exemplo é simples, direto, e não deixa margem para dúvidas. Merleau-Ponty está analisando o desenvolvimento da criança e se detém num ponto, a “chegada” da puberdade. Certamente, a puberdade implica um amadurecimento fisiológico do corpo, mas isto diz tudo acerca desta transição?

O corpo sozinho não é motor suficiente do desenvolvimento, mas lhe é necessário. Ele não lhe faz nada sozinho, mas é preciso impulsos de origem somática para que a gênese se produza. Por exemplo, a menstruação passa pelo critério da puberdade, diz H. Deustsch, mas ela não é a chave do fenômeno, é preciso que haja um envolvimento, retomada humana do acontecimento fisiológico. O que o corpo vai trazer é um impulso vago, cego, ele próprio sozinho incapaz de chegar ao estado novo [...]; essa pulsão deve reunir certa maturação do lado psicológico, sob a pena de alcançar senão transformações imperfeitas ou mesmo patológicas (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 40; grifo nosso).

Da mesma forma que o corpo retoma em seu íntimo e reluz a particularidade corporal à vivência psíquica (por exemplo, dando vazão a uma afonia e não uma dor crônica ou vice e versa), também ocorre uma retomada no âmbito psicológico do que se passa, fisiologicamente, com o corpo: “o desenvolvimento não se cumpriu a não ser quando as novas funções foram admitidas na espontaneidade do sujeito, integradas por ele. Essa integração estabiliza as transformações feitas no seu corpo” (p. 253).

Se esse passo não é cumprido, o desenvolvimento não se engatilha. O acontecimento fisiológico, que *pode* indicar a puberdade (a menstruação, por exemplo), se não integrado no psiquismo pode retroceder e desaparecer, com a garota simplesmente deixando de menstruar. Se nota, assim, como o “desenvolvimento anônimo do corpo não é nada enquanto ele não for integrado à sua história psicológica” (ibidem).

Também o corpo não tem existência absoluta *per se*.

Não há, pois, meio de explicar o desenvolvimento psíquico pela maturação das funções corporais e mudar a ordem dos termos não tornaria a equação verdadeira, difícil postular uma fase adolescente enquanto superação psíquica da inocência infantil sem um correlato desenvolvimento do corpo enquanto tal – “a impotência do psíquico puro e do corporal puro é manifesta” (p. 253). Nesta perspectiva, “não é nem o corpo nem a consciência que produz o desenvolvimento, mas é a existência entendida como o conjunto das configurações das condutas possíveis para um indivíduo num dado momento” (p. 51), trata-se, para compreender o desenvolvimento, de vislumbrar a estrutura total da conduta numa “relação singular entre o corpo e o sujeito total” (p. 253).

Podemos buscar auferir maior precisão para a enunciada ligação interna entre corpo e mente, balizada dentro do contexto da existência, apontada como solução à cisão entre os termos elencados. Cumprimos este objetivo recorrendo às formulações de Ingold (2010) acerca do debate sobre o desenvolvimento humano e de suas habilidades e veremos nascer mais de perto tal relação unitária entre o corpóreo e o mental.

O antropólogo conduz sua argumentação explorando as limitações das teorias biológicas neodarwinianas – que postulam o desenvolvimento do

organismo a partir das transformações genéticas no DNA através do processo de seleção natural – e das teorias cognitivas calcadas na psicologia – que compreendem o processo de maturação do indivíduo enquanto o desenvolvimento de uma estrutura inata, mental, que lhe permite, então, tal aparato cognitivo, o cumprimento de determinadas atividades (andar, escrever, falar, raciocinar etc.).

Uma crítica comum atinge o cerne das duas teorias, elas mesmas extremamente próximas uma da outra. Articulando as duas concepções, podemos dizer que a estrutura mental inata evocada no cognitivismo seria um subproduto das moléculas de DNA do organismo postulado pela teoria neodarwiniana.

O que ambas as doutrinas esquecem é que o processo formativo do organismo é fruto de um *processo de desenvolvimento* e não de um *a priori* genético e/ou cognitivo. Esse postulado reduz o ambiente a um mero balizador das condições materiais de um desenvolvimento já dado, preestabelecido.

Vejamos o que nos diz a teoria epigenética:

Cada gene é tomado por representar uma unidade de informação digital pura, escrita em código na estrutura molecular de DNA. Postas juntas, essas unidades formam o chamado genótipo, uma especificação formal do organismo-a-vir-a-ser, a qual, por definição, é dada independentemente e à frente de qualquer contexto no mundo real de desenvolvimento. No começo de cada novo ciclo de vida, esta especificação genotípica é introduzida, por meio do DNA das células-germe, num contexto ambiental específico. Em desenvolvimento, a informação transportada nos genes é considerada então exteriormente '*expressa*' na forma fenotípica do organismo resultante (INGOLD, 2010, p. 10-11; grifo nosso).

Apoiado em Oyama, Ingold alerta que a natureza de um organismo não é exata e puramente genotípica, mas fenotípica e depende profunda e originalmente tanto do “contexto” do desenvolvimento quanto do genoma. Por isso, prefere o autor, falar da forma orgânica, do organismo, não enquanto *expressão* de algo anterior (dos genes), mas de um processo formativo, de um vir-a-ser. Nesta perspectiva, a forma não é expressão, ela é propriamente *gerada* e tem sua razão de ser “como uma propriedade emergente do sistema total de relações criado em virtude da presença e atividade do organismo em seu ambiente” (p. 11).

Como pensar o desenvolvimento humano nestes termos, relacionando de maneira ontológica organismo e ambiente? A crítica se direciona à vertente cognitiva, e suas carências nos servem de suporte para respondermos a indagação levantada. Ademais, este questionamento nos ajudará a explicitar a intimidade existencial entre corpo e mente.

Supõe-se, no cognitivismo, um aparato inato, mental, que, se depende do ambiente para um pleno desenvolvimento, ele já está situado e programado aprioristicamente.

O autor nos propõe pensarmos na linguagem, aludindo ao (pretense) mecanismo universal do “dispositivo de aquisição de linguagem”. Aqui, em determinada etapa da infância, este mecanismo seria ativado a partir dos estímulos sonoros do ambiente, estabelecendo, na mente da criança, a gramática e o léxico da língua materna. Por outro lado, um bebê criado em isolamento social não aprenderia a língua pela falta de estimulação, mas ainda possuiria tal dispositivo de aquisição plenamente constituído.

Assim, o processo de aquisição de linguagem se afigura em duas etapas: na primeira, o “dispositivo” mental é construído, enquanto na segunda se fornecem os conteúdos sintático e semântico da língua via estimulação sonora – essa separação é necessariamente lógica uma vez que se supõe que uma criança não socializada apresenta formalmente o dispositivo de aquisição da linguagem, mas não a capacidade de fala por não assunção dos conteúdos à “forma mental” já plenamente consolidada e “apta de uso”.

Se esta é a teoria, será que ela se sustenta na prática?

Ingold advoga que não. A formação de um aparelho linguageiro está ontologicamente relacionada ao ambiente da criança, não se forma no vácuo – e muito menos se trata de um módulo mental à espera de conteúdo fonético, gramatical, para ser plenamente construído. Os casos de isolamento social, por exemplo, as crianças criadas por lobos, mostram a dificuldade e mesmo a impossibilidade destes sujeitos adquirirem a linguagem, e isso justamente porque esse aparelho não foi construído nesse nexos fundamental do desenvolvimento com o ambiente; se se tratasse de algo previamente dado, não se entenderia porque, então, agora com os estímulos sonoros da convivência humana, a linguagem encontrasse imensas dificuldades de

emergência – é porque, de fato, ele (tal aparelho) não foi construído: o DNA a nos legar um aparelho mental, uma consciência, por si só, isoladamente, não explica o que é o humano. Esse aparelho, essa consciência, é tecida no conjunto da vida, somente aí que ela se forma.

O caso da linguagem de modo algum é particular, aprender agarrar e manusear os objetos, engatinhar, andar etc., não se cumpre retirando do ambiente “representações que satisfazem as condições de *input* de módulos [mentais] pré-constituídos”. Se há uma precondição, ela está em formar, dentro do ambiente, “as conexões neurológicas necessárias, junto com os aspectos auxiliares de musculatura e anatomia, que estabelecem essas várias competências” (ibidem).

Ingold nos mostra, pois, como o desenvolvimento do aparelho mental é intrinsecamente correlato do desenvolvimento corpóreo e das habilidades corporais, e aqui trocar a ordem dos termos não é prejudicial, uma vez que se trata, para recuperarmos Merleau-Ponty, de uma ligação interna entre corpo e mente (ou seja, de que abordar um dos termos já é ter presente o outro junto a si).

Quanto às relações do corpo no mundo, entre corpo e mente, os dois autores citados, sobremaneira, convergem. O núcleo comum de suas reflexões está em tomar o corpo, o ambiente, a mente – situá-los – dentro de um contexto existencial.

Se ainda está abstrato o que seria o “contexto existencial” por nós tantas vezes citado, tentemos precisá-lo.

O que seria o contexto da existência? O vimos categoricamente: o homem é na medida em que habita a Terra, o contexto da existência é o próprio mundo. O mundo se edifica em nossos relacionamentos com os utensílios à mão e com os outros, instaurando um mundo circundante que se impõe enquanto “mundo da ocupação” e, mais além, se impõe enquanto presença à nível identitário no Eu. É neste contexto existencial que o ser humano se desenvolve e medeia suas relações enquanto ser-em e ser-com.

Ingold, sempre mais atento a tal “mundo das ocupações”, conclui, finalmente, que as capacidades humanas, nossas habilidades gerais, não são absolutamente pré-especificadas e nem absolutamente impostas (como se o

ambiente fosse o fiador único do vir-a-ser do indivíduo), “mas surgem dentro de processos de desenvolvimento, como propriedades de auto-organização dinâmica *do campo total de relacionamentos no qual a vida de uma pessoa desabrocha*” (INGOLD, 2015, p. 15; grifo nosso). Este campo de relacionamentos nada mais é que a presença indelével do mundo, mais precisamente, do ser enquanto ser-no-mundo e seus fundamentos ontológicos, conforme Heidegger.

Se vimos “nascer” esta ligação interna entre o corpo e a mente com ajuda do referido antropólogo, o acometimento sintomático resguarda o mesmo princípio e evita que caiamos nas ciladas sobre a anterioridade, seja do psíquico, seja do corporal.

Esse princípio comum é a existência, o campo total de relacionamentos, seguindo Ingold. Dissemos que o corpo não é uma simples massa semiamorfa à espera do psíquico, antes, o corpo é plenamente integrado na vida humana. Não só uma pura vivência psíquica dos fenômenos não é possível porque nosso corpo crava a possibilidade da existência fática e, por consequência lógica, é sempre uma experiência corporalmente encarnada, como também – e isto é o que se quer dizer à plena integração do corpo na vida humana – o corpo participa da mesma corrente existencial, deste contexto da existência. Corpo e mente – em suma, o ser da pre-sença – já está(ão) sempre presente(s), disposto(s), imiscuído(s) no mundo.

Se se ancoram remissões em deferência das referencialidades das ocupações, também *sentidos e significados* se originam no mundo da vida. É esta “relação singular entre o corpo e o sujeito total” que assinala Merleau-Ponty (1990, p. 253) e que tentamos balizar com o exemplo da afonia. Desnuda-se a significação existenciária, fruto da organização do campo de relacionamentos no qual a vida desabrocha, e sua relação com o sintoma. Não é mais uma relação de anterioridade da mente, decorrência de traumas psíquicos; nesta confluência entre o corporal e o mental, é como se o corpo emprestasse a si mesmo (ou suas partes) à manifestação sintomática – e o faz pela *significação comum*, dentro do contexto existencial, do elo interno entre o corporal e o mental.

Já explicitamos as razões daquela afonia e se realça uma vez mais o sentido comum surgido na corrente da vida que uniu, nesta paciente, o corpóreo e o psíquico: a voz, veículo de comunicação do ser-com e somente ela, para esta paciente, pôde se esvair. A significação comum? Suas relações de ser-com o outro, a principal dela naquele momento de sua vida, com seu namorado, foram suprimidas. O corpo cumpre aqui seu papel, empresta algo de si...

Inclusive, recorrer à metáfora “emprestar”, se um tanto grosseira, tem seus méritos, pois indica uma atividade do corpo, uma doação (e, portanto, não mais mero reflexo) de *sentido* àquilo que é vivido de maneira global pelo sujeito: enquanto corpo e mente. Somente e apenas nesta perspectiva, de uma ligação interna e ontológica, é que se deve ler a metáfora pensada por Merleau-Ponty do corpo como emblema da vida e como reflexo do psiquismo sem o risco de retornamos às problemáticas da cisão supracitada.

A dor crônica não é mais, pois, um puro problema psíquico que se enraizou enquanto feridas da alma *a posteriori* sobre um corpo. Quando dissemos em nossa introdução e no capítulo anterior, à explicação da dor crônica, de que resta ao corpo denunciar o desarranjo simbólico não passível de ser trabalhado na consciência, a experiência psíquica de determinados fenômenos (que possam emergir como conflitante para o indivíduo e, por ventura, eclodir enquanto dor) adquire sua significação existencial a partir do corpo e, como dissemos, não de um corpo inerte e inerme, mas de um corpo que se “une” ao psíquico pelo sentido comum no mundo da vida que alicerça a simbiose entre ambos os termos.

Exemplos.

Lacan nos mostra o caso de uma paciente que cuidou de seu pai enfermo. Perto do leito de morte, o pai repousa a mão na perna da filha, movimento que chama atenção da mulher. Após a morte do pai, esta moça passou a ter dores e dormência na referida perna. A análise de Lacan desvela os conflitos que a moça teve com pai no seio familiar e a morte do ente, se ainda sentida com pesar, veio também com certo alívio, d’onde um sentimento de culpa. Para falar como Merleau-Ponty, a dor na perna era expressão do psiquismo, mas não enquanto um “só depois”, mero efeito, a própria dor *teve*

de emergir num lugar específico, precisamente *onde*, no corpo, *o pai tocara*. Esse exemplo ilustra como o corpo é infinitamente mais rico do que um subproduto do que se passa na mente, ele se impõe.

Os exemplos são infinitos. Recorreremos a mais um escrito psicanalítico para realçar a ligação interna entre o corporal e o mental que se edifica a todo instante no mundo da vida. Para encerrar este ponto, vejamos mais detalhadamente um caso contado por Freud (1995).

Miss Lucy possuía uma renite supurativa crônica ocasionada por uma cárie do osso etmoide. Outros sintomas vieram a acometer a mulher sem que se pudesse estabelecer uma conexão entre a doença original e as novas mazelas, como fadiga, depressão e falta de apetite; face à perda de todo o sentido olfativo por conta da renite, destaca-se um sintoma particular que atormentava a mulher, uma verdadeira alucinação sobre sentir o cheiro de um pudim queimado.

Como se explica esta formação sintomática?

Freud chega à cena, via análise com Lucy, que adquire centralidade, a primeira vez que sentira o cheiro de pudim queimado. Lucy era governanta na casa de um diretor-gerente numa fábrica em Viena, tomava conta de duas crianças (órfãs de mãe, que falecera há pouco). Ela e as meninas estavam fazendo um pudim, quando chegou uma carta de sua mãe; as crianças lhe tomaram a carta num gracejo e, nesta brincadeira, só lembraram do doce ao sentir o cheiro de queimado.

Deve-se explicar agora a persistência desta sensação olfativa, de sua prevalência alucinatória.

A cena objetiva, a experiência vivida, reuniu dois afetos antagônicos em estado de conflito; a carta da mãe lembrou-lhe do desejo de ir embora da casa (supostamente por conta de conflitos com as outras empregadas e sem a devida atenção que Lucy requeria do patrão para com suas queixas) em detrimento (também supostamente) de seu desejo por ficar, pelo carinho das crianças e pela promessa feita à falecida mãe (parente distante de sua própria ente materna) de que se devotaria com todas as forças às crias, que não as deixaria e de que ocuparia o lugar de mãe junto a elas. Assim, “o conflito entre seus afetos promovera o momento da chegada da carta à categoria de trauma,

e a sensação de cheiro associada a esse trauma persistiu como seu símbolo” (FREUD, 1893-1895/1995, p. 142).

Estes afetos contraditórios, por seu turno, teriam o ímpeto e a força necessários para se instalar cronicamente promovendo a formação de um sintoma? O processo de conversão somática, entretanto, tem como prerrogativa que algo seja “esquecido” e que se aloje no inconsciente – aqui a “representação recalçada vinga-se [...] tornando-se patogênica” (ibidem). Algo, então, ainda escapava para explicar o porquê do cheiro do pudim queimado perseguir as narinas de Lucy que quase nada conseguia perceber de cheiro algum.

O que estava recalçado era o sentimento de amor pelo patrão, assertiva confirmada por Lucy – ‘não sabia [que o amava]... ou melhor, não queria saber’ (p. 144).

O quadro geral de Lucy, de depressão e desânimo, pouco se alterou, embora a sensação do cheiro de queimado fosse se tornando menos frequente e mais fraca; posteriormente, desapareceu por completo – mas aqui um outro cheiro passou a incomodá-la: fumaças de charuto. Desta vez Lucy não recordara a cena objetiva, como acontecera no caso do pudim.

O avançar da análise reconhece agora o que ocorrera: um senhor, amigo do patrão, bastante afeiçoado às crianças, na hora de despedir-se delas, tenta beijá-las, ao que é repreendido pelo pai de maneira bastante rude – ‘sinto uma punhalada no coração’, declara Lucy, ‘e como os cavalheiros já estão fumando, o cheiro, a fumaça dos charutos fica em minha memória’ (p. 146).

“Essa, portanto, era uma segunda cena [cronologicamente anterior, inclusive, à chegada da carta de sua mãe], mais profunda, que à semelhança da primeira funcionou como um trauma e deixou atrás de si um símbolo mnêmico” (ibidem). Redescobrir as razões do cheiro do pudim ocultara todo um jogo de relações e também camuflara a experiência agora descrita. A cena com este senhor, entretanto, ainda barrava um outro ocorrido, quando as ilusões de que o patrão poderia amá-la se desfazem.

Em outra ocasião, anterior às descritas acima, as crianças são beijadas na boca por uma senhora, também amiga do patrão. Este refreou o desgosto e

não disse nada para a mulher como dissera ao seu amigo, mas sua fúria recaiu sobre a governanta, ameaçando-lhe o emprego se o fato voltasse a se repetir.

Freud conclui teoricamente a explicação do caso da seguinte maneira: o momento traumático real foi o da explosão do pai para com Lucy por um suposto relapso da governanta; seus sintomas apareceram quando novas cenas evocaram o que ela havia declarado como morto – a esperança de se envolver amorosamente com o patrão⁵⁹. Estes, os sintomas, só puderam emergir no momento em que, pelas e nas cenas expostas, há uma convergência entre o vivido e o inconscientemente relegado que fariam ascender, para o sujeito, as representações recalçadas. Frente a essa convergência que traria ao ego aquilo de que se quer esquivar, o mecanismo da histeria isola a representação recalçada (o amor pelo pai das crianças), cuja vantagem para o ego consiste, justamente, que a ideia incompatível seja transposta para fora de seu alcance:

Em troca, essa consciência guarda então a reminiscência física surgida por meio da conversão (em nosso caso, as sensações subjetivas [alucinatórias] de olfato da paciente) e sofre por causa do afeto que se acha de forma mais ou menos clara ligado precisamente àquela reminiscência (FREUD, 1893-1895/1995, p. 149).

Trouxemos este caso para vislumbrarmos a dimensão corporal na formação sintomática para além da condição de subproduto de uma pura vivência psíquica. Na afecção de Lucy, o corpo é mero reflexo do que acontece em sua psique? Não se nega que o conflito aflitivo entre amar o patrão sem a devida correspondência, junto com o abrupto romper de suas ilusões amorosas, esteja na base de seus sintomas – mas aqui o corpo não desempenha nenhum papel?

A ligação interna (em outras palavras, a unidade) entre o corpóreo e o mental se presentifica no próprio processo “dissociativo” que marca a histeria, realçando a relação singular entre o corpo e o sujeito total. A primeira bronca

⁵⁹ “A cena esmagara suas esperanças. Ela dissera consigo mesma: ‘Se ele pode enfurecer-se comigo dessa maneira e fazer tais ameaças por um assunto tão banal, e em relação ao qual, além disso, não tenho a mínima responsabilidade, devo ter cometido um erro. Ele não pode jamais ter tido quaisquer sentimentos ternos por mim, senão eles o teriam ensinado a tratar-me com maior consideração’. Foi obviamente a lembrança dessa cena aflitiva que lhe veio quando o contador-chefe tentou beijar as crianças e foi repreendido pelo pai destas últimas” (FREUD, [1893-1895] 1995, p. 147).

em Lucy não teve nenhum efeito manifesto, sintomático, apenas pareceu romper a solidez da crença de que o amor era recíproco. Um desapontamento do ser amado, no entanto, não é suficiente para que o amor se acabe e, enquanto este amor persiste, perdura a esperança de não somente amar, mas de ser, de volta, amado – o que Lucy lutava por esquecer.

A queixa ofensiva dirigida pelo patrão ao amigo foi um redespertar desses sentimentos e de sua impossibilidade, e também lá um cheiro se fazia presente, fumaças de charuto.

Também esta cena não provocou emergência de sintomas e apenas apareceu, requerendo uma demanda de atenção, quando o cheiro do queimado foi perdendo o sentido.

A terceira cena, a primeira analisada entre Freud e Lucy, foi a que se tornou crônica, quer-se dizer, levando à ocorrência da sensação olfativa desprazerosa. Mas justamente o conflito psíquico que uma vez mais eclodiu nesta terceira cena só pode encontrar as vias da inervação somática por se tratar de uma experiência que não é somente psíquica, senão a experiência de um sujeito total – uma experiência, pois, que é também corporal, e somente por conta da experiência corporal correlata da situação é que o sintoma pôde literalmente ganhar corpo e a representação tornar-se recalcada transfigurando-se na sensação (corporal) olfativa alucinatória.

O corpo não é, pois, um puro passivo das dinâmicas psíquicas. Está integrado, como afirma Merleau-Ponty, na existência total do ser humano. Partir do aporte psicanalítico não nos faz retomar a dualidade cartesiana *res cogitans* e *res extensa*.

Creditar à Psicanálise essa cisão é postular que esta ciência vislumbra a formação do ego como um construto mental reservado, à distância do corpo. Esta conjectura, no entanto, não se sustenta. Na própria sucessão das fases orais, anais e genitais, inclusive, revela-se o primado do corpo, o corpo impondo sua realidade – difícil supor, nestas fases infantis, como uma mente pudesse guiar o eu tomando o corpo como simples epifenômeno.

Também no adulto, com a consciência plenamente desenvolvida, não se tem a primazia do mental. As teorias psicanalíticas voltadas à compreensão dos fenômenos crônicos sem etiologia orgânica (que possa por si explicar a

prevalência de determinados sintomas) não balizam uma experiência mental que se duplica magicamente no corpo.

Poderiam acusar que o processo de conversão é, no fim das contas, exatamente isto, uma simples réplica no corpo mais ou menos grosseira daquilo que é psíquico. A questão, no entanto, é exatamente esta: só pode existir tal réplica, reflexo ou causalidade porque o corpo “participa” ativamente do processo de formação sintomática e já não é mais, assim, pura réplica, puro reflexo e nem mais se encontra numa lógica causal.

Vimos como o corpo sozinho não pode ser o motor do desenvolvimento (sendo a negativa recíproca verdadeira), que é preciso haver uma retomada humana do acontecimento fisiológico, do corporal; citamos o caso da menstruação que desapareceu quando não incorporada psicologicamente no indivíduo, numa paciente analisada por Merleau-Ponty. O mesmo se passa com o que seria uma vivência psíquica, há uma *retomada* do corporal junto (e não frente...) ao psíquico e aqui se dá vazão à ligação interna anunciada, uma confluência impera. Confluência, certamente a mais precisa de todas as metáforas (ela própria também sujeita a críticas: ao pé da letra, só pode confluír aquilo que um dia esteve de alguma forma em posições distintas, apartados, o que não é o caso entre corpo e a mente).

Já vimos a necessidade de aparmos as arestas de determinadas metáforas, como espelho, expressão e emblema. Falar em retomada também exige, pois, um pequeno lapidar.

Retomar é dar continuidade, tornar a tomar. Na relação entre o físico e o mental, o fenômeno não é, entretanto, tão estanque como poderia sugerir ao falarmos em retomada, tomar algo uma vez mais e dali partir, como se tivesse acabado um processo para demarcar o início do outro, ainda que recuperando o primeiro.

Uma retomada do corporal junto ao psíquico, frase que utilizamos acima, quer indicar apenas uma direção comum, a confluência que marca ambos os termos nesta relação um tanto misteriosa... ou simplesmente natural.

À guisa de conclusão, uma breve recapitulação sobre os pontos apresentados.

Na afonia, uma significação comum entre a vivência psíquica de uma proibição e a função corporal da fala nos mostra o elo comum, uma retomada (na especificação que queremos dizer com este verbo) do corpo para com o acontecimento psicológico, não porque um dispara mecanicamente o outro, mas porque, no mundo da vida, adquirem a mesma significação existencial.

Na perna tocada pelo pai não se estabelece uma significação existencial comum entre a dor em determinada parte do corpo e a relação culposa para com o ente. A culpa, por seu turno, é dor, uma dor moral, pode-se dizer. E já não causa espanto, portanto, que ela se torne corpórea, um jeito de trazer luz ao próprio conflito psíquico.

O corpo ainda aí – e sempre o fará – se manifesta enquanto mais além de subproduto. A relação com o pai em seus momentos finais não foi (e não pode ser) uma vivência desencarnada, de uma entidade que simplesmente controla o corpo, se tratou de uma experiência corporal, na verdade, do sujeito total, que é um ser de corpo.

A confluência se torna presente, a experiência corporal vivida no leito de morte é indelével para compreender o sintoma, está no mesmo “nível” das relações com o pai.

A análise do caso freudiano também aponta, segundo nossa interpretação, para uma experiência de um ser de corpo à consolidação do sintoma.

Com relação à dor crônica, não é simplesmente a transmutação de conflitos psíquicos no corpo que explica a prevalência da dor, a qual, com grande frequência, se torna absoluta.

Se se trata de um processo de recalçamento, o corpo não sofre passivamente ao que é psíquico. Na negação, base de toda conversão, o corpo retoma este repúdio ao mundo, à vida, e anula a si mesmo até sucumbir. De fato, sem o corpo, se concretiza o intento: aborto do ser-no-mundo.

É precisamente esta confluência que torna possível o processo de inervação somática, evidenciando a profunda unidade entre corpo e mente, e não uma questão de anterioridade.

Pontuamos em outros capítulos que a dor crônica não assevera somente uma restrição do espaço social em decorrência das dores físicas, mas que as

dores reforçam e acompanham esse movimento de abstrair-se da vida. A presente discussão explicita claramente o porquê.

A neurose histérica, postula Freud, é um ato de expurgo da realidade. Nesse abandono do mundo para se entranhar em si, em seu sintoma, o espaço social perece (nos casos de dores generalizadas): “era muita dor, muita dor, eu evitava ao máximo sair de casa” (Tulipa). Aqui é a relação do sujeito com o mundo que está abortada.

Nesta perspectiva, a dor encarnada é o próprio movimento de repúdio à realidade, ao “mundo externo”; mas não enquanto um mero efeito de uma vivência psíquica, e sim porque, no cerne da estrutura total da existência, o corpo possui um sentido, o significado ímpar de nos ancorar no mundo.

Uma significação comum entre o psiquismo e o corporal se instaura, e o corpo não simplesmente responde ao que se passa no espírito, *acompanha* esse movimento.

Novamente, problemas na linguagem.

Dentre os exemplos trazidos para nossa discussão, os casos de dores crônicas se aproximam mais daquilo que expomos na patologia da afonia. Entre o corpo e o psíquico uma significação comum dali emerge para a elucidação sintomática, processo que também está no cerne da algesia generalizada.

É este o sentido de *acompanhar*. Como lembra Nietzsche (1945, p. 108), “exigir uma linguagem de ‘expressões adequadas’ seria insensato: a essência da linguagem e dos meios de expressão é exprimir uma simples relação”, daí as carências de nossas expressões e a necessidade de a todo momento retificá-las, precisarmos sua direção. O corpo que *acompanha* esse movimento não se efetiva por ser um efeito mecânico de algo psíquico, mas por estar integrado na mesma corrente da existência.

Podemos agora restituir outro sentido a ideia de anterioridade. De fato, para que os sintomas analisados com Freud, Lacan e Merleau-Ponty ganhassem existência foi necessário o cumprimento de determinantes psíquicos. Algo “primeiro”, então, ocorreu. O que quisemos a todo instante reportar neste capítulo é que esse “anterior” não é, justamente, algo mecânico, que invade e reina sobre o corpóreo, mas como o corpo está integrado nesta

vivência psíquica e *impõe-se*, seja pela significação comum dentro do mundo da vida que ele (o corpo e suas partes, funções) assume(m) junto ao dilema psíquico, seja porque, à eclosão sintomática, determinadas experiências corporais se instituíram como um dos crivos pelos quais o processo de conversão pôde se fazer presente – em alguns casos, inclusive, a “emergência” da fibromialgia só advém após um trauma físico que alicerça a base para a eclosão da enfermidade geral (caso de uma de nossas entrevistadas quando a generalização da dor se iniciou a partir de um pequeno acidente, ficando espremida por um breve instante, poucos segundos, pelas portas de um elevador). Estamos, pois, além de uma relação de causa e efeito entre o fenômeno mental e o corporal – a existência diz respeito a um ser total.

Dentre nossas entrevistadas, apenas duas delas (Vilma e Tulipa) se atentaram de maneira decisiva em suas histórias de vida para compreender a formação sintomática. As demais, em sua maioria, quando indagadas sobre essa possível fundamentação psíquica para formação do quadro algico, ou respondiam que nunca tinham pensado no assunto ou negavam com alguma veemência essa possibilidade (e é de causar espanto que, em alguns casos, sequer um acompanhamento psicológico foi indicado pelos médicos para estas mulheres).

Quanto à estranheza da sugestão de possíveis fatores psicológicos na conformação do sintoma, Tatiana parece ter sido a única que não se sentiu incomodada de imediato com essa asserção – “realmente, o surgimento das dores esteve atrelado ao adoecimento de minha irmã caçula e toda a atenção demandada por ela por parte de meus pais”; mas, no final das contas, mesmo as mais relutantes – “não, não. Não existe essa vinculação [entre o psíquico e o vivido na carne]” – terminavam por ceder em algum grau: “realmente, às vezes a gente vive uma situação, fica nervoso, aquilo já mexe com nosso estômago, dá vontade de ir no banheiro, se treme” (Chica).

Todos esses exemplos dados por Chica, importa destacar, partiram dela, não coloquei nenhum caso empírico, real ou fictício, na discussão deste assunto com elas e muito menos contra argumentei na direção oposta a sua primeira declaração.

Não pudemos trazer em pormenor uma análise profunda dos casos de nossas entrevistadas, tendo em vistas o óbvio: não somos psicanalistas e adentrar na esfera mais íntima seria algo impossível de conseguir com uma entrevista (aí só mesmo com uma análise [terapêutica]) e causaria, na verdade, uma maior retração por parte de nossas interlocutoras ao tentar explorar esses temas mais delicados, íntimos.

E não há aqui exatamente uma contradição entre se valer dos ensinamentos da Psicanálise e reconhecer até onde podemos chegar com esse material. Merleau-Ponty nos lembra que interessar-se pela psicologia psicanalítica e praticar a análise de um indivíduo são coisas distintas.

A análise quer “restituir a história de um indivíduo, redescobrir os eventos essenciais de uma vida, os traumatismos e os mecanismos de defesa pelos quais o indivíduo se opõe a essas perturbações” – tarefa que não é o nosso primeiro objetivo, apesar de também termos caminhado por aí na análise de algumas histórias de vida – enquanto, “no caso da psicologia [psicanalítica], trata-se de descobrir o significado de certos tipos de conduta, num trabalho propriamente intelectual [...]” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 87), se valendo dos conceitos e teorias oriundas da ciência freudiana. Se o fundamento da análise foi apenas margeado, explorado em casos específicos (Capítulo VIII), a prática teórica de uma psicologia psicanalítica na tentativa de compreender o significado das condutas do ser no mundo foi bastante aprofundado.

Foi justamente este aporte que nos permitiu compreender o comportamento dos fibromiálgicos enquanto mais restritos às dinâmicas do lar, mesmo quando ocorre uma melhora do quadro clínico (discussão encabeçada a partir da página 88) e é também nesta seara que poderemos vislumbrar o apelo dos lugares.

Citamos duas entrevistadas as quais relacionam suas histórias de vida à conformação da dor, Vilma e Tulipa, uma paciente com fibromialgia e outra com artrite, respectivamente. Como no capítulo final debateremos em detalhe o caso de Tulipa, reservamos neste momento algumas palavras ao que ocorrera com Vilma.

A profunda elucidação das relações corpóreo-psíquicas não poderá ir ao ápice (como fizemos com os exemplos trazidos pelos autores trabalhados) no

presente caso pelas limitações apontadas, pareceremos indicar uma anterioridade causal. Acrescenta-se ainda a probabilidade da entrevistada ter adentrado nestas questões por já nos conhecermos previamente há algum tempo.

A eclosão da dor e o esvair dos sintomas corporais têm datas precisas:

Antes das dores começarem eu tive uma relação de muitos anos [...] e foi uma relação muito difícil, e eu sofria muito com essa relação e as dores começaram quando eu tava com essa figura; e eu lembro que meus cabelos ficaram brancos essa época, e minha família demora de ter cabelo branco, né, eu tomava muito remédio a base de codeína, e aí eu lembro que meu cabelo começou a ficar branco e eu com 37 anos assim, já com a cabeça cheia de cabelo branco. E aí, assim, eu lembro que foi nessa época dessa relação difícil, então eu associo diretamente essas dores a esse sofrimento emocional (Vilma).

Não foi somente a medicação que promoveu uma restauração de sua saúde, quase todos nós tomamos e poucos resilientes conseguem melhorar, como também revela a pesquisa de Franca (2016). A fala seguinte da entrevistada não é retilínea como a anterior, apresenta idas e voltas em seu pensamento, mas tem o mérito de cravar quando sua melhora se efetiva:

Mas como a dor se instalou com a questão do afeto [se refere à relação com o namorado] [...], inclusive quando eu terminei essa relação, onde a dor apareceu, esse meu namorado, acho que ficamos juntos seis anos, quase sete, é... o dia que eu terminei definitivamente, eu terminei com ele várias vezes, mas sempre a gente voltava. Aí quando eu terminei definitivamente, eu nunca me esqueço desse sonho: eu sonhei que minhas costas estava toda (*sic*) com pontos de queimaduras de cigarro, assim, toda pontilhada. E aí isso me marcou muito, porque minhas costas doía (*sic*) muito, era tudo isso área de dor e, assim, foi na noite que a gente terminou que eu tive esse sonho. Assim, bem simbólico pra mim, né? (Vilma)

As dores foram se alastrando, saindo da cervical e se estendendo às costas (na região das escapulas), alcançaram o ombro... a dor queria tomar o corpo inteiro, as pernas já incomodavam. A par dos dilemas psíquicos desencadeados por esta relação, o corpo parece exigir tal dor, a quer evocar. O próprio alastramento da dor por diversas partes do corpo não pode se justificar somente por conta dos traumas psíquicos; pode indicar seu surgimento, mas como justificar este propagar?

Poderiam responder: um não olhar, um recalque àquilo que provocou essa primeira dor, faz com que ela (a dor) procurasse, por assim dizer, novos locais de incidência numa tentativa de chamar a atenção da consciência para o oculto a causar a algesia.

Esta proposição é correta, mas podemos acrescentar uma perspectiva complementar e temos que retornar ao caso da afonia.

É fato que “a doente não imita com seu corpo um drama que se passaria em sua consciência”, pois, perdendo a voz, “ela não traduz no exterior um estado interior, ela não faz uma manifestação como o chefe de Estado que aperta a mão do maquinista de uma locomotiva ou abraça um camponês” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 188) – não se trata de representar o que é vivido no psicológico para o corpo físico.

Este mecanismo de defesa, porém, não é só isso, uma tentativa de defesa; além, trata-se de uma atitude existencial global e é aqui que um olhar fenomenológico nos permite ir mais longe do que uma abordagem estritamente freudiana.

Assim como a dor que se espalha por todo o corpo (forneceremos argumentos a seguir para validar esta assertiva), a afonia não se explica somente por repressão, regressão ou fixação da libido. Há algo mais: a relação de ser no mundo. A afonia, pelo menos neste caso, é uma experiência de campo: “a partir de um fundo habitual, ao qual permanece vinculada mesmo quando o recusa, a moça singulariza-se em uma figura específica, faz um sintoma, mas sempre a partir daquele fundo” (GRANZOTTO, 2005, p. 413). Sua postura é sempre global ou, como diria Sartre (2003), em cada desejo, em cada ação, em cada gosto, evoca-se a nossa maneira de ser.

Sob os parâmetros da Gestalt (MERLEAU-PONTY, 1990; 2017), a singularização de uma figura – da afonia – emerge em relação a um fundo; tal fundo dinamiza nossas possibilidades de ser, nossas “atitudes sempre têm em conta um contexto, sem o qual permaneceriam vazias” (GRANZOTTO, 2005, p. 413). Esse contexto, esse fundo, é o próprio mundo, a relação de ser-no-mundo e por mais que existam “sintomas sexuais na origem de todas as neuroses”, esses sintomas, “se os lemos bem, simbolizam toda uma atitude,

seja por exemplo uma atitude de conquista, seja uma atitude de fuga” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 219).

A afonia, então, já não é mais somente um problema de libido não extravasada, ela se torna figura através de uma singularização da prerrogativa de ser-no-mundo quando o fundo, seu mundo habitual calcado na cotidianidade mediana, perde o sentido ante a proibição imposta pela mãe. A primeira perda da voz na infância, segundo Merleau-Ponty, atrela-se à morte de pessoas próximas da paciente; a voz então se esvai fática e simbolicamente como corte, preparação para o corte da relação com o outro que caracteriza a existência:

O mesmo sintoma de afonia reaparece porque a proibição materna restaura a mesma situação no sentido figurado e, além disso, porque, ao fechar o futuro à paciente, ela a reconduz aos seus comportamentos favoritos [...]. Assim, através da significação sexual dos sintomas, descobrimos, desenhado em filigrana, aquilo que eles significam mais geralmente em relação ao passado e ao futuro, ao eu e ao outro, quer dizer, em relação às dimensões fundamentais da existência (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 422).

Quanto à significação comum que aludimos para compreender a afonia (o sintoma se efetivando porque a fala atrela-se à coexistência), parecemos estender, pois, um ponto já levantado por Freud quando ele aborda a questão da dor. Aqui nos é revelada a direção comum dos projetos fenomenológicos e psicanalíticos:

O conteúdo ideacional do representante instintual é completamente retirado da consciência e, como substituto – e ao mesmo tempo, sintoma – temos os casos de inervação superforte, às vezes de natureza sensorial, às vezes, motora [...]. Num exame mais detido, *a área superinervada revela-se como sendo parte do próprio representante instintual reprimido*, parte que – como isso se verificasse através de um processo de condensação – atrai toda a catexia [a “quota” de energia vinculada a tal pulsão] para si (FREUD, 1915/1987[b], p. 123; grifo nosso).

Uma significação comum entre “o representante instintual reprimido” e a parte corporal deslinda o porquê das dores em tal ou qual “região” do corpo. Não é sem razão que Freud (1910/1970) refere-se à Psicanálise como um método semiótico; com Merleau-Ponty pudemos ver o alcance existencial dessa relação de simbolização.

Devemos perguntar, então, que significado possui a generalização e absolutização da dor por todo o corpo? Essa questão nos leva ao seu complemento, pois, qual é o significado que o corpo adquire no mundo da vida?

Foi Vilma quem declarou que se as dores não cessassem, se mataria; do seu modo, o corpo já cumpria, naquele tempo, a função de apagar a vida. Sustentáculo do mundo – o corpo – porque nos dá um mundo ao cravar a possibilidade de existência, o propagar da dor tendendo a invadir o corpo inteiro se efetiva porque é a abertura da vida que está em jogo.

Uma relação abusiva no relacionamento doméstico (e, segundo Vilma, também no seio familiar na relação com a mãe e irmãos) fez ruir seu desejo (pela vida a ser vivida). Para ruir esta abertura, para ruir tal condição do ser-no-mundo de maneira absoluta, o corpo se quer anulado. Esse anular não se efetiva somente por conta de um ou outro fenômeno psíquico traumático, mas porque, nesta significação existencial de abrir o mundo, o corpo é indelével.

É neste sentido que a cronificação da dor tomando todo o corpo vai além, sem excluir, os processos de repressão e conversão.

Precisamente, aqui o corpo dá significação ao que é “vivido psiquicamente”. É ao “emprestar” a si por estar integrado na mesma corrente da existência que essas dores se alastram.

A Fenomenologia nos leva mais longe neste sentido porque, como afirma Sartre (2003), a sexualidade não é o reduto último; mas não se quer, com esta argumentação, tirar de cena o elemento sexual das neuroses e muito menos do ser humano de maneira geral (ou mesmo deslocar sua centralidade), apenas se quer evidenciar que para além e aquém do desejo sexual, existe um ser (nós mesmos) que habita esse mundo numa dada maneira de ser – e a sexualidade evoca, matiza e dá vazão a essa maneira, a “escolha” de ser como quer Sartre.

Como discutido, o corpo prima por nos oferecer um mundo; sua negação pela dor é o correlato de uma negação da vida a ser vivida, não pura e simplesmente porque o mental o condicionou, não pura e simplesmente por responder aquilo que se passa no psiquismo, e sim porque o corpo enquanto

totalidade da vida é a base daquilo que a pulsão reprimida quer assaltar por seu retesamento: a própria existência.

As ideias expostas ao longo de nossa argumentação, como no último capítulo, escapam, em linhas gerais, às questões propriamente geográficas. Entretanto, em nosso capítulo final, quando discutimos o apelo do espaço vivido àqueles mortificados pela dor, a discussão acerca da consolidação dos sintomas será fundamental para vislumbrarmos o apelo dos lugares.

Com relação ao cerne do debate atual, sobre a unidade corpo-mente, as problematizações aqui encaradas não serão necessariamente retomadas nos debates posteriores, no entanto, não poderíamos prosseguir sem deslindar essas questões de cunho filosófico, um outro prisma sobre o que é o ser. Aos nossos objetivos mais específicos, às questões referentes ao cerne de nossa tese (dos lugares como um reenlace da relação do sujeito com o mundo), a discussão deste presente capítulo também se mostrou de fundamental importância para elucidarmos como o corpo, na e pela dor, evoca a supressão do ser, do ser no mundo.

Nas discussões posteriores quanto à relação das entrevistadas com o(s) lugar(es), o conceito de pulsão deverá ser aprofundado e, de maneira provocativa (sobretudo aos psicanalistas), deixamos uma pergunta: os lugares podem se constituir como um centro de recaptura das pulsões que, em suas vicissitudes, se alojaram no próprio corpo?

Capítulo VII – O desejo e o ser-no-mundo

Faltam cordas novas no meu violão
(Os Paralamas do Sucesso, Ponto de vista)

Ao longo desta tese estruturamos os eixos centrais aos quais a discussão do apelo dos lugares deve perpassar, a saber, a intimidade existencial que une sujeito e lugar, o voltar-se a si que marca a cronicidade da dor num alheamento ao mundo, a necessidade de novas experiências que evocam novas possibilidades de abertura para estes sujeitos e o fenômeno da angústia, esta última fortemente articulada tanto com a supressão do ser-no-mundo marcada pela dor quanto com as possibilidades de abertura.

Há, entretanto, outro elemento crucial para desvendarmos a temática do lugar para quem padece com a dor e que permeia todos os eixos citados no primeiro parágrafo. Trata-se do desejo.

Esboçamos algumas ideias bastante incipientes acerca do desejo no quarto e no quinto capítulo; devemos agora empreender uma ampla discussão. Veremos ascender uma profunda correlação entre sujeito, desejo e mundo. Este é o passo crucial para desbravar o apelo do lugar e o desejo cumpre, nesta questão, um papel chave.

Como pensar a dimensão do desejo? O que é o desejo?

Podemos partir da percepção para refletir inicialmente acerca do desejo. Veríssimo (2013; 2014) discute a percepção segundo a estruturação do aparecer por perfis em Edmund Husserl, quando o percebido nunca esgota a percepção do objeto, nunca é absoluta na apreensão do ser em-si das coisas.

A pesquisa fenomenológica já discutiu isto de diversas maneiras e por variados autores; na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty (1999) indica, por exemplo, que a percepção da casa pode ser realizada de seu interior, de determinado quarto, ainda da sala ou de outro cômodo. Igualmente, pode ser percebida do lado de fora, de frente, pelos fundos, a cinquenta metros de distância etc.

Todas essas percepções são percepções do ser-casa, mas o ser em-si do objeto transcende tais aparições particulares. Em última instância, a casa vista

pela infinidade de ângulos e situações possíveis diz respeito a um ser total, único, de ser-casa. Mas desse ser total talvez apenas uma divindade pudesse captá-lo em sua realidade derradeira.

Daí a percepção se efetivar por perfis: a estrutura do ato perceptivo nos dá uma aparição do ser, aquilo que emerge à consciência, mas sem nunca esgotar o seu sentido. Nos termos de Sartre (2003), uma razão de série se insinua na percepção, ou seja, as aparições particulares compõem um nexo, um elã, uma espécie de mediância do ser da coisa que se manifesta nas aparições particulares.

Insinua-se, portanto, na percepção, uma incompletude do mundo, pois o ato perceptivo nunca esgota a pluralidade das aparições, evoca sempre um novo – e também incompleto – horizonte de sentido.

Calcado nas ideias do filósofo Barbaras, Veríssimo (2014) ressalta a correspondência entre a incompletude do mundo e a identidade do sujeito perceptivo: “se na estrutura do aparecer não há coincidência interior da coisa percebida consigo mesma” – ou seja, se suas aparições não nos entregam de pronto e de vez o ser da coisa – tal negatividade do mundo percebido é, na verdade, “o reverso da transitoriedade do próprio sujeito-para-o-horizonte” (VERÍSSIMO, 2014, p. 215).

Expliquemos.

“A cada movimento”, segue Veríssimo (2013, p. 500) em outra publicação, “restaura-se a exigência de continuação”. Vimos como percepção e ação estão intercaladas e a percepção do objeto requer uma ampliação do movimento, uma vez que nos deparamos sempre com o excesso inalcançável da coisa – sua própria doação por perfis, por horizontes, na estrutura do aparecer.

Daí a compreensão, portanto, da “negatividade” do mundo insuflada por um sujeito do movimento que quer abraçá-lo (o mundo), quando toda e cada percepção suscitam uma nova percepção emergente. Veremos, entretanto, que se trata de uma negatividade do próprio sujeito.

Assim, para Veríssimo (2014, p. 215), costurando um diálogo entre Barbaras e Merleau-Ponty, “o espaço vivido, que, concebido aquém dos prejuízos do mundo objetivo, se define pela estrutura de horizontes, possui

como elemento igualmente essencial o *movimento* do sujeito do aparecer” (grifo nosso).

Vimos no quarto capítulo que esse movimento de ser no espaço no crivo das ocupações mundanas, trazendo a expressão de Merleau-Ponty (1999), não são da ordem de um “eu penso que”, mas de “um eu posso”, de uma união com o mundo.

É, no entanto, na dimensão do “eu posso” que reside a dificuldade da lida dentre aqueles que enfrentam a dor crônica – “eu não tou mais trabalhando porque *não conseguia mais me movimentar*” (Juliana; grifo nosso) – e isso impõe, na cotidianidade da dor, nesta rutura do movimento, o “eu penso que” em primeiro plano, ou melhor, o “tenho que pensar que”.

Nesta discussão, o que dizer acerca do desejo?

“O sujeito do aparecer” – o ser da pre-sença que torna possível a aparição das coisas – “em sua dimensão de ausência, tal como revelada na percepção e no movimento, é definido por Barbaras como desejo” (p. 217). Para o autor, trata-se de um dispositivo que permite a definição da vida como negatividade, da vida enquanto um eterno vir-a-ser, uma eterna busca, já indicada pela necessidade da constante ultrapassagem da percepção e do mundo. Assim,

Ao horizonte, como apresentação do inapresentável [o que ainda se vela nas aparições particulares], não pode responder senão o desejo, na medida em que seu “objeto” apenas se dá a ele sobre o modo da falta e, portanto, reclama sempre uma nova satisfação (BARBARAS apud VERÍSSIMO, 2014, p. 217).

Deve-se aqui distinguir desejo e necessidade. Em oposição à necessidade, que pode e deve ser preenchida, ao desejo nada falta, pelo menos no sentido de que sua completude nunca se realiza. O desejo é, assim, eterna-falta.

E se alude uma correlação entre desejo e percepção, pois, de acordo com Barbaras, ambos são marcados por uma ausência fundamental – aqui o primeiro impulsionaria o segundo: à não concretização absoluta da percepção a nos entregar o ser total da coisa, corresponde o desejo de buscar uma nova

satisfação, uma nova percepção, esta, por sua vez, sempre parcial. Nota-se a espiral infinita desta correlação.

Na dialética percepção e movimento (ação), o desejo emerge como a abertura de horizonte do mundo. O “eu posso” que caracteriza nossa atuação no mundo é também fruto do desejo – como se faz ver no caso comentado por Merleau-Ponty (1999) de pacientes que vão perdendo as qualidades sensíveis da visão, mas que mantêm seu mundo mais ou menos intacto. Certamente é um desejo de ser que condiciona a própria abertura de horizontes no mundo circundante.

No caso reverso, quando o mundo se retrai abruptamente já nos primeiros sinais da cegueira, pode-se dizer, o que diferencia um paciente do outro na abertura do mundo não é senão a dimensão do desejo, que engatilha a percepção e o movimento.

Nos indivíduos com dores crônicas o movimento encontra-se vilipendiado. Igualmente, também é na dimensão do desejo, na própria subjetividade, que estes sujeitos se encontram partidos, como expomos no quinto capítulo; também nesta pretérita discussão trouxemos a fala de Lina que afirma não sonhar mais (“eu já não sonho mais”) e correlacionamos o sonhar ao projetar do futuro na retomada do tempo.

É possível sonhar sem desejo? É na nulificação do desejo que a dor crônica prima sua existência.

Antes de seguirmos para estabelecermos esta conclusão (entre dor e o nulificar do desejo), devemos fincar melhor as bases do desejo. Porque ele se fundamenta / é fundamento por e através de uma negatividade? Porque é ele “negativo”?

Em seu livro *Subjects of Desire*, Judith Butler (2012) traz as concepções acerca do desejo tomando por base o pensamento hegeliano e as releituras, desenvolvimentos, desvios e contraposições empreendidas por autores franceses a partir da obra capital de Hegel, *Fenomenologia do Espírito*. Ainda que nosso referencial para tratar a questão se dê, sobretudo, a partir das

formulações psicanalíticas e do pensamento sartriano⁶⁰ (vertentes que Butler também explora), iniciar sobre as bases legadas por Hegel para compreender o desejo enquanto negatividade é relevante; tanto porque nos traz elementarmente esta negatividade do desejo que se afigura enquanto uma negatividade do Sujeito⁶¹, quanto porque, como conclui Butler, até em seus críticos mais ferrenhos, até dentre aqueles em que não se concebe o desejo como negatividade, falta, mas como plenitude, criação (Deleuze, Foucault), não se abandona de todo as bases do filósofo alemão.

Para Hegel a Consciência⁶² é em si desejo, o desejo encarnando “a reflexividade da consciência, a necessidade de vir a ser outro para si mesma para conhecer a si próprio. Como desejo, a consciência está fora de si; e como fora de si, a consciência é autoconsciência” (BUTLER, 2012, p. 7; tradução nossa⁶³).

Em um simples trecho já nos encontramos com diversos elementos que precisamos deslindar. Vimos como ser é estar sempre fora, um estar junto a..., daí também esta exterioridade a si mesma da Consciência. Mas porque, enquanto fora de si, a Consciência é autoconsciência e é fundamentada pela necessidade de ser outro para si mesma? A resposta nos leva à compreensão da Consciência como desejo, mas, para conduzir esta reflexão, é necessário pensarmos as aventuras e desventuras do sujeito hegeliano.

Vimos como ser é ser-no-mundo, como a pre-sença constitui o mundo e como este pertence ontologicamente ao ser da pre-sença. A cumplicidade entre os termos, entretanto, não os fazem completamente uno; correlatos um ao outro matizando uma unidade, esta unidade existe numa diferença

⁶⁰ E veremos as complicações de aliar estas duas vertentes, uma vez que Sartre ataca constantemente às bases do que ele chama de “psicanálise empírica” em favor de sua abordagem particular de uma “psicanálise existencial”.

⁶¹ Quando escrevermos tal palavra iniciando com maiúscula estamos a tratar não da dimensão empírica de ser dado sujeito como vínhamos nos referindo até então, mas uma perspectiva ontológica de ser, Sujeito. Mantemos assim tanto a ideia como a grafia do que se apresenta a partir da concepção hegeliana.

⁶² O que dissemos acerca da nota anterior se aplica paralelamente também neste caso. Com a escrita em minúscula sublinhávamos a condição dos processos mentais conscientes, em maiúscula nos referimos à dimensão do ser; quando recorrermos ao pensamento dos autores e trouxermos suas palavras, apresentaremos o termo como eles mesmos se referem (em minúscula).

⁶³ “[...] the reflexivity of consciousness, the necessity that it become other to itself in order to know itself. As desire, consciousness is outside itself; and as outside itself, consciousness is self-consciousness” (BUTLER, 2012, p. 7).

ontológica, fundamental, entre o Sujeito e o mundo. Por isso que, seguindo a linha hegeliana, a consciência do mundo é sempre a consciência de si em sua alteridade.

As considerações de Sartre sobre o ser da Consciência nos ajudam a aclarar esta alteridade entre o Sujeito e o mundo.

“Mundo” não está dentro da Consciência, nem a título representacional, como se a imagem do mundo e seus objetos me estivessem dadas e eu pudesse acessá-las em minha cabeça para, então, ter discernimento das coisas percebidas. “O primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional do mundo” (SARTRE, 2003, p. 22). Mas é por fincar um mundo que posso nele perder-me, que posso estar fora de mim junto a – revelando a transcendência intrínseca que marca a estrutura constitutiva da Consciência, ou seja: “a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é” (p. 34).

Toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela esgota-se nesta posição mesma: tudo quanto há de intenção na minha consciência atual está dirigido para o exterior, para a mesa [por exemplo]; todas as minhas atividades judicativas ou práticas, toda a minha afetividade do momento, transcendem-se e visam a mesa e nela se absorvem (SARTRE, 2003, p. 22).

A consciência do mundo é, concomitantemente, consciência de si: ao posicionar o mundo, a Consciência se sabe pré-reflexivamente encarnada enquanto existente. Não estamos mais na seara do penso, logo existo da dúvida metódica – o racionalismo dá lugar ao existencialismo: abraço o mundo, logo existo.

Vimos de maneira mais acurada o caráter de exterioridade da Consciência e podemos devidamente compreender a necessidade de ser outro para si. Esta necessidade segue dois caminhos.

Primeiro porque, ao ser incrustada nesta exterioridade ao voltar-se em atos intencionais para com o mundo, a Consciência, por se afigurar como um ser “para o qual, em seu próprio ser, ergue-se a questão de seu ser enquanto este ser implica um outro ser que não si mesmo” (SARTRE, 2003, p. 91) –

justamente tudo o que ela não é, todo o mundo possível – ela torna-se outra para si: não apenas si mesma, sou também esses objetos aos quais me detenho, “eu os crio como independentes de mim; aquilo que possuo sou eu fora de mim, à parte de toda subjetividade, como um Em-si que me escapa a cada instante e cuja criação a cada instante perpetuo” (p. 722). Entretanto, justamente porque sou sempre fora de mim como uma incompletude que faz anunciar seu ser pelo que não é, no cerne destas relações intencionais me alieno em favor do objeto conquistado, sou outro para mim. Já não sou pura consciência de si, sou consciência posicional do mundo, sou outra coisa mais⁶⁴.

A segunda trilha da necessidade de ser outro para si se relaciona com o traço basilar da pre-sença no mundo: a facticidade do já-ser tendo sido e suas possibilidades de abertura. Na vereda de caminhos (para falar como Ingold), na saída decadente rumo às possibilidades próprias de ser (para citarmos Heidegger) ou na angústia que dá vazão para a liberdade (recorrendo à Sartre), neste processo de vir a ser também nos fazemos outro para nós mesmos.

Podemos aliar esses caracteres frente ao Sujeito hegeliano e compreender a Consciência como autoconsciência. Este processo evidenciará ainda mais a negatividade do Sujeito e também do desejo.

Aberta ao mundo, a pre-sença transcende a alteridade – neste processo, presentifica o mundo ao ser consciência posicional; por ser Consciência, é também consciência de si (jamais poderia existir uma Consciência que não fosse consciência de si, do contrário, como seria Consciência?); abraçando o mundo em sua lida cotidiana, ou seja, transcendendo a alteridade, a pre-sença dá luz a sua própria negatividade: precisa superar o mundo para ser, precisa suprimir incorporando a alteridade que então compõe, paradoxalmente, a presença. Suprimindo e incorporando, torna-se mais rica, transmigra-se em autoconsciência, torna-se outra para si impulsionada por uma negatividade que nunca encontrará a plena completude (salvo na morte). Nesta perspectiva,

⁶⁴ “It is true that consciousness of an ‘other’, of an object in general, is itself necessarily selfconsciousness, a reflectedness-into-self, consciousness of itself in its otherness” (HEGEL apud BUTLER, 1996, p. 29).

segundo Butler (2012, p. 13; tradução nossa⁶⁵), “o negativo torna-se assim essencial para o enriquecer-se de si [*selfactualization*], e o sujeito humano deve sofrer continuamente a própria perda de sua identidade” – ao tornar-se outro e depois outro para si – “para realizar um completo senso do eu”.

Exploramos, pois, a negatividade que marca o Sujeito hegeliano; nos resta explicitar porque o desejo emerge enquanto negatividade no cerne mesmo desta negatividade que é o Sujeito.

E porque o desejo se fundamenta numa falta? Num primeiro plano, simplesmente porque só posso desejar aquilo que me falta. O desejo me impulsiona para algo: ao desejado que compõe o objeto de desejo; é ao objeto que me intento enquanto desejo, mais precisamente, é enquanto falta para mim que o posso desejar. Sartre corrobora com esta argumentação, mas ressalva que não se trata tão-somente de uma “falta-objeto, uma falta padecida, criada por um transcender alheio” (p. 138). Porém, não se quer dizer com isso que esse objeto não seja faltante, apenas se quer evidenciar que tal falta é matizada pelo Sujeito do desejo (poderíamos escrever Sujeito-desejo ou apenas Sujeito, porque no cerne do ser-no-mundo, portanto, do Sujeito, também está o desejo); conforme o autor, “é preciso que [o desejo] seja sua própria falta de... O desejo é falta de ser” e exatamente por isso “acha-se impregnado em seu ser mais íntimo pelo ser que deseja” (ibidem).

Aproximamo-nos, pois, da íntima relação negativa entre Sujeito e desejo. A negatividade do Sujeito se evidencia na sua transcendência ao mundo, e esta só pode existir se sustentada pelo desejo. A abertura a ser do ser-no-mundo – seja no jogo das referencialidades decadente, seja na propriedade de ser – só existe pelo crivo do desejo e compreendemos melhor, pois, o exemplo da cegueira pautado por Merleau-Ponty. O homem, como defende Sartre, “é fundamentalmente desejo de ser” (p. 692). Se esse desejo se encontra pulverizado, somos apenas a agência da morte (BUTLER, 2012).

⁶⁵ “The negative thus becomes essential to selfactualization, and the human subject must suffer its own loss of identity again and again in order to realize its fullest sense of self” (BUTLER, 2012, p. 13).

O ser que já é tendo sido tem, em seu projeto de ser, a necessidade de ser outro para si no eterno vir a ser que marca a existência humana. E só pode fazê-lo porque é, intrinsecamente, desejo (SARTRE, 2003).

Expomos como a negatividade do Sujeito assentada na transcendência incorpora a si o mundo, faz-se outro para si neste processo. É nesta linha a defesa hegeliana de que o desejo, ao abrirmo-nos para o mundo, é sempre um desejo por uma versão expandida do Sujeito (BUTLER, 2012). Por isso também, ao remeter à plenitude de ser, tal Consciência marcada pelo desejo é, igualmente, autoconsciência: sábia de si, evoca sua expansividade no mundo, o desejo interligando Sujeito e mundo na superação da aparente dicotomia entre os polos; o desejo, então, fundido enquanto negatividade, emerge como fundamentação da negatividade do Sujeito perante o mundo, posto que os interliga.

Entende-se agora com novas cores, inclusive, porque esse Sujeito do desejo – num desejo abortado, o que se afigura num sujeito mutilado – se alheia para com o mundo externo, porque a problemática da dor crônica faz orbitar o paciente pelo entorno do seu corpo, seja para fibromiálgicos ou para quem apresenta a artrite, pois é o desejo que abre o mundo e, sem ele, não há sonho possível. Entre os grupos, no entanto, uma diferença se anuncia.

Para quem se enquadra na última afecção, as limitações corporais terminam por, em algum grau, impedir esta expansividade da Consciência, impedem, em algum grau, o Sujeito de abraçar o mundo. E como sustentar o desejo de ser neste corte do mundo? Aqui se faz notar a permeabilidade entre desejo e abertura e, mais uma vez, a relação que podemos qualificar como ontológica entre desejo, mundo e o Sujeito. Veremos, doravante, de maneira límpida e consistente, o apelo dos lugares rearticulando Sujeito, desejo e mundo numa mulher com artrite reumatoide.

Já para quem padece com a fibromialgia, a não fruição do desejo emerge paralelamente à formação sintomática (e não posteriormente, como na artrite). Consequentemente, não é pura e simplesmente a facticidade da dor que baliza uma supressão do ser no mundo, mas é esta dimensão do desejo (por uma infinidade de questões particulares a este ou aquele indivíduo) que se encontra vilipendiada; desejo que igualamos à abertura a ser, esta (a abertura)

intimamente associada ao devir, e podemos entender o alheamento para com o mundo como um processo que não é simplesmente decorrência mecânica das dores.

Esta argumentação reforça a nossa hipótese dos fibromiálgicos se constituírem enquanto um grupo privilegiado ao apelo dos lugares, ao menos se os lugares puderem atuar como lócus de recaptura pelo desejo de ser. Não de maneira tão contumaz quanto ao caso da artrite, veremos ascender de maneira oblíqua o apelo dos lugares para quem apresenta esta enfermidade mais ou menos misteriosa.

Se este é nosso grupo privilegiado, porque a recuperação do ser pelo espaço na instituição mútua entre Sujeito e lugar apresentará uma maior consistência fatural num caso analisado para a artrite reumatoide? Este será um tema para nosso próximo capítulo.

Para ambos os “grupos” a força negativa do Sujeito encontra-se estancada na exata medida em que o desejo está (não de maneira absoluta) abortado. Precisamos agora dar um caráter mais concreto ao desejo – que desejo é este que se encontra anulado ou mitigado?

Tomando o aporte e os casos psicanalíticos, é uma desilusão amorosa e o rechaçar do sentimento pelo outro que dispara uma afecção crônica; é o sentimento conflitivo para com o pai, oscilando prazer e culpa pelo prazer com a morte do ente; é a não aceitação da proibição de ver o namorado (exemplos tomados no capítulo anterior); podemos afirmar, inclusive, que em todos os casos se encontra ativo um componente sexual.

E chegamos a uma das críticas que Sartre tece à Psicanálise, crítica que não é (pelo menos neste ponto) um ataque aos pressupostos teóricos e clínicos. Como comentamos no Capítulo VI, o que Sartre quer realçar é que para além e aquém desses desejos particulares, para além e aquém mesmo do desejo sexual, existe um desejo de ser.

Conforme a análise de Butler, Sartre delineia três modos do desejo; cada desejo particular (um nível), gostar de tal ou qual coisa, querer este ou aquele objeto, pressupõe o abstrato e ontológico desejo de ser (outro nível), especificado e qualificado num desejo para viver e ser do mundo. Os desejos particulares balizam ainda uma escolha fundamental (mais outro nível) desta

ou daquela pessoa, trata-se da maneira de ser pela qual o indivíduo escolhe viver a vida à sua maneira como determinado modo de ser, configurando-se como uma espécie de ponte entre o desejo de ser e os desejos particulares.

Por fim, conclui Butler, as miríades de desejos particulares refletem, através de uma complexa conexão simbólica, tanto o desejo de ser e a escolha fundamental (na verdade, trata-se de variadas escolhas, nem que sejam escolhas indefinidamente repetidas). O desejo de ser não possui *status* ontológico separado, se presentifica na escolha fundamental e nos próprios desejos particulares – o desejo de ser é sempre realizado como desejo de um modo de ser (matizado pelo que Sartre denomina de “escolha fundamental⁶⁶”) e este só ganha vazão pelos desejos particulares⁶⁷.

O que a crítica sartriana quer fazer notar é que para além dos desejos sexuais, por exemplo, sejam eles calcados numa matriz patológica ou no emprego e desenvolvimento mais ou menos regular da libido (seguindo a perspectiva freudiana), fundamentalmente o ser humano se define como desejo de ser, o que implica em modos de ser e de se comportar – e estes encarnam e se dão vazão em desejos particulares, sendo o desejo sexual um destas

⁶⁶ Nosso foco residirá, sobretudo, no desejo de ser, posto seu caráter ontológico e, no capítulo seguinte, quando analisarmos o apelo do lugar, veremos também a emergência dos desejos particulares; a escolha fundamental que matiza o modo de ser no mundo, de viver a vida de dada pessoa, não poderemos de todo investigar, uma vez que se torna necessário neste empreendimento uma análise extremamente densa e profunda da história de vida da pessoa investigada; tanto que, quando Sartre envereda por esta trilha numa análise empírica, empreende uma verdadeira obra biográfica de seus agentes de pesquisa (como Genet em *Saint-Genet* e Flaubert em *O Idiota da Família*). Já pontuamos as dificuldades de acesso a esse íntimo e, no máximo, teremos apenas vislumbres do modo de ser calcado pela escolha de ser.

⁶⁷ Este parágrafo e o anterior foram completamente construídos a partir de uma passagem do citado livro de Butler. Nesta nota de rodapé citamos o original na íntegra: “Sartre outlines three different but interrelated levels of meaning to desire that elucidate the status of all human desire as indicating the desire to be. Every desire presupposes an ‘original choice’ or a generalized desire to be, an unspecified desire to live and be ‘of’ the world. Second, desires indicate a ‘fundamental choice’ [*notar a distinção entre escolha original e escolha fundamental*] which is the mode of being through which a specific individual chooses to live-a way of life or determinate mode of being. And third, there are the myriad particular desires that reflect, through a complex symbolic connection, both the original and fundamental choices (BN 562 [*referência a’O Ser e o Nada*]). The first of these choices, the original desire to be, has no separable ontological status, but is expressed essentially through the fundamental choice: “the desire of being is always realized as the desire of a mode of being” (BN 567). And neither the original nor the fundamental choice makes itself known directly in experience, but must appear in the “myriads of concrete desires which constitute the web of our conscious life” (BN 567). Hence, particular desires express at once the specificity of the self, the radical decision concerning how to be which distinguishes individuals from one another, and the anonymous and universal projects of the self ‘to be’, i.e., to overcome the ontological disjunction of consciousness and its world” (BUTTLER, 2012, p. 123).

particularidades pelas quais o indivíduo matiza seu modo de ser e encarna seu desejo de ser.

O curioso é que, a despeito do resolutivo contraste entre a perspectiva de Sartre e o ideário da Psicanálise, certa correspondência, certa homologia, se encontra entre os dois aportes. Vimos como a Psicanálise faz remontar o objeto de desejo a um objeto perdido, ao gozo inominável que apenas se encontra em alusão através dos objetos particulares do desejo. *Das Ding* também possuiria um caráter ontológico.

Para o filósofo, no entanto, não se trata, quanto aos desejos particulares, de uma remissão a um objeto perdido quando da entrada na linguagem; o caráter ontológico do desejo de ser se funda na estrutura do Para-si (Consciência) enquanto plenitude de nadificação, portanto, de liberdade. Aqui, os desejos particulares remontam, antes, à própria liberdade humana de ser – o caráter abstrato e ontológico do desejo de ser – no horizonte do possível.

Mas não se nega, numa perspectiva psicanalítica, que esses desejos particulares encarnem a maneira de ser do indivíduo nas possibilidades conjunturais de seu desenvolvimento psíquico. Porém, no centro da pura liberdade a qual evoca Sartre às maneiras de ser, a Psicanálise aponta para um fator que desnute a total liberdade do Para-si: o inconsciente – rechaçado na teoria sartriana do ser e do nada. Este conflito teórico também será um dos temas pelos quais teremos de navegar, mas nos furtamos no momento de empreender esta análise.

Neste momento queremos apenas precisar um pouco mais o que é este desejo de ser, pois consideramos que é neste desejo anulado (desejo anulado de ser) que se encontra o agravo da condição físico-clínica para os fibromiálgicos... e notar-se-á como também para quem padece com a artrite esta dimensão do desejo de ser pode ser notável na conformação da doença. Para ambos os “grupos”, pois, é precisamente num reenlace do sujeito para com o mundo que se edifica o apelo dos lugares – e *somente* porque por e através dos lugares centelham as fagulhas do desejo de ser.

“Somente” não quer dizer que apenas os lugares poderiam reacender o desejo de ser; o que se quer destacar é que união do ser e do mundo mediada pelos lugares, neste possível reenlace sujeito/mundo, só se cumpriria na

medida em que os lugares possam se constituir enquanto propulsores da chama (do desejo) de ser. É isto que esperamos mostrar.

Segundo Sartre (2003, p. 692), o sujeito humano é desejo de ser e esta qualificação não é estabelecida simplesmente por a notarmos à nível empírico, antes, “resulta de uma descrição a priori do ser do Para-si”; por isso Sartre concebe o desejo de ser enquanto estatuto ontológico.

E porque intrinsecamente ao ser da Consciência, portanto, do Sujeito, do *Dasein*⁶⁸, emerge o desejo de ser? Nossas considerações anteriores acerca da Consciência, sob um novo preenchimento, são neste momento oportunas.

Vimos como uma falta baliza o desejo e a negatividade do Sujeito. Veremos agora em maior detalhe como a estrutura da Consciência – o Para-si – também se fundamenta a partir de uma falta. Seguindo este delineamento, notaremos como a realidade humana é amalgamada pelo desejo de ser, posto que tal desejo é constitutivo do Para-si.

Como, no cerne do Para-si, se estrutura uma falta que fundamenta o próprio Para-si? Um olhar ao ser em-si – os objetos intramundanos – por contraste nos ajudará a pensar o ser do Para-si.

Uma mesa, uma cadeira, uma calça, são o que são de ponta a ponta. Porventura, posso cortar minha calça e transformá-la numa bermuda. Esse novo material, entretanto, não deixa de possuir o caráter de ser em-si, não deixa de ser plena identidade consigo mesmo.

Pois bem. Não importa se calça ou short, o que baliza o ser em-si destes utensílios é a ausência da nadificação amalgamada pela constância de ser segundo o princípio aristotélico da identidade; e não que os objetos não possam sofrer transformação, perecerem, adquirirem outra serventia, uma camisa velha que é agora um pano de chão. Se mudam, se a calça é então um

⁶⁸ O leitor pode ter percebido que, para nos referirmos à prerrogativa ontológica do ser, estamos citando Sujeito, pre-sença (*Dasein*) ou mesmo Consciência. Apesar da diferenciada estrutura teórica, sobretudo entre Heidegger e Sartre, acreditamos que possamos intercambiar os termos já que ambos os autores foram importantes na construção de nossos argumentos e querem assegurar suas análises num ponto comum: a ontologia do ser (o que não anula as contraposições e críticas; Sartre, por exemplo, condena a analítica da pre-sença por não partir, *a priori*, de uma investigação do ser da Consciência e, segundo o francês, não se poderia crescer *a posteriori*, depois de fincada a estrutura do ser-no-mundo, magicamente, a consciência. Sua análise deveria ser prévia. Heidegger, por sua vez, critica aquilo que considera uma perspectiva quase religiosa em Sartre, visto o caráter humano da liberdade evocar a vontade de ser Deus [FLAJOLIET, 2010]; outras críticas mútuas também emergem, mas não é necessário aqui trazer este debate)).

short, se A já não é mais A, é B, trata-se do estabelecimento, uma vez mais, de uma identidade plena de si, sem vazios, sem falta, sem devir. Se, empiricamente, A tornou-se B, a mudança não provém da estrutura de ser do objeto, advém d'um prisma temporal (um sertão que no passado remoto fora banhado pelo mar) e/ou do próprio Para-si (que transformou, num outro exemplo, essa pedra em arma).

Vê-se então como o ser em-si é total plenitude, um ser que nada falta. Esta é a principal diferença entre o em-si e o Para-si.

Estabelecemos um nexos entre Sujeito e mundo interposto pela fundamentação da negatividade do Sujeito frente ao mundo a partir do desejo. Entre o Sujeito e o desejo, estabeleceu-se uma falta que constitui a ambos.

Tal falta, entretanto, não se afigura enquanto idêntica para um e para o outro. Em síntese, o que falta ao desejo é o próprio ser desejado, enquanto o que falta ao Sujeito não é outro ser senão si mesmo. É a sua própria falta. Vejamos em detalhe esta falta do Para-si, o que nos permitirá realçar em nova profundidade a relação entre o Sujeito e o desejo. O objetivo com este percurso é compreender de maneira mais acurada esse desejo de ser vislumbrado por Sartre, qualificado pelo próprio autor como abstrato e, por isso, de difícil visualização. Devemos encarar esta problemática uma vez que é nesta base ontológica do ser que a dor crônica impregna-se.

Ser o que se é do início ao fim – na particularidade do ser em-si – implica numa negação de qualquer relação no âmago deste ser (logicamente, meu mouse se relaciona com o teclado, ambos com o computador etc.; se quer apontar que se trata da ausência de relação interna de cada ente em particular). Abordar as possibilidades de abertura a partir da angústia deixa revelar que a pre-sença está adiante de seu ser, é o ser pelo qual está em responsabilidade o seu ser. Isto significa que este ser – *Dasein*, Para-si, Sujeito – é presença a si.

Segundo Sartre, se se trata de presença a si, significa que não é inteiramente si – pleno, total: “a presença [a si] é uma degradação imediata da coincidência, pois pressupõe separação (p. 126) – não se está mais na absolutização do em-si – e se matiza, no Para-si, “uma fissura impalpável [que]

deslizou pelo ser” (ibidem). É a “descompressão do ser” (p. 122) do Para-si da qual fala Sartre.

Mas o que se deve entender por esta fissura em seu deslize? Podemos recorrer à história de vida de Ivan Ilitch para pensar esta questão (para maiores detalhes da obra *A Morte de Ivan Ilitch*, ver o Capítulo I).

Côncio de que não havia mais escapatória para a sua enfermidade e de que a morte não estava apenas à espreita, mas abraçava o homem num abraço apertado, Ilitch se angustiou. Não mais a angústia pela dor que o atormentava – e não que sua companheira tivesse lhe abandonado – mas, rente ao fim, Ilitch se angustiou com seu próprio ser no mundo. O que a morte anunciava para si era que já não havia mais tempo de ser outro para além daquele que ele foi; podemos dizer até que, caminhando para o fim, Ivan se transformava no puro em-si: já não poderia fazer mais nada para ser outro, só poderia ser aquilo que fora, seu ser cristalizado.

A angústia do personagem, no entanto, não se dava simplesmente porque ele já não mais seria, não era pura e simples angústia com o mero não existir. Era angústia pelo que o fim lhe fizera ver nesta cristalização do Para-si no em-si com a morte: a vida que viveu perdeu o sentido aos seus olhos, a propriedade de ser evocada com o fenômeno da morte o mostrou como sua vida era calcada na decadência, num jogo de aparências da vida social que ele mesmo sustentava com todo o vigor e prazer. O apelo da morte rompeu com tal familiaridade e rasgou o véu da ilusão da felicidade.

Na precipitação para o fim de Ivan Ilitch se deixa entrever a fissura do Para-si. Rente ao precipício, Ilitch nota que a coincidência consigo mesmo era pura contingência, que, tendo de ser já tendo sido, poderia abrir-se para outras possibilidades de ser – era o que a morte ao mesmo tempo lhe mostrava e lhe barrava.

Nesta fissura, nesta distância a si, o que separa o sujeito de si mesmo é, para Sartre (2003, p. 127), o nada – “esse buraco no ser, essa queda do Em-si rumo a si, pela qual se constitui o Para-si”.

O entendimento do nada, deste buraco no ser, nos fará compreender a falta de si do Para-si, a falta que fundamenta o Para-si.

O nada não é pura e simplesmente; o qualitativo “não é” indica falta de ser, mas como, então, o nada emerge à realidade humana? Sartre responde que o nada não é, que ele se nadifica no cerne da relação Para-si/Em-si, na transformação do Em-si⁶⁹ no Para-si.

Expomos como pertencente à estrutura dos entes intramundanos o ser em-si, mas também vimos nos momentos finais de Ivan Ilich a “região” do Em-si que permeia a existência humana. A sua morte revelou-nos a cristalização do Para-si no Em-si. No entanto, não é apenas no momento do fim, da ausência do Para-si que o Em-si se manifesta na estrutura do Para-si, antes, o permeia em sua completude. A diferença é que o em-si intramundano é pleno, é total, enquanto o Para-si nadifica o Em-si inerente a sua estrutura (do Para-si) para ser.

Dissemos que com o fenômeno da morte a coincidência consigo – ser o que se fora no caso de Ivan Ilich – era pura contingência, ou seja, que Ilich reiterava sua escolha de ser (através de uma série de desejos particulares: como conduzir o casamento, o trabalho, a relação com os filhos etc.) enquanto o que se era no cerne da liberdade do Para-si e, no acerto de contas, frustrou-se com o que havia sido.

A intenção agora é mostrar que o Em-si não veio ao ser com a instância da morte, na morte o que se efetiva é apenas a cristalização derradeira do Em-si.

Recorremos aqui a nota autoetongráfica debatida segundo no capítulo (ver páginas 80-81), quando mostramos uma profunda transformação para com a experiência do lar. Na ocasião, debatemos a casa como berço de liberdade e proteção, e lançamos uma pergunta cuja resposta não era tão simples assim: como tal liberdade não se transforma em angústia e prisão? O que a nossa nota mostrou foi justamente como a percepção do lar – belamente, ninho e concha – se decantou em náusea em nossa escrita. O que explica esta transformação?

⁶⁹ Quando nos referirmos ao Em-si no bojo do próprio Para-si utilizaremos a grafia em maiúscula, mas se tivermos em mente, porém, o ser em-si do objeto intramundano, escrevemos com minúscula; Sartre, por seu turno, não apresenta qualquer distinção e grafa sempre Em-si.

Uma melhora física do corpo que me permitia não mais acordar e dormir em casa, abandonando o recinto apenas para os inúmeros tratamentos. A vida voltou a fluir e, nessas novas condições, olhar o passado o transformou; quer dizer, não o alterou enquanto era o que fora, nesse sentido, enquanto em-si. A alteração reside na forma de percebê-lo.

Não se tratou, porém, única e exclusivamente de uma melhora do corpo, algo em mim também se transformou – nada pode ser puramente corpóreo, físico e vice e versa (nada poderia ser, igualmente, mental). E o que mudou em mim resguarda uma profunda relação com os lugares.

Devo adiar uma vez mais o apelo do lugar na recaptura do desejo de ser rearticulando Sujeito e mundo (tema para o capítulo seguinte), pois ainda precisamos estabelecer melhor o que é este desejo. É esta a razão de estarmos investigando a estrutura do Para-si e sua falta originária.

Em linhas gerais, sem navegar pela dimensão empírica alicerçada na experiência dos lugares, o que podemos dizer desta transformação pautando-nos na polaridade do Para-si e do Em-si?

Esta transformação para com a percepção da casa mostra que, de fato, alguma coisa mudou. O que mudou foi este sujeito particular, este Para-si que sou. A pergunta, então, é: como se concretiza tal mudança?

Consciente de sua facticidade, o Para-si recobre-se de sua gratuidade total, de sua liberdade – está aí para nada, é supérfluo (SARTRE, 2003). Enquanto presença a si sua constância é fazer-se ser e nesta contenda não necessita negar somente o mundo, empreende, a todo momento, a nadificação de si. É isto que permite a transformação do ser:

Desse modo, o Para-si deve ser seu próprio nada. O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir à distância de si como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada. Logo, para que exista um si, é preciso que a unidade deste ser comporte seu próprio nada como nadificação do idêntico (SARTRE, 2003, p. 126).

Para o Para-si que vê a casa sob outras lentes emergir, o movimento apontado por Sartre como nadificação tivera de ocorrer, certa forma de ser no mundo teve de ser suprimida no meu âmago para dar lugar a um novo sujeito, o idêntico fora nadificado, fiz-me outro para mim. Sem deixar de estar

relacionada a uma melhora física, tal melhora jamais se explica estritamente por uma diminuição do quadro algico; é mais correto pensar, inclusive, como a mudança do Para-si é correlata à mitigação das dores na unidade do ser conformada pelo corpo e pelos processos psíquicos.

A liberdade do ser-no-mundo amalgamada pelo porvir, tomando por sustentação o ápice deste fenômeno (do porvir), ou seja, o ser para a morte, não faz do Para-si mero em-si, mas, nas possibilidades de abertura daquilo que se é, ou mais exatamente, daquilo que se era, o Para-si se encontra cristalizado; neste sentido, decantado enquanto em-si. Não se pode mudar o que se fora, mas para mudar o que se é é necessário, no fazer-se outro, que o ser cristalizado – na linha tênue do Em-si que se é/era – seja nadificado. O Para-si se faz ser nadificando o Em-si e, neste projeto, fundamenta seu ser. Trata-se, segundo Sartre, do ato ontológico, o ato perpétuo pelo qual o Em-si se degenera no bojo do Para-si. Uma vez mais é apontada a descompressão do ser.

Não se quer dizer, porém, que o Para-si que Ilitch era, por ser decadente, seria na verdade um em-si nos moldes de um ser intramundano. Na escolha de ser, Ilitch constantemente empreendia a nadificação de si para ser, continuamente fazia escoar o Em-si no Para-si. A questão é que a nadificação empreendida não lhe abria, para falar como Heidegger, às suas possibilidades mais próprias, o acorrentava dentro de uma e mesma escolha de ser, reiteradamente repetida: seguir os padrões – do costume ao gosto, dos valores às práticas – da elite burocrata russa. “A possibilidade própria do ser – a que se revela no ato nadificador – é ser fundamento de si como consciência pelo ato sacrificial que o nadifica” (SARTRE, 2003, p. 113), seja na manutenção do modo de ser empírico do indivíduo ou em sua transformação.

No esmiuçar da relação no ser do Sujeito entre o Para-si e o Em-si, se desentranha, pois, a falta que fundamenta o Para-si:

O Para-si, como fundamento de si, é o surgimento da negação, fundamenta-se na medida em que nega de si certo ser ou maneira de ser. Aquilo que nega ou nadifica, como sabemos, é o ser-Em-si. Mas não qualquer ser-Em-si: a realidade humana é, antes de tudo, seu próprio nada. Aquilo que nega ou nadifica de si como Para-si só pode ser o si. E, como é constituída em seu sentido por esta nadificação e esta presença em si do que ela nadifica a título de nadificado, resulta

que o sentido da realidade humana se constitui pelo si-como-ser-Em-si faltado (SARTRE, 2003, p. 139).

Novamente nos deparamos com pensamentos intrincados frente aos quais precisamos tecer uma ou duas palavras para clarificá-los.

No cume nada calmo por ver a morte chegar, cogitemos um fim menos melancólico para Ilich. Imaginemos que Tolstói não escrevesse exatamente acerca da realidade humana, mas uma ficção inverossímil, que, no fino limiar da finitude, o anjo da morte soprasse aos ouvidos de Ilich “vais, tens outra chance” e nosso personagem acorda de um sonho ruim. Trafega pelas escadas e não lhe ocorre o acidente que o deixara enfermo. Reconhece a cena, talvez seu sonho não fosse um sonho e sim uma segunda chance divina. Como procederia Ivan Ilich tendo ciência do que a fictícia morte lhe fizera ver? Certamente suas escolhas de vida seriam outras, o modo de viver, muito provavelmente, seria outro.

Veríamos ascender de maneira radical para o renascido Ivan Ilich como a nadificação nega de si certo “ser” ou dada maneira de ser. Entregue à responsabilidade de seu ser sendo já tendo sido, só pode constantemente negar a si para ser: seja numa transformação total do modo de ser – o que desvela mais claramente essa negação de si – ou mesmo na reificação de si, quando tal negação só dá margem para uma e mesma escolha de ser deste Para-si (até porque, para me reiterar no modo de ser que sou, preciso também negar de mim certas formas de ser).

Daí resulta a compreensão da realidade humana do si-como-ser-Em-si *faltado*, justamente porque *negado* na facticidade de ser já tendo sido para poder, continuamente, fazer-se ser.

O que falta ao Para-si, entretanto, não é o simples em-si. A falta originária do Para-si se verifica na incompletude ontológica do próprio Para-si. O que lhe falta é o Para-si possível – é exatamente por isto que, diferentemente da falta do desejo a qual evoca a falta de uma alteridade (do objeto de desejo), a falta do Para-si se afigura na falta de seu próprio ser. A falta do seu ser possível vislumbrado na nadificação do Em-si no Para-si.

Vejamos em detalhe o caráter de possível do Para-si. Compreenderemos finalmente a falta do Sujeito e realçaremos o desejo de ser ao articular a falta do Para-si, o mundo, e a falta que impregna o desejo.

O possível vem ao ser a partir da nadificação empreendida pelo Para-si: “o surgimento do Para-si como nadificação do Em-si e descompressão do ser fazem aparecer o possível como um dos aspectos desta descompressão” (SARTRE, 2003, p.147-148). É neste sentido que o Para-si só pode ser projetado aos seus possíveis, revelando novamente a primazia da ek-stase do porvir (discussão do Capítulo V). E é neste sentido que ele é sua própria falta⁷⁰, uma vez que para ser plena identidade de si, tal qual o em-si, lhe falta sempre este encontro derradeiro consigo. Entregue à responsabilidade de ser, o Sujeito deve enfrentar e ser sua própria falta.

Conduzimos a exposição das ideias contidas na obra de Sartre a partir de nossos propósitos particulares. Em nossa introdução pontuamos através de um psicanalista, Zefrino Rocha (2011), como aquele esmagado pela dor deve tecer novas experiências de mundo. Deve, pois, se reinventar para ser, neste sentido, empreender uma nadificação de si para não apenas suportar a existência, mas para, propriamente, existir, ser no mundo. Se as dores querem reiterar a existência sobre si na mais estrita corporeidade (tudo o que não for o corpo não nos interessa), vimos como o Para-si se constitui intrinsecamente pela falta e esta ganha vazão pelo caráter do possível. O lugar pode abrir novas possibilidades para o *Dasein*? Já vimos no Capítulo III como o ser se articula ao lugar.

Antes de avançarmos neste questionamento e enquadrar melhor a discussão entre desejo, Sujeito e mundo para, então, elucidar o apelo dos lugares, apenas um pequeno parênteses para estabelecer ao leitor com mais precisão a falta do Para-si de acordo com Sartre.

Se, segundo nossas reflexões, pensamos numa transformação do sujeito através de novas experiências com os lugares matizando a falta-possibilidade do Para-si num reenlace com o mundo costurado pelo crivo do desejo, a falta

⁷⁰ “Sou o Para-si faltante à maneira de ter-de-ser o Para-si que não sou, de modo a me identificar a ele na unidade do si. Assim, a relação transcendente original do Para-si com o si esboça perpetuamente uma espécie de projeto de identificação do Para-si com um Para-si ausente que ele é e que lhe falta” (SARTRE, 2003, p. 147).

que constitui este ser (Para-si) se efetiva em muitos outros planos, na banalidade de nossa cotidianidade, ao ler um livro, no beber de um copo d'água etc.

Pensar a Consciência é nos remeter ao nada que ela ainda não é: a consciência de ler não é a consciência de ler um parágrafo, um capítulo, uma frase, mas consciência de ler esse livro, o que me remete não somente às páginas já lidas, mas aquelas porvindouras. Intrinsecamente, a Consciência já está arrancada de si mesma, com os pés no capítulo atual, situa-se lá longe naquilo que lhe falta. Tem o livro inteiro em mente.

Em outro exemplo do autor, a sede, consciência de sede, também remete ao que lhe falta enquanto sede. O possível da consciência de sede é a consciência de estar bebendo, precisamente o que lhe falta enquanto consciência de sede e o que aniquila o fenômeno da sede.

No fim das contas, a coincidência de si a si é impossível porque o Para-si alcançado na virtualidade se fará a si mesmo como Para-si, ou seja, estará aberto rumo a outros horizontes de possíveis. É isto o que explica, inclusive, “a decepção constante que acompanha a repleção, o famoso ‘não era mais do que isso?’, que não visa o prazer concreto obtido pela satisfação, mas a evanescência da coincidência com o si” (SARTRE, 2003, p. 154).

Finalizado o parêntese, podemos retomar nosso percurso.

Mostramos a falta constitutiva da pre-sença e nos resta elucidar como tal falta se entremeia com o desejo de ser.

Ao Para-si lhe falta ser suas próprias possibilidades, mas só pode sê-las na medida em que encarna e dá vazão ao desejo de ser, pois o possível indica abertura e esta só existe se sustentada pelo desejo. Para explorar esta condição ontológica entre o Sujeito e este desejo nada melhor do que analisarmos casos entre os quais, na verdade, se efetiva uma disjunção entre o ser e o desejo de ser. Recorremos, pois, aos casos de depressão e já expomos em outros momentos a paridade entre depressão e as dores crônicas, uma podendo ser o gatilho da outra.

Solomon (2014) descreve muito bem o que é o estado depressivo, ao que poderiam julgar como um pesar desproporcional às circunstâncias. Isso ainda é

dizer pouco e, para sermos assertivos, diante de um sofrimento tão absoluto, sem paralelo, precisamos de metáforas para enunciá-lo.

O autor relembra um caso de sua juventude, quando, em uma viagem, seu grupo bateu fotos próximas a um penhasco. Sem se dar conta, aproximou-se demais da beira; aperceber-se do limite o deixou enjoado, petrificado, ao que compara com o estado depressivo: a depressão não é a queda, mas alcançar aquele ponto em que se chegou perto demais da borda, quando a tontura e a paralisia suprimiram sua capacidade de equilíbrio.

Podemos, com outra metáfora, ir mais longe para compreender a depressão:

Em vinte anos, uma enorme trepadeira grudara-se a essa árvore sólida e quase a sufocara. Era difícil dizer onde a árvore terminava e a trepadeira começava. Esta enrolara-se tão completamente em torno da estrutura dos galhos da árvore que suas folhas pareciam à distância ser as da árvore. Só bem de perto podia-se ver como haviam sobrado poucos ramos vivos e quão poucos gravetos desesperados brotavam do carvalho [...]. Tendo acabado de sair de uma depressão severa, na qual eu dificilmente acolhia os problemas de outras pessoas, me senti cúmplice daquela árvore. Minha depressão havia tomado conta de mim como aquela trepadeira dominara o carvalho. Ela me sugou, uma coisa que se embrulhara à minha volta, feia e mais viva do que eu. Com vida própria, pouco a pouco asfixiara toda a minha vida. [...]. Eu sabia que o sol estava nascendo e se pondo, mas pouco de sua luz chegava a mim. Sentia-me afundando sob algo mais forte do que eu. Primeiro, não conseguia usar os tornozelos, depois não conseguia controlar os joelhos e em seguida minha cintura começou a se vergar sob o peso do esforço, e então os ombros se viraram para dentro. No final, eu estava comprimido e fetal, esvaziado por essa coisa que me esmagava sem me abraçar. Suas gavinhas ameaçavam pulverizar minha cabeça, minha coragem e meu estômago, quebrar-me os ossos e ressecar meu corpo. Ela continuava a se empanturrar de mim quando já parecia não ter sobrado nada para alimentá-la (SOLOMON, 2014, p. 15-16).

Esta é a face obscura da depressão e podemos recorrer a outros relatos igualmente devastadores, baseando-nos nas entrevistas de Cunha (2012) em sua pesquisa de doutorado na linha da Antropologia da Saúde tendo por base a investigação do sofrimento desencadeado pela depressão.

‘A vida parecia um pesadelo, sabe? Parecia que, quando eu dormia, era vida e, quando tava acordada, era pesadelo’ (p. 10). Seu único ímpeto nunca realizado era uma vontade constante de ser arrastada pela morte, ‘queria

morrer mesmo, porque era muito sofrimento, muita dor'. Sem conseguir dilacerar a própria vida, 'desejava muito ter uma doença grave que me matasse rápido, sabe? Queria ter um câncer desses que matam a pessoa em pouco tempo. Eu só pensava no que eu podia fazer pra morrer' (ibidem), isso porque "morrer não seria tão ruim, mas viver à beira da morte, nessa condição de não estar exatamente caindo no abismo geográfico, é horrível" (SOLOMON, 2014, p. 26). O relato mais rebuscado e reflexivo de Solomon encontra ressonância naquilo que os entrevistados de Litza Cunha nos revelam acerca da experiência da depressão.

Como reflexo do estado de espírito de sua entrevistada, Cunha (2012, p. 10) traz que ela passa "a não ter vontade de fazer nada e fica a maior parte do tempo em casa, deitada no sofá". Um relato que, em algum grau, se enquadra bem para quem lida com as dores crônicas, muitas vezes com fiel exatidão, como nos evidencia os seguintes trechos trazidos das entrevistas da psicóloga Suely Franca (2016, p. 153-154) em sua tese sobre a história de vida das mulheres com quadro algico crônico: 'o corpo todo dolorido, sempre enclausurado na cama', 'sinto vontade de ficar deitada o tempo todo, tomo remédio durante o dia pra continuar dormindo'.

Para a depressão, outro entrevistado de Cunha nos apresenta sua constituição:

Ter depressão é não ter esperanças, não enxergar caminhos, raciocinar errado. É ter vontade de ter alguém por perto, sem conseguir e sem estar pronto ou amável o suficiente para tê-lo. É carência, sem a condição de supri-la. É viver os anos sem se dar conta de como ou o que aconteceu. A tristeza é constante, mas não é como a tristeza normal. A tristeza sentida pelo depressivo é como uma tensão na mente, do lado de trás dos olhos; ao redor do campo de visão, parece que tem um desconhecido, uma escuridão, um medo. Os pensamentos saem todos propensos a um pessimismo terrível. Falta amor, respeito, carinho, apesar de minha família estar sempre comigo. Bom, eu pensei em suicídio durante um bom tempo. Minha mãe ficava louca com isso, e até tentei escrever um texto justificando esse pensamento, e era corriqueira a vontade de me suicidar, só que eu não o fiz por falta de coragem de usar os métodos tradicionais. Eu não me lembro do que vivi nesses anos todos de depressão. Mas sei dizer que foi a mesma rotina. Não trabalhei, não estudei, fiquei na Internet pesquisando os mais diversos assuntos de meu interesse, não tive namorada, sexo, ficante, nem beijos (CUNHA, 2012, p. 16).

O que é esta a ausência de caminhos, como compreender a eterna rotina que leva os dias a passar sem nos darmos conta, o que justifica esta tristeza inexpugnável, porque viver é um pesadelo que findaria com a morte?

Tudo isto só tem sentido a partir do aborto do desejo de ser.

Vislumbrá-lo concretamente (o desejo de ser), posto seu caráter genérico e apenas matizado através dos desejos particulares, só se efetiva, justamente, onde ele fora de todo (ou quase todo) suprimido. Vê-se nos entrevistados de Cunha e a partir de Solomon, pois, a ausência deste desejo, daí porque também os desejos particulares se esvaem e a vontade ímpar do depressivo é fazer coisa alguma.

Não há possibilidades ao Para-si, a dimensão do devir se desvanece num mesmo e sempre agora, pois, “na depressão, tudo que está acontecendo no presente é a antecipação da dor no futuro, e o presente enquanto presente não mais existe” (SOLOMON, 2014, p. 26). Por mais que os dias tardem a passar (afinal viver sob a insígnia de qualquer mal-estar já é suficiente para que as horas passem mais vagarosas), que cada minuto seja de sofrimento, é a ausência do porvir o sustentáculo da perda da temporalidade, e Eulálio, autor do segundo depoimento, já não sabe como se passaram tantos anos. Na reclusão da casa, no olhar *a posteriori*, eu também não sabia como tudo aquilo foi vivido e tudo parece ter transcorrido num piscar de olhos.

Instalado na depressão, nada falta ao Para-si. Eulálio nos diz que lhe falta amores, amigos e prazer, mas, aqui, não é exatamente isto do que estamos a tratar. Dizer que nada falta ao Para-si quer indicar que a sua falta ontológica – a falta de si no horizonte do possível – se encontra suturada. Por lhe estar ausente uma falta, que é uma falta de si, uma falta de poder-ser, este sujeito só pode ser pura angústia. Arrancando de si por nada lhe faltar, lhe está impossibilitada, então, a condição de poder-ser.

Este é o primado ontológico que baliza o sentimento vivido de Solomon da perda da temporalidade e afirmar que a depressão arranca de si uma parte “cada vez maior que vai pelos ares com o primeiro vento forte” (p. 14), tal parte que se perdeu não se refere somente aquilo que se era, mas a condição de poder-ser ao estar suprimida sua falta ontológica. Esse é o peso da trepadeira.

E se perde o caráter faltante de seu ser, esta perda é alicerçada na nulidade do desejo de ser. Ao desejo, postulamos uma falta do objeto desejado que compõe o desejo. A falta do desejo de ser, o que lhe falta e o compõe, é falta de ser no horizonte do possível e é sobretudo neste centro nevrálgico que a depressão incide. A depressão dissipa essa falta, encerra a abertura do ser no mundo: “depressão não é doença mental, depressão é o sistema nervoso que, [de] tão abalado, você fica – bate aqui, tá fechado, bate ali, tá fechado, você entra em pânico” e, por isso, “tou te falando, é a depressão, é muito grande da dor, então, mesmo que você quer sair, você não consegue sair” (Maria). O que é este “estar fechado” a que se refere à entrevistada? Interpretamos como a clausura da abertura ao mundo. Como coloca Solomon,

Cada segundo de vida me feria [...]. Eu pensava que, quando nos sentimos muito mal, as lágrimas jorrassem, mas a pior dor possível é a dor árida da violação total que chega depois de todas as lágrimas já terem se exaurido. A dor que veda cada espaço através do qual você antes entrava em contato com o mundo, ou o mundo com você. Essa é a presença da depressão severa (SOLOMON, 2014, p. 16).

Se a dor suprime as aberturas de contato com o mundo na incidência da depressão ao destronar o desejo de ser, nota-se como tal desejo é, substancialmente, um desejo de estar atado ao tecido do mundo; já nos referimos ao título do subcapítulo de Cunha em discussões anteriores, *Condenados ao mundo*. A autora não poderia ser mais precisa, anulados no desejo de ser, ser no mundo só pode ser vivenciado enquanto sentença cumprida com enorme pesar, como os relatos evidenciam.

Encontramo-nos, pois, a par de realçar definitivamente a relação entre Sujeito, desejo e mundo. Vimos na presente discussão como o Sujeito só pode ser um ser-desejo, intrínseco a si está o desejar (enquanto desejo de ser). Também discutimos (Capítulos III e V) como pertencente à estrutura ontológica da pre-sença, o mundo, como o homem apenas é na medida em que habita a terra. A relação ser-desejo e ser-mundo, então, já está estabelecida. Como articular desejo e mundo? A resposta, obviamente, perpassa o *Dasein*, que é desejo e “é” mundo.

Para estar aberto às suas possibilidades, ao Para-si possível, seja enquanto as suas possibilidades mais próprias (na propriedade de ser) ou

mesmo no jogo decadente da referencialidade da vida cotidiana, o nada que separa o Para-si na sua distância a si atrela-se a certa presença do mundo. Ou seja, os possíveis do Para-si se matizam em mundos possíveis; é pelo menos neste sentido que interpretamos a sentença sartriana de que o “ser para além do qual o Para-si projeta a coincidência com o si é o mundo, ou distância de ser infinita para além da qual o homem deve encontrar seu possível” (SARTRE, 2003, p. 154). Para encontrar seu possível, abrir-se a ele, há necessidade de abrir-se ao mundo.

A conclusão a qual chegamos é que desejo e mundo se fundamentam de maneira mútua, logicamente, através do crivo do Sujeito. É neste sentido, destaca-se, que pretendemos realçar o apelo dos lugares na articulação entre desejo e mundo. Para abrir-se ao mundo e, correlativamente, aos possíveis do Para-si, o desejo de ser é um desejo pelo mundo, de estar e ser do mundo. Por outro lado, sem um mundo possível, o que haveríamos de desejar? O desejo (me refiro aos desejos particulares) é o desejar de algo ou de outrem e, neste percurso, ao desejar algum traço do mundo, a autoconsciência efetua sua unidade com o mundo, alicerça Butler (2012). Igualmente, ao desejar o si possível a partir do desejo de ser, na medida em que tal si corresponde a um mundo possível, se estabelece a unidade do ser com o mundo. Em todas as perspectivas, essa unidade é interposta pelo desejo e se entende nossa afirmação pretérita de que a negatividade do Sujeito perante o mundo é fundamentada pelo desejo.

A maioria esmagadora de nossas entrevistadas relatou problemas de depressão. Se nos restringirmos àquelas que padecem com a fibromialgia, a maioria esmagadora se transforma numa maioria quase absoluta, apenas uma mulher não comentou ter caminhado através das trevas da depressão, o que já é o suficiente para atentarmos para a dimensão psíquica desta enfermidade.

Não causa surpresa, entre os dois grupos, que aqueles acometidos pelas dores se entranhem em si. A amplidão da dor revoga o encontro com o mundo. Já ouvi algumas vezes de pessoas relativamente próximas “nossa, como você consegue fazer as coisas, tou com uma dor aqui nas costas e não tenho vontade, concentração, para fazer nada”. Elevada à enésima potência,

mostramos através de uma Antropologia e Filosofia da dor como o sofrimento, cerne do fenômeno doloroso, retira do indivíduo a vontade de viver numa renúncia de si e das suas relações sociais. Ou, como sintetiza Breton (2013), a dor crônica engendra uma metamorfose, contamina a totalidade das suas relações com o mundo. Essa contaminação passa por um alheamento do mundo que a dimensão propriamente física da dor termina por aguçar.

Afirmar, como faz Breton, de que a dor incide na vontade de viver a vida – e não faltaria, àquele que com dor vive, quem pudesse reiterar as palavras do antropólogo – desvela como é, precisamente, na dimensão do desejo que a enfermidade incide.

Apesar do problema da dor crônica não se equivaler *ipsis litteris* à depressão, ao recorrer a esta última enfermidade para pensarmos a nulificação do desejo de ser para os agentes desta pesquisa, não estamos incorrendo num problema metodológico. Afinal, vimos como a dor mina esse encontro com o mundo e, para além disso, sua absolutização é fomentada por uma ruptura entre ser e mundo que também corresponde ao aborto do desejo de ser.

Além disso, destaca-se como a depressão costuma atingir quem apresenta o problema das dores crônicas (para rever os dados, consultar a página 62, nota 23), seja, possivelmente, pela decorrência e limitações desencadeadas com as dores ou mesmo sendo a depressão uma das causas das dores crônicas⁷¹. Esta é uma diferença, inclusive, entre aqueles que apresentam o quadro da artrite reumatoide e os fibromiálgicos.

A aproximação entre depressão e dor é tão íntima por conta do cerne comum que as fundamenta: o sofrimento. Não é à toa que nossos entrevistados discorrem acerca de uma tristeza profunda vivida por eles ou que, Solomon, por exemplo, fale a todo instante da dor para balizar o que é a depressão. Com esta aproximação em mente, já não causa surpresa encontrar o exemplo da trepadeira que veste Solomon ser apresentada no mesmo sentido por uma paciente com dor crônica na referida pesquisa de Franca (2016, p. 163): 'imagino a dor como uma coisa feia, torturante, bem velha, bem

⁷¹ Alguns médicos, por exemplo, acreditam que a fibromialgia nem existe enquanto tal e que se trata, em verdade, da depressão como a doença de base à formação da algesia crônica. Um dos maiores neuropsiquiatras do estado da Bahia e, possivelmente, do Brasil, defendeu esta opinião em consulta para classificar minha condição clínica.

velha. Ela teria uns 90 anos de tão velha *em mim'* (grifo nosso). Parece que vem por fora de nós, tanto a dor crônica como a depressão, transfigurando com seu peso o nosso ser.

Uma análise concreta a partir de casos particulares entre os quais se possa realçar as relações evidenciadas num prisma teórico neste capítulo – entre desejo, Sujeito e mundo – deve ser fornecida para que nossas argumentações não fiquem somente no plano teórico. E cumprimos esta tarefa elucidando decisivamente o eixo central de nossa tese: o apelo dos lugares.

Capítulo VIII – Qual é o espaço do lugar?

Neste capítulo debatemos finalmente o apelo dos lugares para quem enfrenta diariamente o problema das dores crônicas. O título de nosso capítulo faz alusão ao livro organizado por Werther Holzer, Eduardo Marandola Jr. e Livia de Oliveira; na verdade, os títulos são homônimos. No referido livro se discute qual é o espaço do lugar, a importância deste conceito e categoria de análise na ciência geográfica. De nosso lado, nos perguntamos qual é o espaço do lugar para quem sofre com as mazelas da dor seguindo a esteira das discussões empreendidas nos capítulos predecessores.

Por fim, com nosso título, prestamos uma homenagem a um livro que foi referência para nossa tese, com seus artigos constantemente citados no decorrer dos capítulos.

O apelo do lugar consiste na possibilidade de reenlace do sujeito com o mundo, pois aquilo que a dor mina, a relação de ser no mundo, é o mesmo o que o lugar pode restaurar.

Podemos começar a presente investigação recuperando parte das discussões empreendidas no Capítulo I, quando apresentamos ao leitor o fenômeno da dor a partir da arte. Recorrer a esta forma simbólica teve como objetivo alcançar a essência da dor através de seu originário para apresentarmos ao leitor a face existencial de tal afecção em sua cronicidade (indo além do que o panorama prisma biomédico elucidada).

Heidegger define o originário como aquilo que possibilita a eclosão de algo, trazer algo ao ser num salto fundador a partir de sua essência. Situamos o originário da dor enquanto aborto das relações com o mundo.

E qual é a essência da dor? Não se trata pura e simplesmente da sensação dolorosa transmitida-captada através do sistema nervoso. O fenômeno da dor é infinitamente mais amplo e sua essência se afasta de uma mera sensação. Os casos de depressão descritos revelam a dor da existência sem apresentar necessariamente a sensação física da dor, por exemplo.

Foi com esta argumentação que chegamos àquilo que é o doloroso da dor, a sua essência. Trata-se do sofrimento: o doloroso da dor é o sofrimento que ela matiza.

Situar o originário da dor como o aborto das relações com o mundo e calcar o cerne do fenômeno doloroso enquanto sofrimento não é uma contradição. O sofrer é o esmagar do sujeito perante uma realidade insuportável com o qual não se consegue lidar.

Perguntamos no citado capítulo em que medida se relacionam o sofrimento e o aborto das relações com o mundo a nos permitir colocar tal laço rompido como o originário da dor. A resposta alcança a simbiose entre o sofrimento e aborto.

O que o doloroso da dor, ou seja, o que a partir do sofrimento se funda (a essência da dor) é o aborto das relações com o mundo. Peço licença para repetir uma citação, ela é por demais assertiva: “a dor que veda cada espaço através do qual você antes entrava em contato com o mundo, ou o mundo com você. Essa é a presença da depressão severa” (SOLOMON, 2014, p. 16). Essa é também a presença da dor crônica.

Já vimos o alijamento do mundo quando o sofrimento beira o absurdo e a retroalimentação é perfeita, pois o sofrimento está atrelado numa cadeia dupla: é tanto sofrimento pela condenação ao mundo quanto o é por estar dele apartado. E, me parece, o relato de Eulálio visto no capítulo anterior (ver página 239) reproduz com fiel exatidão o ponto argumentado.

É esta situação existencial – aborto do ser no mundo – que matiza, por fim, o sofrimento. O maior problema da dor não é a sensação física em si, é o *que ela reforça a desencadear: a supressão do mundo*. O esvair do ser no mundo, portanto, se configura enquanto suporte para a essência do dor, ou seja, o sofrimento. Vejamos o que anuncia Laís após ser questionada se conseguia pensar acerca das questões que a levaram à depressão:

Então, na época teve uma coisa assim de um término de namoro que desencadeou isso, mas não foi isso, foi o estopim [...]; [mas] a coisa agravou por conta de um momento que eu estava vivendo que era pós-graduação, mestrado, escrita: ou seja, *eu sozinha, isolada do mundo*. Na época eu não trabalhava e não estava envolvida em outras atividades e tal, então eu ficava muito só. Então, a coisa rendia⁷² e, enfim, outras questões, assim, questões da história mesmo, da minha história de... [a entrevistada não completa a frase, certamente trata-se de algo muito pessoal] (grifo nosso).

⁷² O que ela se refere com “a coisa rendia”, o que rendia, o que se amplifica, é o “eu sozinha, isolada do mundo”.

O depoimento de Laís atravessa o originário da dor, a supressão do mundo, erigindo o sofrimento. Pelo seu relato, inclusive, realça-se a ideia do reforço de tal supressão: a dor reforça porque algo a este sujeito já aconteceu que fundamenta seu repúdio ao mundo (“as questões da minha história”), pelo menos nos casos entre os quais a enfermidade não adquire um substrato orgânico tangível em sua etiologia na justificação de sua prevalência, como ocorre com a fibromialgia. A dor abraça esse movimento de impugnação da realidade.

Os lugares podem rearticular sujeito e mundo? Se o fazem, recobram ao sujeito o desejo de ser.

É hora de apresentarmos os casos nos quais se desvela o apelo dos lugares. Cumpriremos esta tarefa por uma dupla via: 1) em diálogo com a teoria psicanalítica sobre a pulsão, isso porque a pulsão e seus objetos são permeados pelo desejo, acrescentando-se que as vicissitudes da pulsão são substrato das formações sintomáticas; 2) evocando o caráter existencial da dor a partir de sua intencionalidade.

Iniciemos explorando uma nota autoetnográfica. Começo com o prazer das pequenas e, talvez por isso, as mais verdadeiras felicidades.

Pouco mais de duas e quarenta, mas já se deve parar os estudos. Por mais que o baba só comece lá pras 15:20, 15:30, o corpo pede o máximo de relaxamento antes das atividades físicas. Uma massagem sempre faz bem para soltar a musculatura do quadril.

Também não há a necessidade de descer cedo, uma vez que meu corpo não suporta mais que uma hora e meia, ou duas no máximo, jogando. Ainda assim, quando se nota pelo burburinho no WhastApp que o baba vai lotar, bate a fissura para chegar cedo – o baba cheio é mais gostoso, dá mais gana, logo, nada de descer quatro horas, 15:30 já estou apostos e devidamente alongado (o único do baba que alonga, uma simples necessidade imposta pelo corpo; antes de tudo isso tampouco eu alongava).

A maioria dos babas acontecem no meu prédio. Sem ser propriamente uma quadra, jogamos num cimento batido que come as solas dos pés, o couro da bola e até, literalmente, as chuteiras. Como é que esse lugar pode inspirar

tanta felicidade? Há também uma coisa paradoxal quanto ao meu jogo versus minha condição física. Para mim, quanto maior a quadra, melhor, porque participo com mais desenvoltura. Por outro lado, quanto maior a quadra, mais se pede a corrida, mais eu me desgasto, e menos posso correr, e menos eu jogo (inclusive tecnicamente). Nossa “quadra” é diminuta, só jogam três em cada time. Se me dificulta o brilho – pois sem espaço para o drible e o passe – me permite estar em campo por mais tempo e com mais intensidade, se bem que eu preferiria a maestria frente à quantidade. Ainda assim, como esse pedaço de chão pode trazer tanta alegria? Um jogo sem traves, sem goleiro, um mero golzinho⁷³.

Se prefiro a defesa como habitat seguro para meu corpo, muitas vezes cumpro a função de ala, atuando mais adiantado para decidir as jogadas. Emoções discrepantes advêm: a bola perdida traz a agonia de ter que voltar correndo para não tomar o contra-ataque, componente da partida que não seria nada demais se eu não tivesse que pensar a todo o momento o quanto mais aguento; outras vezes a jogada rende seus frutos, um pouquinho de qualidade e... gol.

A marca da alegria, o ápice de qualquer jogo de futebol. O que dizer desse momento?

A maioria dos meus companheiros não vibra com tal intento, são raras as exceções, espaçadas em um ou outro jogo mais disputado ou que aconteceu algum tipo de confusão; no geral, é um “eu to aqui” imitando a comemoração de Cristiano Ronaldo, um “eu sou foda” descontraído, um “meu nome é Geozão, Willião, Brunão” etc. Como eles, não é em todo gol que extravaso como um jogo de Copa do Mundo, mas com muito mais frequência meus gols são comemorados de maneira muito mais efusiva, aos gritos com os punhos cerrados de quem conseguiu uma vitória.

Apenas escrevendo essa nota fiquei a me perguntar se eu era assim mais novo e a resposta é negativa... o único gol que lembro de comemorar como se minha vida estivesse em jogo naquele lance foi quando retornei às quadras

⁷³ Golzinho é um jogo com traves bem pequenas, derivando daí sua nomenclatura. Em decorrência dessa particularidade, logicamente, joga-se sem goleiros.

perto de doze meses de ausência por conta de rupturas nos ligamentos do tornozelo (sem qualquer relação com a fibromialgia, lance incidental numa partida de futebol). Inegável a relação com o que passo todo dia ao jogar bola – todo baba é uma vitória pessoal.

É precisamente isto: cada gol me lembra a vida em jogo.

Quais processos ganham relevo a partir deste lugar particular? Uma relação profunda com o desejo de ser daqui emerge, se consolida e se espalha por toda vida. Inquirir sobre a felicidade despertada no e pelo golzinho pode ser conduzida por outra via: como pode tal lugar despertar tamanho desejo?

Antes do corpo (quase que literalmente) paralisar, a piora de meu quadro físico crescia aos poucos até o solavanco final, até não conseguir caminhar por pouquíssimos minutos ou mesmo poder permanecer sentado por igual breve lapso de tempo.

Anteriormente à absolutização da dor, ainda jogava bola e, como comentado em outra nota etnográfica, essa atividade adquiria um caráter laboral e não recreativo – as limitações já se faziam presentes e o desenvolvimento do meu jogo sucumbia semana após semana. Antes era o segundo a ser escolhido para compor os times, depois o terceiro, então o quarto, o quinto, o sexto. Aquilo também doía e a frustração só aumentava.

O abandono literal de todas as atividades, à exceção de meus compromissos médicos, configurou uma nova situação existencial. A cotidianidade mediana, segundo Heidegger (2005), termina por ter a função de barrar a angústia através do empenho decadente. Para o meu caso – e para quase a totalidade das entrevistadas em algum momento de sua vida – a lida com as ocupações havia sido suprimida. A angústia, então, irrompe de vez?

Essa pareceria ser um destino provável, mas vimos como a casa resguarda o ser, o protege, inclusive, da angústia. Dissemos no Capítulo II que a angústia está lá fora e não saber se podemos dar conta de nossas atividades gerais; entranhado no ninho da casa – e com o vislumbre de esperança para uma recuperação – a angústia se dissipa, ou pode se dissipar.

Com o aporte da Psicanálise, por outro lado, vimos como o sintoma barra a angústia, e este é o outro aspecto pelo qual se deve compreender a ausência deste afeto. Tal qual a cotidianidade mediana nos livra de pensar nas

possibilidades mais próprias de ser, o sintoma consome toda energia psíquica e tampona um olhar à falta de ser, à abertura, às possibilidades e àquilo que está na base da formação sintomática.

Livre da possibilidade da decadência, a atenção era plena ao corpo. O mesmo que dizer que sintoma era o foco, ainda que isso ocultasse toda uma série de questões.

Vimos como a doença crônica corrói a estabilidade do corpo e requer uma primazia da atenção. Podemos ir além, toda a energia psíquica se dirige ao corpo:

É do conhecimento de todos, e eu o aceito como coisa natural, que uma pessoa atormentada por dor e mal-estar orgânico deixa de se interessar pelas coisas do mundo externo, na medida em que não dizem respeito ao seu sofrimento. Uma observação mais detida nos ensina que ela também retira o interesse libidinal de seus objetos amorosos: enquanto sofre, deixa de amar. A banalidade desse fato não justifica que deixemos de traduzi-lo nos termos da teoria da libido. Devemos então dizer: o homem enfermo retira suas catexias libidinais de volta para seu próprio ego, e as põe para fora novamente quando se recupera (FREUD, 1914/1987[b], p. 89).

Mas o que é a libido?

“Em exata analogia com a ‘fome’”, Freud a concebe como o “nome da força (neste caso, a força do instinto sexual, assim como, no caso da fome, a força do instinto de nutrição) pela qual o instinto⁷⁴ se manifesta” (FREUD, 1917/1976[a], p. 366). Em relação e para além do sexual, pode-se conceber a libido como a energia psíquica do desejo, energia a qual liga o comportamento humano com o real e com os outros (LACAN, 1995; 2002).

Se costuramos um diálogo não só a partir da Fenomenologia com a Psicanálise, mas entre Sartre e a Psicanálise, algumas arestas precisam ser aparadas. O filósofo francês rejeita o postulado da libido, toma-a como conceito ontologicamente inadequado, pois a teoria psicanalítica a situaria como um impulso do organismo oriunda de uma pulsão. Segundo Flajoliet (2010, p. 51), Freud falhou em não ver que o significado da existência humana provém da absoluta liberdade e que, nesta prerrogativa, o desejo não poderia ser um

⁷⁴ Outras traduções optam pelo termo pulsão e não “instinto” para a palavra empregada por Freud, *Trieb*. Esta seria, segundo os psicanalistas, a melhor maneira de traduzi-la para afastar da Psicanálise (e do pensamento de Freud, que grafava *Trieb* e não *instinkt*) um veio biologicista.

impulso interno, *Trieb*, “mas uma transcendência ekstática, ou seja, a totalidade nunca alcançada [do Para-si], afastando-se de si mesma, fugindo de si mesma para a possibilidade impossível de si mesma” (tradução nossa⁷⁵). À falta que concerne ao desejo e ao Para-si não corresponderia um motor chamado libido, mas se fundamentaria em nosso modo de ser, na escolha de ser e na própria estrutura do Para-si que é, como vimos, a de uma falta. No projeto de liberdade absoluta do Para-si, a escolha original significa, ainda de acordo com Flajoliet (2010), fazer eclodir, presentificar atos, situações, sem qualquer motivo – ou, antes, criando seus próprios motivos simultaneamente aos atos. Enfim, o motor é a nossa liberdade e não uma entidade chamada libido.

Partir das considerações sartrianas para pensar o desejo e aquilo que somos invalida, então, uma retomada freudiana a partir da libido e da pulsão? Não necessariamente. Claro, precisamos empreender algumas retificações e apontar nossa contraposição para com algumas das ideias de Sartre. Primeiro, uma aproximação.

Tomar a noção de libido – elementar para explicação da formação sintomática, uma vez que a ideia catexizada que sofrera repressão apresenta um novo direcionamento para tal energia, justamente quando os sintomas emergem como um substitutivo da libido não extravasada – não equivale dizer que, em analogia com os outros animais, nosso comportamento e desejo sejam conduzidos pelo que seria um impulso biológico, a libido. A própria pulsão se afasta em sua epistemologia de um componente oriundo da biologia; a escolha por traduzir *Trieb* por pulsão “é uma forma de deixar claro que há algo no psiquismo que se afasta daquilo que costuma ser chamado de instintivo na acepção do inato, do biologicamente determinado” (METZGER, 2017, p. 26), alerta que, dentre os fenomenólogos, já havia sido empreendido por Merleau-Ponty (1999).

O debate acerca da pulsão, inclusive, nos ajuda a realçar a problemática do sexto capítulo, pois se é o estancar da pulsão por parte do ego, sua não fruição, que leva ao processo da inervação somática com a possível cristalização da dor crônica, a questão é que ela (a pulsão) não é algo

⁷⁵ “As an ecstatic transcendence, that is to say, a totality never achieved, wrenching away from itself, fleeing from itself towards the impossible possibility of itself” (FLAJOLIET, 2010, p. 51).

proveniente da mente a evidenciar a primazia do mental sobre o corporal. Trata-se de uma vazão que é proveniente do organismo total, antes de qualquer cisão entre o físico e o psíquico. Como defende Freud,

[...] um instinto [uma pulsão] nos aparecerá como sendo um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo (FREUD, 1915/1987[b], p. 127).

Se se trata de um “estímulo” que “alcança” a mente, a crítica de Sartre parece oportuna e a filosofia freudiana retoma as vestes da lógica causal e do biologismo.

Clarissa Metzger (2017), no entanto, nos faz notar que a pulsão é definida por outro prisma que não o do em-si, tratando-se, antes, de uma medida de investimento; não perpassa “uma atividade naturalmente orientada a fins determinados, ela é o poder geral que o sujeito psicofísico tem de aderir a diferentes ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de conduta” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 219). Assim, neste ponto, nos articulamos ao projeto sartriano sem constranger uma ou outra teoria:

[...] ela [a pulsão] traduz um aspecto do psiquismo que podemos chamar de “econômico”: quanta pulsão está investida em determinado objeto. Evidentemente, não se trata de uma quantificação objetiva, mas de saber que há uma quantidade de pulsão investida nesse determinado objeto. Sumariamente, podemos dizer que tudo aquilo que tem para nós existência no mundo e em nós mesmos o tem porque ali investimos nossas pulsões (METZGER, 2017, p. 27).

Neste sentido, podemos dizer que nossa escolha de ser e nossos desejos empíricos que matizam a escolha original não são fruto de um acaso pré-determinado no qual o sujeito é simplesmente passivo a um estímulo interno. A liberdade do Para-si está aqui intocada. Apenas, nestes desejos investimos certa cota de energia (também psíquica) e, portanto, nota-se como nossas ideias também estão ancoradas em solo psicanalítico, afinal, assumimos que “*os sintomas da neurose são mantidos pela libido*, e, por conseguinte, são prova de que ela está sendo utilizada anormalmente” (FREUD, 1917/1976[a], p. 450), um mecanismo de defesa contra o próprio desejo (LACAN, 2002).

Voltaremos ao tema, mas já necessário dizer que o golzinho aparecia aqui como um dos destinos da pulsão.

Não iremos expor, no momento, onde nossa visão difere resolutamente da de Sartre quanto ao tema da libido e do inconsciente, questão que iremos explorar em nossa conclusão. Talvez fosse oportuno realizar esta discussão já no presente momento, mas esse movimento nos faria estender o parêntese e o nosso foco agora é em relação aos lugares. Tivemos de fazer uma curva, tratar da pulsão, pois é, em parte aí, que, em articulação com o desejo, os lugares pronunciam seu apelo. Voltemos, pois, ao golzinho. Não dissemos tudo sobre aquele momento, sobre aquele lugar.

O que seria de um lugar sem as pessoas? Em raros casos se conformaria propriamente enquanto lugar, no máximo, um cenário.

Ocasionalmente eu jogava bola na Universidade Católica, um conhecido que joga comigo lá no prédio fez o convite. Aquela quadra é linda: tamanho profissional – o que significa espaço para o drible e passe, melhor desenvolvendo meu jogo –, traves para se fazer gol em goleiros, sem contar o nível técnico dos participantes, quase todos acima da média.

Sem dúvida alguma: se me chamassem para jogar lá num dia que teríamos o nosso golzinho, dispensaria sem nem pensar o meu quintal para ir à Católica. Ainda assim, não é a mesma felicidade. No frígir dos ovos, o mero golzinho vence. Por quê? Por conta das pessoas. O lugar não é só materialidade, é também conformado intersubjetivamente por aqueles que integram tal ou qual lugar. Ser participante de um grupo também dinamiza o sentido atribuído aos lugares pelos indivíduos.

E realça-se essa dimensão social do lugar para quem enfrenta a dor crônica. Esses agentes costumam ver esfacelados seus laços de sociabilidade e viver um lugar junto com os outros ajuda a resgatar o elo do indivíduo com amigos, parceiros de trabalho etc. Em suma, reintegra em algum grau a vida social do sujeito.

É também no contato com o outro, pois, que os lugares são criados. Exemplo maior da importância do eu e desse outro na conformação dos lugares pode ser ilustrado na peça de Tennessee Williams. Neta e avô estão sempre em migração, sempre em uma nova cidade. A neta é indagada se

sente falta de assentar-se num lugar, ao que retruca, “meu avô e eu somos um o lugar do outro”, acharam um ninho no peito um do outro (TUAN, 2012). Um brinde à galera do baba, sem a qual tão pouco haveria meu lugar.

A experiência deste lugar condensa todo o corpo de reflexões compreendidas nesta tese. Vejamos.

Expomos como ocorre um abalo físico e psíquico destes sujeitos e dissemos como esta condição requer a possibilidade de novos entrelaçamentos com o mundo. E aqui os espaços dotados de afetividade cunhados na condição da dor crônica podem representar um bem-estar físico e emocional para quem padece da dor.

Propicia-se um bem-estar físico porque o espaço é, em algum grau, modelado para abarcar este corpo dolorido. É num golzinho que, parafraseando uma de minhas entrevistadas, posso ser eu mesmo – e não num campo onze contra onze (sua fala é “em casa eu posso ser eu mesma”, Capítulo I). E toda uma série de reestruturações precisa ser estabelecida, tanto de ordem temporal, quanto espacial; com relação ao primeiro, o mecanismo pausa-sequência cumpre o papel para que eu possa viver aquele pequeno espaço: para jogar durante uma hora e meia, duas horas, é preciso dar o lugar, descansar, ficar uma partida de fora, para depois voltar ao time; mais que dois jogos seguidos de dez minutos já me aproximam do fim – aqui, o tempo dá sobrevida ao lugar; por outro lado, as artimanhas de onde me posicionar em campo trazem à tona o fator “espaço” para que esse lugar seja, digamos, “habitável”.

Por outro lado, o bem-estar vai muito além do físico, manifesta-se no emocional porque me deparo com o vislumbre de tecer a vida e não ser tão-somente conduzido pela dor, passivamente, como quem contempla sucessivas paisagens postas aos olhos dentro de um ônibus sem controle algum do que vê, no nosso caso, sem controle algum do que se vive.

Vimos também como a existência se define por um estar fora de si pautada num atuar no mundo onde se verifica que é o ato humano do sujeito em se fazer participante ativo no existir – necessariamente no e através dos lugares, do espaço – que baliza, justamente, a existência, o ser em ato. Assim, habitar os lugares através de toda sorte de reestruturações efetivadas pelos

sujeitos em condição de dor crônica proporciona a construção/identificação para com esses espaços. E como a construção/identificação com os lugares não é uma atividade passiva do sujeito frente ao ambiente, isso indica, precisamente, o investimento do indivíduo, um desejo à vida sendo vivida. A vida é sempre (ou deveria ser) um ato imanente da permanência dinâmica do ser humano vivendo e transformando de forma concreta o seu entorno, em suma, a própria vida, a própria vida se realizando.

Agora estamos em condições de entender como um mero golzinho traz tamanha felicidade. Já vi muita gente desprezar essa “modalidade” esportiva, mas ali é onde eu tenho certeza de que estou vivo e, mais que isso, onde se vale à pena viver – é tal a função de um lugar cunhado na condição da dor crônica: dotar a vida de prazer, promover uma reabertura ao mundo. Até entendendo a cisma com o golzinho, mas não precisa ser de placa, eu quero é ver gol.

Destaca-se que é nesta perspectiva que, tantos os médicos como as entrevistadas, tendem a enquadrar a questão. Não exatamente no plano existencial que estamos ainda a construir em toda sua plenitude (o reenlace ser-mundo pelo lugar), mas centrado única e exclusivamente no prazer como elemento que desfoca a dor. “Depois que eu tive alta do [Hospital] Sarah, aí o médico falou: ‘agora é o seguinte, você vai fazer muita atividade aeróbica, *muito lazer, né, tem que desestressar*” (Maria; grifo nosso); “isso é uma coisa que a médica falou, de *fazer coisas que te dão prazer, ‘faça, se divirta, faça muito sexo, faça muito... você tem que cuidar disso, de se proporcionar muito prazer porque isso vai te ajudar absurdamente’*” (Laís; grifo nosso). Ou, como defendeu uma ilustre desconhecida⁷⁶,

tira um pouco o foco da dor, quando você sai do foco da dor e vai para o foco do prazer, você meio que esquece. E, aí, quando aquele prazer passa, parece que a dor volta. Parece uma coisa psicológica, mas na verdade não é, a dor existe, e você tenta de várias formas. Você tenta fugir daquela dor, você vai no cinema, viaja, você, sei lá, mas naquele momento você tá feliz, mas quando aquilo passa, a dor, parece que a dor tá ali, retorna, é barril... essa porra é barril.

⁷⁶ A mulher a quem atribuímos a seguinte fala não fez parte do quadro geral de nossas entrevistas; sua fala foi feita no decurso do diálogo com Chica numa entrevista realizada na sala de espera da clínica; em meio à fala sobre o bem-estar que Chica sentia na igreja a despeito da dor, essa moça quis manifestar sua interpretação acerca do assunto.

Certamente essa dimensão distrativa ocorre dentre nós, mas, em variados casos, acreditamos que há algo mais que responde à relação de ser entre espaço (lugar) e sujeito.

Acerca do golzinho, da abertura ao mundo propiciada pelo lugar, como este (o lugar) incide no ser?

Iremos responder este questionamento recuperando apontamentos de nosso terceiro capítulo.

Vimos como a relação entre ser e lugar, quando o espaço emerge como um elemento na identidade do Eu, no momento de constituição da unidade trajetiva, se coaduna em lugares outros que uma quadra: é uma cidade, um bairro, territórios, uma região etc., e ancoram uma dimensão coletiva permeada por elementos simbólicos em seu fundamento.

Como pensar então num alcance subjetivo – enquanto aquilo que se pode ser – na relação que se estabelece entre os sujeitos e seus lugares? Discutimos como os estruturantes temporais e biográficos nos ajudam a enquadrar essa problemática.

Destacamos a eclosão da dor crônica no horizonte biográfico (e já vimos como tal horizonte se articula ao temporal) e como ela destrona as experiências adquiridas; daqui um mundo cinza se entreabre e, então, o próprio mundo tende a se fechar, ou melhor, encerramos sua abertura – e é exatamente por este motivo que se presentifica a necessidade de construção de novas experiências, a necessidade de um descentramento de si e uma volta ao mundo externo frente à retração do espaço social do indivíduo; aqui também a libido adquire outro destino que não o Ego...

Por abrigar novas possibilidades de ser, a matriz subjetiva se (re)funda a partir desta relação sujeito-lugar por incidir no próprio horizonte biográfico, compõe agora o quadro de experiências destes indivíduos. As novas experiências que propiciam uma abertura ao mundo se assentam, ou podem se assentar, nos lugares vividos.

Para dar melhores contornos à problemática quanto ao apelo dos lugares, convém um pequeno retorno às formulações freudianas, especificamente sobre a constituição dos sintomas.

Vimos no Capítulo V que o ego se impõe uma atitude defensiva de tratar a representação incompatível como inexistente; tal empreitada, no entanto, não é plenamente exitosa, somente cumpre seu objetivo parcialmente ao transformar essa representação poderosa numa representação fraca, retirando-lhe o afeto (a soma de excitação) do qual está carregada. Esta representação recalçada, agora, já não tem então praticamente nenhuma exigência a fazer ao trabalho da associação, mas a excitação desvinculada dela tem que ser utilizada de alguma forma: se dirige ao soma, à conversão; nesse processo, se o ego consegue se livrar da contradição com a qual seria exposto, sobrecarrega-se, porém, com um símbolo mnêmico que se aloja na consciência como um parasita (FREUD, 1893-1895/1995).

A teoria freudiana postula que esse mecanismo de defesa está pautado na obtenção de prazer, o sintoma da dor, por mais paradoxal que possa parecer, emerge como a satisfação da libido, afinal é ela, seu emprego, quem catalisa a formação dos sintomas. Cerne deste desenvolvimento patológico, há um desprezo com a “realidade externa”, para com os objetos, para voltar-se ao corpo, a si. Freud conclui que essa fuga do mundo – uma tentativa de supressão do ser-no-mundo, poderíamos afirmar categoricamente – é uma consequência de se haver rejeitado o princípio de realidade (no qual o mundo emerge como um perigo ao Ego) e de ter, o sujeito, retornado ao princípio de prazer (a dor enquanto obtenção de prazer pela catexia da libido, como discorrido). Assim, em lugar de uma modificação no mundo externo, essas satisfações substituem-na por uma modificação no próprio corpo do indivíduo: estabelecem um ato interno em lugar de um externo, uma adaptação em lugar de uma ação.

A libido, pois, se encontra centrada no sujeito. A perlaboração, por sua vez, com a reconstituição subjetiva do analisante, possibilita o reemprego da libido de volta ao “mundo externo”, aos objetos. O apelo dos lugares cumpriria “função” semelhante uma vez que pode se constituir tal qual um ímã à atração da libido anteriormente alojada no próprio sujeito. Se for o emprego anômalo da libido na conversão que leva ao processo de adoecimento crônico pelos dilemas recalçados do sujeito, num enraizamento em si (no qual o sintoma corporal é o ponto cabal) e em constante negação do “mundo” (porque o

mundo, as normas culturais, sociais etc., emergem como uma força psíquica a julgar as pretensões libidinais desse sujeito, não permitindo a sua fruição no real), os lugares cunhados nesta mesma condição patológica poderiam ter papel importante na recuperação destes indivíduos justamente porque a libido, ao menos parte dela, estaria empregada agora em outros fins – ou seja, nos próprios lugares

Outras considerações emergem a partir desta hipótese e corroboram para se pensar a importância dos lugares:

1) O cunhar lugares requer uma atividade (e não passividade) do sujeito e esse processo finca uma nova maneira de se relacionar no mundo, refunda essa subjetividade, pode transformá-la em outra a partir dessa experiência frutífera com o espaço, afinal, como vimos, o lugar é lócus de produção da subjetividade enquanto experiência corporalizada, pois é através dos lugares que as subjetividades se conformam. E não é essa reformulação de si a própria razão de ser da perlaboração?

2) Poderiam afirmar que, na verdade, o cunhar lugares apenas mascararia o problema: o novo emprego da libido nada resolveria porque uma cota de sua energia catexizada (pode-se supor, quantitativamente notável) permaneceria atrelada aos fatores recalcados inconscientes e qualquer melhora que o sujeito pudesse adquirir (nem que seja apenas o prazer de estar nesses lugares sem uma mudança em sua sintomatologia) estaria aquém dos benefícios da análise e seus sintomas não desapareceriam. Resta afirmar, porém, que em nada descartamos a tarefa do acompanhamento psicológico e que, na realidade, os lugares poderiam ter também aí um poder de fogo a contribuir com a análise – isso por conta da própria “atividade” que marca a condição do ser com o lugar, como vimos no item anterior. O cerne aqui é que recuperar o ser pelo lugar o faz participante ativo no existir como ser em ato – balizando a própria existência – quando o/a homem/mulher vive e transforma de forma concreta o próprio espaço e a própria vida, livrando-se de sua interioridade inercial e posicionando-se dinamicamente no espaço da existência – retomando, inclusive, o tempo. Não poderia esse ato fundador de tomar as rédeas do “viver habitual” disparar no sujeito um enlace para um novo ato fundador, de tomar as rédeas de sua dinâmica psíquica, disparar nestes

sujeitos uma força de olhar as próprias resistências, confrontá-las, e fazer seguir o percurso da análise que leva à perlaboração?

A questão é que os lugares se tornam, assim, “objetos” causa de desejo e livram o sujeito do vazio angustiante. Ou melhor, a própria angústia que evoca o ser às suas possibilidades mais próprias tem, nos lugares, um rumo à propriedade de ser – e aqui já se ultrapassa a mera distração.

É por isso que, incontáveis vezes, jogar bola trazia um conforto físico mesmo quando a dor já se encontrava presente; a dor simplesmente desaparecia. Às vezes de maneira fortuita, outras de modo prolongado, não se sabia mais o que eram as dores.

Similarmente, algumas entrevistadas com fibromialgia relataram o mesmo processo; mulheres que, *em seus lugares*, precisamente neles, viam a dor do existir ir embora. Mesmo Laís, que já pensava duas vezes ao sair de casa por ter que subir e descer escadas, ao dar aulas – em outra cidade, Feira de Santana – via seus sintomas perecerem:

Vou te contar uma coisa, eu adoro ser professora, me divirto. Quando eu estava nesse quadro de dor, quando a coisa da fibromialgia pegou e eu sentia essas dores violentas [...]. Aí eu tomava uma Novalgina, e aí eu ia tomar banho, preparar café e não sei o que, cheia de dor. Mas eu chegava na sala e em momentos de aula eu não sentia, eu esquecia da dor e quando terminava a aula em algum momento, já várias aulas depois, eu terminava a aula e eu percebia que eu estava quase sem dor [...]. E depois [das aulas] eu sentia um tempo de alívio das dores porque era muito legal e continua sendo muito legal [ser professora], eu me divirto.

Já Maria, acometida por dores nos pés (mesmo hoje, depois de passada a fase mais crítica), podia rodar o bairro da Barroquinha sem problema algum olhando vitrine por vitrine:

Vou pra fisioterapia, volto, desço ali na Barroquinha [...], ando aquilo tudo, vou pra Piedade, de lá venho embora.
O que tu vai (*sic*) fazer pro lado de lá? [pergunta]
Andar, ver gente [risos]; eu fiquei sem andar aí, você não lembra não, menino? Sem andar um tempão. Quando eu comecei a andar, aí fui fazendo teste, fazendo teste; hoje eu já desço, pego um ônibus de Brotas, quando eu saio da fisioterapia, desço ali na Barroquinha, e ali dali eu venho andando até cá em cima na Piedade.
Pra pegar o ônibus? [questiono]
Não é pra pegar o ônibus não, é porque eu quero! [...]. Eu é que desço ali pra ficar vendo coisa. Isso é bom, isso me ajudou tanto! [...]

Então, assim, eu gosto de andar, e relaxa mais o corpo, você andando.

O que acontece nesses casos?

Nos artigos de metapsicologia, Freud (1915/1987[b]) assevera a dor como categórica e que seu imperativo só cederia mediante ação de algum agente tóxico ou distração mental. Quanto ao primeiro, nos casos aqui citados, está-se descartado e mesmo toda uma sorte de medicamentos, em geral e na maioria das vezes, surte efeito modesto (pelo menos à longo prazo). Tratam-se, então, os lugares, de uma simples distração mental que suprime a dor enquanto a atenção ao corpo se perde no decorrer da bola, do passeio, da aula...?

A dor é imperativa porque, vindo de dentro, “em relação a tudo o que o sujeito persegue, o que pode produzir-se no âmbito da descarga motora tem sempre um caráter reduzido” (LACAN, 1995, p. 56) e, mais uma vez, somente os entorpecentes e a distração podem temporariamente mitigar as dores (talvez por isso, pela “distração”, a hipnose se cumpra como uma alternativa para quem enfrenta a fibromialgia).

Seria apenas por causa de uma distração que a dor, quase como mágica, desapareceria? Mas porque, então, no “esquecer” decadente do empenho cotidiano a dor se faz intensa a ponto de barrar, muitas vezes, a ocupação? Porque, outras vezes, mesmo quando se está “distraído” (assistindo um filme, fazendo compras etc.), a dor não nos abandona? Tomando meu caso particular, por que jogar bola cumpriria essa “distração” e outra atividade física bastante similar, a corrida, não alcança tal intento?

Como dissemos, acreditamos que há algo mais. O fenômeno da ausência de dor para quem só sente dor se processa à luz da hipótese construída: os lugares atuam como ponto de enlace da relação sujeito-mundo. A intersecção com o desejo é, pois, primordial.

A importância dos lugares perpassa por aquebrantar o alheamento do mundo na medida em que permite uma exterioridade do indivíduo e torna este movimento propício porque os lugares, com sua carga afetiva, cerne de conforto, de liberdade, felicidade, de sentir-se bem – reiteramos – valem a pena ser vividos. A vida não vale à pena ser vivida e o espaço onde um sopro pode

resgatar tal desejo despedaçado por si, pelo mundo e pela vida, não é outro senão pelo lugar. O lugar une o sujeito ao seu mundo, reintegra, inclusive, o laço social do indivíduo.

Em síntese, a dor desaparece porque estamos então abraçados ao mundo, dispostos a ser.

Se o doloroso da dor matizado pelo sofrimento está alicerçado pelo esvair da condição de ser no mundo ao mesmo tempo em que tal originário aguça ainda mais o sofrer, o ato que reconecta o sujeito ao mundo, por conta mesmo desta união, arrefece o próprio sofrimento. É por isso que as dores diminuem. Não se trata meramente de uma possível descarga de dopamina e serotonina por conta de um baba ou da aula –“liberava várias coisas, várias substâncias, que aplacava (*sic*) minha dor [...], dar aula liberava substâncias químicas que melhoravam a dor” (Laís) – e nem de simples distração – “a depender de onde e o que eu estiver fazendo [...], o pensamento está *tão deslocado* com outras coisas que *não foca*; talvez, ela [a dor] tá ali, mas o pensamento está em outras coisas [...], a cabeça tá tão voltada pra outras coisas que é como se não sentisse” (Aline; grifo nosso). Antes, a dor pausa na exata medida em que o mundo e o tempo si nos entreabrem, ou melhor, ao abrimo-nos a eles.

Realçaremos esta abertura por e através dos lugares para com o mundo e ao tempo em correlação com o desejo analisando um caso em que o apelo do lugar irá dissipar qualquer possibilidade de se pensar em distração ou mesmo por efeitos químicos no cérebro para mitigar as dores. Veremos como será uma ausência de mundo um elemento fulcral à consolidação da dor e como o Sujeito se recupera quando tal laço de ser (no mundo) se reedifica.

E se reedifica em profunda correlação com o lugar; vejamos em detalhe o caso de Tulipa, diagnosticada com artrite reumatoide.

Hoje com 52 anos, Tulipa passou boa parte de sua vida adulta na Itália. Como tantos outros pelo mundo afora, migrou junto ao marido em busca de uma vida melhor no continente europeu e lá viveu por quase duas décadas, por

volta de dezoito anos, entre 1995 e 2012. Em outro lugar que não o seu, teve ainda dois filhos.

A emergência e a cronificação da artrite se dão na Itália, ainda que, no Brasil, alguns indícios pudessem indicar a futura doença. De acordo com a entrevistada,

Quando eu tava aqui no Brasil, que eu não tinha identificado essa doença, em alguns momentos, é... dois ou três anos antes de viajar, eu já sentia assim, quando eu ia pra Lavagem do Bonfim, digamos, né? A última Lavagem do Bonfim [que] eu fui, dancei tanto, dancei tanto, que, no outro dia, [fui] pra o pronto de socorro e engessei a perna, que tava inchado (*síc*) e o médico disse que eu devia ter feito uma torção. Mas aqui, hoje, eu pensando, não era torção, já era um quadro que futuramente iria se apresentar, então eu já tinha predisposição. Eu sentia umas dores nas pernas, aí fui ver se era (*síc*) varizes, mas não era e tal. Enfim, eu acho que eu já tinha uma predisposição pra isso (Tulipa).

Em terra estrangeira, um estranho sem ninho, sua doença engatinha. “Começou devagarzinho, começou com um dedo. Um dedo dolorido, um dedo doendo; aí foi o outro dedo; o dedo começou com o dedo do pé, aí passou pro outro dedo, aí passou pra mão, aí passou pro joelho, aí foi tomando...”. Deixando o Brasil em meados de 1995, não foi somente um acaso a enfermidade surgir e se consolidar no ano seguinte. Lembremos que a artrite tende a acometer pessoas mais velhas e Tulipa possuía, à época, 27 anos. Mas apontamos como a eclosão das enfermidades possui uma íntima relação (que poderíamos mesmo qualificar como existencial) com nossas histórias de vida. A história de vida de Tulipa – e, veremos, para além de seu caso particular – transforma-se radicalmente com a chegada ao continente europeu, incide em seu ser a conjuntura de ser-sem-lugar e marca a condição da “chegada” da artrite.

Se afirmamos no parágrafo anterior que sua condição iria para além do sujeito singular de Tulipa, seu caso de forma alguma era típico. Internada durante quase trinta dias com fortíssimas dores, foi tomada como estudo de caso pela equipe médica do hospital. Era difícil compreender o quadro que a paciente apresentava e, curiosamente, esta foi a possibilidade de conseguir tratamento, uma vez que Tulipa estava ilegalmente no país “e a única forma de me tratarem era me internando, porque não tinha a carteira do SUS de lá e eu

não podia [fazer] consulta, nada”. Na emergência, o médico lhe falou “‘bom, eles se interessaram pelo caso’, porque viu pela minha idade, eu muito nova pra estar naquele estágio [...], e aí eles se interessaram no hospital de lá, como se fosse o Hospital das Clínicas aqui, que é o hospital-escola. Aí eu comecei a tratar⁷⁷”. A própria bateria de exames para identificar o mal que acometia Tulipa não apontava nenhuma enfermidade, sequer a artrite; como todos os sintomas, no entanto, se enquadravam no que a artrite reumatoide apresenta, decidiram pelo seu diagnóstico.

Retornemos à sua condição de imigrante, negra (assim como seu marido), num país como a Itália. Vejamos como um lugar sem lugaridade implica para o ser-no-mundo (sobre lugaridade, consultar o Capítulo III). A seguinte passagem da entrevista é longa, mas deveras crucial para compreender sua condição existencial e, como interpreta a entrevistada, para compreender a cronificação da artrite numa moça ainda jovem.

Quando eu cheguei lá na Itália, essa coisa [a dor, antes muito esporádica] se agravou pelo impacto que é de você sair do Brasil pra você ir pra um país na Europa, né? Foi um impacto muito grande em tudo. Em você se sentir minoria, porque, eu olhava e via todo mundo branco. Dizia “porra véi, cadê meu povo?”. O fato de você se sentir minoria em qualquer situação é incômodo, né? Você procura alguém pra se espelhar e você não tem. O racismo muito grande. O racismo, que aqui existe, mas é meio camuflado; lá não, as pessoas te dizem na cara. Do tipo, você pergunta uma informação, como aconteceu, o cara diz “não falo com negros”. Então, isso é um impacto muito grande. Aí vem a saudade de seus amigos, da sua família. É uma vida muito mais dura, né? Lá a vida é muito mais dura. As pessoas riem pouco, as pessoas são muito sérias, você não está em uma praia; é... o fato de você ser imigrante, a questão de você ser um imigrante, é uma coisa que é horrível em qualquer lugar do mundo. Porque você sente que não faz parte daquilo; você está ali, as pessoas te suportam, mas você não sente o local que é seu, é meu, é minha casa, é o meu país, entendeu? Você está ali vivendo uma situação, você está ali trabalhando, você está conhecendo, tá estudando, mas eu me achei, assim, um excluído. Uma pessoa excluída daquilo. Você não vota, eu não votava; até eu me regularizar e tal, depois eu não tive nem interesse. Mas você não tem aquela coisa de participar de determinadas coisas, porque eu me sentia, assim, não me sentia inclusa naquela situação. Então, esse impacto dessa situação foi muito grande. Quando eu cheguei pra morar no bairro que eu morava, eu e meu companheiro éramos os primeiros negros a morar naquele bairro. Então quando eu passava na rua, as pessoas do outro lado ficavam olhando pra mim. Aquilo começou a

⁷⁷ Em outro momento da entrevista, comenta: “ele [o médico] falou que pra eles lá nunca teve (*sic*) ninguém, segundo o médico, italiano, com esse problema, nessa idade que a gente estava”. Veremos o porquê desse “a gente”.

me irritar, aquilo começou a me irritar e eu começava a responder: “que porra tá olhando pra mim?”. E meu companheiro dizia “calma, é assim mesmo... você é novidade aqui”, entendeu? Isso me incomodava, porque eu tava num ambiente que eu tava, que no meu país eu era uma pessoa normal, ali eu estava sendo uma pessoa... um E.T., né? Até me comunicar com, por exemplo, o filho de um amigo, que tinha 3 anos, eles olhavam pra gente como se a gente fosse um E.T., porque eles nunca tinham tocado numa pessoa negra. Então, quando aquele meu amigo falou isso para mim, [que de] agora em diante todo negro que ele vê, chama [de] Bira, que era o nome do meu companheiro. E ele tocava na pele da gente, assim... como se fosse algo estranho. Aí eu perguntei, ele falou, “porque eles nunca tiveram contato com a pele negra”. Então, porra, isso daí, pra quem sai da Bahia, né? É um mundo estranho, completamente diferente, as pessoas... Por exemplo, no meu prédio eu comecei a morar, ninguém falava com a gente. Ninguém dava um bom dia, você parecia uma pessoa invisível porque éramos imigrantes. Eles só vieram dar [cumprimentar], falar com a gente, depois que eu engravidei e tive filho, que aí eles viraram e falaram “agora vocês são uma família”; aí as pessoas começaram a falar com a gente. Ninguém falava, eu entrava no prédio e saía, ninguém olhava pra minha cara, ninguém. Me ignorava. Só tinha uma família que era do sul da Itália [não por acaso, também migrantes indo morar em Milão], que eram meus vizinhos, que dava boa tarde, bom dia. Eram as únicas pessoas do prédio que cumprimentavam a gente. Então, véi, você se sente o quê? Você se sente uma merda. Você se sente porra nenhuma, você é nada, entendeu? Então, eu acho que isso tem muito a ver de ter acelerado o processo, talvez que viesse anos depois, com a idade. Como o médico lá falou: “nessa idade aqui não é normal, nós não temos esses casos”. Então, eu acho que isso acelerou esse processo, que talvez viesse desencadear anos depois, porque depois de um ano que estava lá, eu comecei com as dores.

É atípico o desenvolvimento da artrite em pacientes que não estejam em idade avançada, mas de forma alguma beira o impossível, também Laís desenvolveu a artrite bastante jovem, como Tulipa, aos 27 anos; mas a gravidade da sintomatologia que esta última apresentava era um tanto incomum no desenvolvimento precoce desta enfermidade. Além de um mês internada, foi quase um ano numa condição absolutamente crítica:

Eu não conseguia abrir uma garrafa plástica, eu não conseguia, na crise aguda, eu não conseguia me levantar, alguém tinha que me segurar, porque não tinha força nas pernas. Então, eu tinha 27 anos, você ficar assim com 27 anos, e o médico ainda falar pra você que se você não se cuidasse, com 50 você estaria na cadeira de rodas, então, eu fiquei muito abalada.

Nota-se a partir da história clínica e de vida de Tulipa como nossa dualidade entre feridas da alma e doença orgânica, entre fibromialgia e artrite

reumatoide, não é assim tão rígida. Constata-se, mesmo referindo-se a uma doença que possui um substrato orgânico em sua etiologia, como o aspecto patológico não se dissociou nem de uma dimensão social – a questão de ser migrante, o racismo, a dificuldade de se estruturar economicamente – nem de uma dimensão psíquica, quero dizer, como estes “fatores sociais” foram vividos e “internalizados” na construção de dado sujeito, Tulipa.

E, de fato, é impossível dissociar a afecção que lhe acometeu do lugar onde fincou sua existência. O vivido na Itália fez perecer seu desejo de ser, instalou-se na depressão, depois da queda, das dores, o coice, a profunda tristeza. “Aí eu entendi que eu tinha que vim (*sic*) embora, senão eu ia cair na depressão mesmo. Falei ‘não, eu vou embora’”. Nem o trabalho lhe agradara e, além disso, “tinha que me privar das coisas e tal, e aí eu resolvi vim (*sic*) embora. Daquele dia que eu fui no médico e ele me passou os remédios [para depressão], eu falei ‘não, eu tenho que ir embora, tenho que ir embora, porque, senão, o bicho vai pegar’”.

Talvez a perspectiva de voltar para ter uma melhora no quadro clínico já pudesse ter sido vislumbrada⁷⁸ por Tulipa quando o médico que então lhe acompanhava para o tratamento da artrite sinalizou que, a despeito de toda particularidade de sua paciente, aquilo se transformou numa espécie de condição médica provável em migrantes com o quadro de artrite reumatoide. “Ele [o médico] falou que iria ligar para um amigo dele em São Paulo porque já era o terceiro caso de brasileira lá, nessa idade, jovem, com esse problema”. Por isso que dissemos, inclusive, que as considerações feitas a partir de sua história transcendem seu caso específico e dizem respeito a uma dada condição de ser no mundo, esta é a razão do “a gente” comentado na nota 77, página 263.

⁷⁸ No entanto, nunca foi dito para Tulipa que ela devesse voltar ao Brasil, este conselho é dado por outro médico quando a depressão eclode. “O último médico que eu fui, que era clínico, que eu pedi uns remédios pra depressão e tal, aí ele falou que era uma doença imuno (*sic*), que tinha muito a ver com o psicológico, então ele disse ‘volte, volte, porque vai melhorar muito a sua doença [...], você vai ver que você vai melhorar, assim, 80% do que você é hoje, do que você se queixa. Você vai ter uma melhora’”. Mesmo quando questionou para os médicos que tratavam a artrite se uma volta ao Brasil poderia melhorar sua condição por causa da temperatura amena, os médicos lhe respondiam taxativamente que, pelo menos quanto à condição climática, voltar ou não, não teria impacto em suas dores.

Queremos debater o apelo dos lugares na medida pela qual, se nossa hipótese é correta, o lugar promove um reenlace do sujeito para com o mundo; cumprindo este pré-requisito, reascende no sujeito o desejo de ser, para ser do mundo. E é tal reconexão ôntica de um primado ontológico – ser-no-mundo – que baliza qualquer efeito “terapêutico” na construção dos lugares. Não um esquecimento, não uma distração, mas uma nova maneira de ser (no mundo).

Creio ser irrevogável e para além de qualquer suspeita a relação da doença em Tulipa com sua longa estadia no berço católico. O que acontece quando, então, ela retorna ao Brasil? Se a doença apresentou um laço indelével com um novo lugar de existência (sem lugaridade, ao menos para a entrevistada), um retorno ao seu lugar – ao Brasil, à Bahia, para Salvador – adquire alguma primazia?

“Quando eu cheguei aqui eu estava doente” – curioso é notar que, a despeito da artrite se afigurar como uma doença sem cura, Tulipa utiliza o verbo no passado, parece não estar mais doente – “não tava no auge da crise, mas eu não tava conseguindo nem trabalhar”. Na época em que chegou ao solo brasileiro ficar em pé lhe doía muito. “Teve até uma proposta de trabalho, mas eu não estava aceitando nada porque não tinha condições de trabalhar, tava me doendo bastante”.

Apesar dessa condição incapacitante, passou um ano sem tratamento, já cansada das tentativas alopáticas sem tanto sucesso efetivo. Sem saída, começou a fazer tratamento no Hospital das Clínicas, Hospital ligado à Universidade Federal da Bahia. Retorna, neste momento, com os “aqueles velhos remédios tradicionais [...], metotrexato e cloroquina⁷⁹”, medicações as quais ela também tomou por seis anos na Itália. Consegue algum grau de estabilização e, como ocorrido na Itália, abandona uma vez mais os medicamentos. Se uma agudização ou pelo menos uma não-melhora ao longo do tempo com o tratamento convencional via medicamentosa a fez abandonar por duas vezes a prescrição médica, a “reação corporal” foi bastante diferente

⁷⁹ Não posso deixar de pontuar que algumas entrevistadas relataram a dificuldade para encontrar esse medicamento depois que o presidente de nosso país, de maneira lastimável, recomendou o uso de cloroquina para o tratamento da COVID-19. Dentre os variados problemas no modo de condução da questão pandêmica no Brasil, a queixa dos pacientes com artrite é também um efeito colateral de uma política pública de saúde completamente ineficaz ou mesmo deletéria.

comparando a primeira com a segunda vez. Mesmo tendo a necessidade de racionalizar diversas práticas diárias que, para outros, são banais, Tulipa crava: “hoje [estou] bem melhor... bem melhor, eu faço quase tudo, né? Quase tudo”. A melhora de seu quadro clínico se dá, segundo afirma, “de quatro anos pra cá”, “coincide” – em aspas porque não se trata exatamente de uma coincidência, algo fortuito, mas de uma relação de ser – com seu retorno ao Brasil. Hoje ela se encontra, em sua opinião, “quase, quase, curada” e isso sem recorrer a “remédio nenhum, faço só a cura natural com raiz de cúrcuma”. Compara seu quadro com o que vivera na Itália e, mesmo sem a medicação, se encontra em melhores condições físicas do que na época em que se encontrava em exílio com o auxílio do remédio. Termina pontuando que “hoje, eu estou assim, como se eu estivesse tomando remédio, como se eu estivesse fazendo a cura”. Que possível remédio seria este ao qual ela faz uma interessante alusão?

Trata-se, assim interpreto, de sua relação de ser-no-mundo, mais exatamente, ser no mundo.

Em nossa escrita nos valem da terminologia heideggeriana subscrevendo sua expressão “ser-no-mundo” e, outras vezes, apresentamos o termo sem a conjunção. Quando apresentamo-la enquanto “ser-no-mundo” estávamos a nos referir à prerrogativa ontológica de que, para ser, o sujeito humano já se referiu a um mundo que emerge, inclusive, enquanto constituição de possibilidade de seu próprio ser; quando apresentamos sem a junção via hífens, estamos nos referindo à dimensão empírica de tal prerrogativa, não a dimensão formal de ser (no-mundo), mas a dimensão carnal de ser, de estar atado ao mundo num mundo que é particularizado no e através dos diferentes lugares pelos quais habitamos a terra. Tal perspectiva advém de uma inspiração schutiana ao discurso apresentado nesta tese a partir da necessidade de avançarmos no bojo da própria filosofia heideggeriana. Como discutido no Capítulo III, saímos da cumplicidade entre ser e espaço (genericamente, “mundo”) para tratar da cumplicidade poética entre sujeito e lugar.

Por isso que preferimos, em relação ao caso comentado de Tulipa, dizer que o suposto remédio foi sua relação de ser no mundo e não ser-no-mundo.

Seu “remédio” não foi um “mundo” genérico, foi um mundo preciso, particularizado, um mundo lugarizado, poderíamos afirmar.

Podemos até dizer, sem forçar os termos e a situação, que, na Itália, Tulipa estava privada de “mundo” e foi este o gatilho de sua enfermidade. “Não fazer parte daquilo”, sentir que aquele lugar “não é o seu, não é a sua casa”, sentir-se “um excluído” precisam o sentimento da experiência de ausência de mundo.

Ontologicamente, no entanto, é inegável que o primado da pre-sença se mantinha irrevogável. Enquanto vivermos, seja na decadência, na propriedade de ser, na melancolia e depressão ou na cotidianidade da dor, a condição de ser-no-mundo e de ter mundo, portanto, é indelével. A privação de mundo a que me refiro, apresentada por Tulipa na Itália, era antes a ausência de abertura à tecitura do mundo, para falar como Ingold (2015). Somos fazendo-se e transformando-se à medida que mantemos relações com o mundo; mas o contato com o mundo é mediado pelos lugares e se tal lugar ao qual vinculamos nossa existência beira o nada, a quase absoluta falta de lugaridade, “mundo” aqui rui. Se despedaça, nulifica-se. Alijado do mundo, estamos também afastados da possibilidade de poder ser, pois nos falta a abertura, o porvir; de certa forma, foi o que Laís também anteviu ao situar sua dor pelo isolamento do mundo e, para Tulipa, foi precisamente ao perceber este processo que ela abandona a Itália. Beirando o não-ser, precisava de uma nova relação de ser no mundo, precisava de lugares outros para ser no mundo e estar livre para as suas possibilidades mais próprias. Da angústia, viu que sua liberdade não encontraria vazão senão num lugar específico, acarretando o seu retorno – para o Brasil, para a Bahia, em Salvador. Seguindo a trilha de Heidegger (2012) de que o lugar nos dá o espaço, é o lugar que nos dá mundo. Em sua terra natal, Tulipa estava uma vez mais abraçada ao mundo.

Não há como imputar em Tulipa qualquer justificativa para a melhora em seu quadro clínico que passe por uma distração, por um simples esquecimento momentâneo da dor ou por qualquer lógica fisiológica-cerebral. A não ser que possamos considerar que ela está há quatro anos distraída, desfocada dos sintomas por estar no Brasil e, somente por isso, não sente dor.

Esse raciocínio, obviamente, é absurdo.

A sua melhora se efetiva a partir de uma relação de ser edificada com seu lugar. E se se quer afirmar que a sua melhora orbita em torno do “prazer”, do “sentir-se bem”, da “felicidade”, tem que se perguntar: porque lhe é permitida, para Tulipa, agora e somente agora, tal prazer, o sentir-se bem e a felicidade? Impossível dissociar estas problemáticas do apelo do lugar.

Vimos no Capítulo VI como a absolutização da dor, tomando todo o corpo, é uma espécie de exigência do ser e do próprio corpo, afinal a pre-sença é ser-corpo. Tal absolutização é a significação existencial do sem sentido do mundo, da ausência de mundo. O caso de Tulipa é o melhor exemplo da incidência da ruptura do ser-no-mundo (ou, para sermos mais assertivos, do ser no mundo) sobre o ser e de como o corpo, primado de sustentação da vida, reluz – na esteira de sua significação existencial de ancorar o mundo – à nulificação de “mundo”. Não uma questão de causa e efeito, mas um elo comum de significação existencial.

Felizmente, Tulipa está novamente aberta ao mundo.

Iremos articular, a partir de seu caso, as dimensões trabalhadas ao longo deste capítulo: desejo, mundo e Sujeito. Deveremos caminhar também pela angústia, dada a abertura que propicia ao Sujeito para com o mundo e nos remete também ao desejo.

Vimos com Heidegger (2005) como a angústia destrona o mundo, rompe a familiaridade cotidiana com o mundo e este já não oferece mais nada ao ser. Mas há aqui possibilidade de positividade à pre-sença, pois a angústia remete o ser àquilo que angustia: para seu próprio poder-ser-no-mundo. É neste sentido que angústia e liberdade são amálgamas um do outro.

Na Itália, sem mundo, Tulipa estava mergulhada numa insidiosa angústia – algo que se pressente, a depressão, pode ser seu maior sinal. Sem mundo e esmagada pela dor, começa a lidar agora com a profunda amargura da depressão.

[...] eu acordava chorando, era uma tristeza muito grande que eu tinha, aí vamos contar também o lance da relação com Bira [o marido], que ali eu já não tava mais suportando, cheguei no meu limite, né, a perspectiva de nada; porque eu taria, ali, ia ficar sempre naquele trabalho que eu tava fazendo, não tinha perspectiva de melhora, então, foi assim: você se enterrar numa vida que você... é limitada, longe dos amigos, longe da família, a saúde debilitada, a

relação amorosa você já não tinha mais... então, uma série de fatores que estava me levando à tristeza, eu já acordava chorando.

Além da paridade entre angústia e liberdade, vimos também (a partir página 164) como porvir, temporalidade, angústia e morte se entrelaçam. Discutimos como a dor rui o porvir, congela o tempo e a liberdade se esvai num entranhamento do sujeito em seu corpo. Neste contexto insólito, nos sobriariam a angústia e a morte, que é o que parece restar para Tulipa... mas ambas, angústia e morte, anunciam a abertura ao mundo, se entreabrem a liberdade e o porvir, ou, ao menos, as suas possibilidades de retomada.

É precisamente isto que se anuncia em Tulipa, tais possibilidades de retomada a partir do vazio angustiante.

A condição cronicada da dor, a depressão e a angústia – esta última não só matizada pelo sofrimento, *mas também pelas possibilidades de ser, ou seja, de abertura ao mundo que, paradoxalmente, o próprio sofrimento fecunda* – impelem o Para-si a sua própria nadificação.

Tulipa empreende a decisão crucial que transforma radicalmente a si mesma: abandona a Europa.

Mostramos como, ao Para-si, está instalada uma falta constituidora de seu ser e como, para ser, o Para-si empreende a todo tempo a transformação do Em-si no Para-si, nadifica a si para ser.

A eterna falta de si do Para-si corresponde à falta do Para-si possível no desentranhamento do Em-si no Para-si. À revelia do marido e do filho mais velho (sua segunda filha tinha apenas cinco anos), crava sua volta; este aspecto familiar é, sobremaneira, relevante. Há muito tempo nossa entrevistada já queria ir embora – “a vontade [de ir embora] foi sempre [presente], eu só fiquei lá por causa de Bira [...] e depois veio o filho e a situação foi ficando muito mais difícil”, mas, além do marido, também era desejo do filho permanecer. Apenas com a absolutização da dor e o despedaço pelo desejo à vida com a depressão, apenas com a angústia tornando-se completamente ensurdecadora, Tulipa assevera sua volta, se impõe no seio familiar e convence esposo e cria a irem para o Brasil (curioso notar como a mudança do lar para o Brasil, se reverbera positivamente para Tulipa, em contraponto, dispara no filho toda uma série de questões psicológicas, como

ansiedade, depressão, dentre outras... é ele agora, à época, adolescente, quem “perde” o “mundo”).

Centrando-nos em Tulipa, ela anula a reificação de seu ser na angústia e na dor, se nadifica e se recria, pois, nesse ato (ato de, como ela diz, “se picar”; em bom baianês, ir-se embora). Tornou-se outra para si.

Vimos com a ajuda de Sartre como a possibilidade do Para-si atrela-se à certa presença do mundo, às possibilidades de presentificação de dado mundo.

O Para-si possível se desentranha em mundos específicos, é, pois, uma mudança de mundo encarnada num novo-antigo lugar – Salvador – que ancora as novas possibilidades de ser para Tulipa.

Atravessar a angústia é deparar-se com a liberdade; atravessar a angústia é reencontrar o desejo de ser. Como se faz notar, tal desejo também responde aos lugares da existência e atrelam-se, os lugares, visceralmente, a possibilidade do prazer buscada por médicos e por nossas entrevistadas. Mesmo caminhando numa direção contrária à nossa (ao reduzir a cessação da dor à distração e ao aspecto fisiológico por conta do prazer), Laís afirma que, no fim das contas, o movimento que ela busca não se trata de um simples escape; “não é só fuga” são as suas palavras. Não é só fuga, não é um mero escape – e ela bem o sabe ou pressente que fora, antes, por perder-se do mundo que a dor a tomou e também parece se aperceber que há algo mais, pois “não é só fuga”. Há um “resto”, há um alguém-além.

Por outro lado, “não é só fuga” é também uma fuga. E alcançamos esse “resto”, esse alguém-além interpretando no sentido oposto sua ideia de fuga: não é o fugir enquanto escape (do mundo, de si, da dor, da realidade – o sentido de se distrair) que está em cena ao atuar como professora, é apropriação do mundo; não é abster-se, fugir aqui é reencontrar o elo perdido entre o ser e o mundo, e o cumpre pela mediação do lugar: Feira de Santana, a UEFS (Universidade Estadual de Feira de Santana), a sala de aula. Pelo lugar, o clamor do desejo de ser. Nesta reedificação subjetiva de ser, neste abraço ao mundo – livrando-lhe da solidão, da ruptura, como afirma, com o mundo – o arrefecimento das dores.

As relações entre angústia, liberdade e o desejo de ser, bem como suas inextricalidades quanto ao lugar, são constatações empíricas elementares observadas a partir das histórias de vida de Laís e Tulipa; no capítulo anterior fornecemos uma elucidação teórica de como ocorre esse processo, a articulação entre mundo-lugar, Sujeito e desejo. A tentativa é fazer remontar agora o empírico ao teórico e o teórico ao empírico e, dada a maneira cristalina pela qual essas questões reverberam em Tulipa, nos detemos em seu caso.

Nela, o desejo se esvai com a entrada na depressão; sem mundo não há possibilidade para o desejo, seja os desejos particulares ou mesmo o desejo de ser. A ausência de mundo suprime a tiracolo a dimensão do desejo pela vida a ser vivida (fonte da articulação entre o desejo de ser e os desejos particulares, assim interpreto) e ambas (ausência de mundo e esvair do desejo) se constituem enquanto elementos fulcrais para compreensão do quadro clínico-existencial em nossa entrevistada.

Em Tulipa, pois, o ruir das relações de ser-no-mundo, de ter mundo, de sua abertura ao mundo, transcendem uma questão de libido recalcada para a eclosão da dor. A paralisação do corpo pela dor, esse pivô (o corpo) que fixa e nos dá mundo, é a significação existencial da ruptura, do corte ontológico para com o mundo. É neste sentido que se matiza uma intencionalidade da dor e, portanto, sem mundo, ou seja, neste alijamento da existência, não resta nada ao corpo senão perecer.

Sem mundo não há desejo e, com a nulificação do desejo, não há abertura ao mundo. Estar, pois, apartada da existência, é berço da dor, quero dizer, do sofrimento. Seja através de um quadro depressivo, seja através da cronificação de um quadro álgico, apartada da vida a ser vivida a existência quer apenas reiterar o doloroso da dor, o sofrimento enquanto aborto do ser no mundo.

Dissemos, também no capítulo anterior, que Sujeito e desejo são marcados por uma falta fundamental, mas que estas faltas são diferenciadas; enquanto ao Para-si falta o si-possível no horizonte do porvir, ou seja, é uma falta de si, o desejo corresponde a uma falta da alteridade. Há, no entanto, algo mais elementar que fundamenta ontologicamente o Sujeito e o desejo numa perspectiva unitária.

A falta instituinte do desejo de ser é diferente daquela dos desejos particulares. Não se trata, para o primeiro, da falta do objeto desejado, antes, a falta do desejo de ser corresponde à falta de si no horizonte do possível e já ilustramos como tal horizonte de si atrela-se a certo horizonte de mundo. Este é o alicerce da própria estrutura do Para-si e é exatamente por isso que se o desejo encontra-se suprimido, o ser se afigura como agência da morte.

Sem mundo e sem desejo, o sujeito vê o mundo à distância, marcado por um exílio ontológico. Como “não participa da Vida que deseja, parece não se considerar um ser vivo, e assim o desejo torna-se a experiência de uma espécie de morte na vida, um momento isolado de não-ser [...]” (BUTLER, 2012, p. 37; tradução nossa⁸⁰).

Recorrendo aos poetas, Butler (p. 37) concebe esta ruptura do mundo, do desejo e, por fim, da própria vida, como “o privilégio do meu direito à morte por congelamento...” (tradução nossa⁸¹). De acordo com Lacan (1995, p. 76), esta poderia ser uma definição precisa do ser assaltado por uma intensa algesia, pois a dor é um campo ao qual, “na ordem da existência, abre-se precisamente no limite em que não há possibilidade para o ser de mover-se”:

Alguma coisa não nos é anunciada em não sei qual apercepção dos poetas, com o mito de Dafne transformando-se em árvore sob a pressão de uma dor da qual não pode mais escapar? Não é verdade que ao ser vivo que não tem a possibilidade de mover-se nos sugere, até em sua forma, a presença do que se poderia chamar de uma dor petrificada? Naquilo que fazemos do reino da pedra, na medida em que não a deixamos mais rolar, que a erigimos, que dela fazemos alguma coisa imóvel, não existe na própria arquitetura algo como a presentificação da dor? (ibidem).

Congela-se, petrifica-se a existência. Isso aponta, uma vez mais, para a falta da falta de si no horizonte do possível e a correlata falta de “mundo”. A imobilidade do corpo incrustado na dor é o ancoradouro da supressão do ser no mundo dada a ausência de mundo; lembremos que Solomon (2014) ao abordar a relação entre a depressão e a ausência de mundo incorre na dor e na imobilidade para expor o alijamento depressivo para com a existência. Ser

⁸⁰ “Because this hapless agency does not participate in the Life that he desires, he seems not to consider himself a living being, and so desire becomes the experience of a kind of death in life, an isolated moment of non-being” (BUTLER, 2012, p. 37).

⁸¹ “What Emily Dickinson's speaker refers to as “my Right of Frost-Death's privilege” (BUTLER, 2012, p. 37).

pedra imóvel é também apagar o tempo, ao menos a temporalidade originária da qual fala Heidegger e o que nos sobra é, então, a mera sucessão de agoras. O tempo passa e, pedra, não seguimos com ele, não o retomamos, apenas o vemos passar instante após instante.

Nestas condições, ainda em vida, este ser se torna agência da morte⁸²; a certa constância quanto ao suicídio (pelo menos enquanto pensamento) – “se eu não tivesse tido esse tratamento eu não ia conseguir viver, acho que ia chegar uma hora que, sei lá... (Vilma) – a insidiosa depressão – “você entra no primeiro momento em desespero, depois depressão” (Verônica) – bem como a própria ruptura para com o mundo indicam tal nefasto agenciamento.

A negatividade do Sujeito se encontra nulificada, pois o desejo, elo que interliga sujeito e mundo e dá vazão à negatividade do ser, se encontra também aos frangalhos.

Precisamente, o poder negativo em Tulipa perecia na exata medida em que seu desejo de ser se encontrava abortado. Abortado porque o seu mundo caiu. Sem mundo seu desejo ruiu, sem desejo estancou-se de uma vez por todas – ao menos enquanto morasse na Itália – sua abertura ao mundo e, conseqüentemente, as possibilidades de ser. Com a falta do Para-si anulada, vimos na análise da depressão, a única possibilidade do ser é uma ensurdecadora angústia.

A melhora de Tulipa na Bahia, na terra de São Salvador, é correlata de um reenlace do sujeito com o mundo através do lugar, que, propriamente, presentifica mundo. Mas isto é ainda incompleto. Entre o Sujeito e a abertura ao mundo se encontra o desejo de ser, a sensível diminuição das dores corporais responde ao desejo de ser.

Em Salvador Tulipa engatilha toda uma série de atividades sociais que havia perdido na Itália:

aí eu passei, de novo, a fazer o que eu gosto, que é militar, a trabalhar com arte em paralelo ao trabalho de subsistência pra eu poder sobreviver, mas eu voltei a fazer coisas que eu não tava fazendo lá. E aí eu acho que a arte ela foi fundamental: se hoje eu sinto menos dor, se eu sinto menos dores, isso se deve ao fato d'eu

⁸² “Instead of a dead being, it becomes an agency of death” (BUTLER, 2012, p. 37).

estar aqui com os amigos fazendo o que eu gosto e tá fazendo arte [...]; eu voltei aqui a fazer teatro, tocar [...].

Tudo isso envolve a dimensão dos desejos particulares e os mesmos nada mais são que a concretude do desejo de ser. E este desejo é reascendido no Sujeito a partir de sua abertura ao mundo num mundo particularizado, no caso de Tulipa, Salvador, a Bahia, o Brasil.

O lugar aqui não é um simples cenário, uma simples forma que poderia ser apartada das coisas, relações e intencionalidades que se desenvolvem nele. O espaço não é contingente, sentir menos dores porque está fazendo o que se gosta com os amigos não responde somente a tais atividades em si. Quero dizer que essas possibilidades de abertura ao mundo percorridas por Tulipa não se apartam do lugar que matiza a possibilidade de ocorrência das atividades por ela citadas. Se sente menos dores, é porque sua abertura ao mundo sustentada pelo desejo foi restaurada; os atos e atividades comentados pela entrevistada compõem o aspecto empírico de sua abertura ao mundo e do desejo de ser. Ambos, abertura e desejo, estão encarnados e só ganhavam vazão pelo lugar.

Tulipa foi a única mulher que entrevistei duas vezes; como foi o seu caso o mais explorado, senti a necessidade de uma nova conversa para aprofundar determinados temas aos quais, na época da primeira entrevista, não tinha entrado diretamente no corpo da investigação; me refiro ao desejo.

Esta foi a única parte da entrevista em que terminei direcionando decisivamente os termos, o vocabulário, o significado daquilo que talvez ficasse oculto, que não fosse tematizado pela entrevistada. Perguntei, pois, diretamente acerca do desejo (como estava a dimensão do desejo na Itália e o que acontece quando ela retorna após inquirir o que ela entende por desejo), questão que, quando apareceu nas entrevistas com as outras mulheres, era matizada por uma falta de vontade, ímpeto, disposição ou mesmo por uma insinuante fadiga que abortaria a possibilidade de querer ou poder fazer determinadas coisas – “não tinha ânimo pra fazer nada e foi nesse ciclo, nesse ciclo” (Aline). E esse não fazer nada vinha das dores? “Das dores, falta de ânimo, de não aguentar” (ibidem).

Falar que não há ânimo para nada é, justamente, evocar a dimensão do desejo e, devemos frisar, não se trata de uma questão de força de vontade como se aqueles que se retraem fossem de “espírito fraco”, de que basta apenas um querer. Antes, só pode haver força de vontade onde há uma abertura calcada e impulsionada pelo desejo de ser. Por isso que determinadas doenças, como a depressão, são tão graves. Não é a falta de vontade que está em pauta, trata-se de algo muito mais fundamental.

Pois bem, nas entrevistas, incluindo a primeira com Tulipa, não citei o termo “desejo” e ele tampouco foi explorado ou sequer mencionado nas conversas com as fibromiálgicas e com aquelas que apresentaram o quadro da artrite reumatoide.

“O que é o desejo...?” inicia Tulipa procurando as palavras e conclui belamente que “o desejo está muito ligado à felicidade; para mim, o desejo é o desejar algo que me faça feliz, tem muito a ver com isso”.

A última citação da entrevistada constante na transição entre as páginas 274-275, quando articula as atividades que voltou a fazer no Brasil, foi resposta à pergunta “essa coisa chamada desejo que você qualificou como atrelada à felicidade se reascendeu no seu retorno ao Brasil?”, desejo que, segundo a entrevistada (na definição dela mesma e segundo ela mesma), havia há muito perdido.

“Pô, mudou completamente” é o início de sua resposta antes de listar o que entendemos como componentes de seus desejos particulares (as atividades que voltou a fazer). Mudou completamente a sua capacidade ou vontade de desejar algo que a faça feliz. Mudou porque ela fincou uma nova maneira de ser no mundo e o desejo de ser, vimos com Sartre, é um desejo de ser do mundo, um desejo pelo mundo. E essa abertura ao mundo se mediatiza e se concretiza pelos lugares: um dos aspectos de seu apelo.

Durante minha jornada acadêmica, histórias de vida dos agentes os quais estudei sempre foram importantes para as pesquisas por mim desenvolvidas. No entanto, apenas no meu doutoramento empreendi uma imersão tão profunda e pelos meandros de temas tão delicados na biografia dos entrevistados. Isso acarretou em todo um cuidado na escrita.

No Capítulo VI vimos que alcançar essas questões mais sensíveis vieram, não por acaso, das pessoas com as quais eu já tinha uma relação prévia, o que aconteceu também com Tulipa. Por nos conhecermos há bastante tempo, fazermos algumas atividades juntos, se tratando ainda de uma forte e antiga amizade de minha mãe, preferi mostrar o escrito para Tulipa ao término de nossa segunda entrevista. Não estava tão preocupado com a interpretação que ela poderia fazer das hipóteses construídas a partir de seu caso (no sentido de discordar frontalmente do que argumentei e pôr em xeque a ideia defendida nesta tese), mas estava receoso de não ter sido exatamente fiel à sua história, ao que pedi para que a entrevistada pudesse ler os aspectos concernentes a si para saber se eu havia retratado bem o seu relato.

Foi isso que pedi para que ela tivesse em mente em sua leitura; “está bastante correta, não tem nem mais nem menos”. Ela foi além e preferiu também fornecer uma consideração daquilo que havia lido, não mais para asseverar se eu havia sido tendencioso na descrição de seu caso, se havia deixado passar algo, mas trouxe uma elaboração a partir das reflexões que empreendi:

Essa coisa do desejo que você coloca aí, eu noto que quando você tá nesse mundo aí que você acha que não pertence, que você não tem significado nenhum pras pessoas, que tanto faz como tanto fez se você tivesse lá, isso faz com que você vá perdendo aos poucos esse desejo. A vida que eu levava lá, eu não desejava muita coisa, porque pra mim não tinha significado. O desejo tem um significado justamente quando você coloca... quando você acha que você pertence, que as pessoas te reconhecem, que você tem um significado pras pessoas, que você pode atuar naquela sociedade. Quando você perde isso, você vai perdendo desejo, vai perdendo desejo e aí pode ser que, ao atingir a depressão, seja aquele ponto: “o que é que você deseja?”. Você não tem muita coisa pra desejar ali, o que você tinha de conhecer você já conheceu, o próprio mundo, ali, nem eu tinha significado e nem eles tinham significado pra mim. Então é como se você tivesse começado a viver ali, mas um pouco a vegetar no momento em que você não tem desejo. O que você tinha que descobrir naquele lugar você já descobriu, *as dores que tinha de sentir, já sentiu*, e daí acabou tudo, o desejo, não tem nada. Aí quando eu volto que eu acordava os dias chorando é porque, tipo, como você acorda sem perspectiva de nada, você já perde, você já vai perdendo o desejo das coisas. [Foi] Eu lendo o texto agora e fazendo esse paralelo (Tulipa; grifo nosso)

Suas palavras asseveram todo o corpo teórico discorrido para a compreensão da relação entre desejo e mundo, do desejo como possibilidade de abertura ao mundo. E também ela reconhece que seu desejo de ser não seria resgatado senão em seu lugar, em sua terra natal.

A título de síntese, iremos sinalizar o apelo dos lugares para quem padece com as dores crônicas em dois pontos, como anunciamos no início deste capítulo. Como se trata de uma recapitulação, seremos breves e não se trata de algo essencialmente novo; o primeiro é a partir de uma perspectiva existencialista, o segundo a partir do prisma psicanalítico.

Ao final argumentamos que os vieses apresentados não são, de forma alguma, estanques. Aqui há de fato algo inédito em nossa construção teórica.

1. O apelo do lugar do ponto de vista existencial: o lugar presentifica, encarna o mundo. Neste sentido, o lugar nos dá mundo; o apelo do lugar se constitui na medida em que através das relações sociais, interpessoais, afetivas, o sujeito então apartado da existência, do mundo, recupera sua relação de ser no mundo por e através dos lugares;
2. O apelo do lugar do ponto de vista psicanalítico: a doença consome toda a energia psíquica do indivíduo, a libido está centrada no corpo; os lugares, na medida em que ancoram uma reabertura ao mundo transpõem a carga libidinal restrita ao Ego novamente para o mundo externo. Esse fator se torna ainda mais primordial em determinadas neuroses quando é a libido não extravasada que encontra sua paradoxal satisfação no corpo, pois, exatamente, os lugares podem ser o alvo desta libido então voltada única e exclusivamente ao Ego. Os lugares representariam a possibilidade de fruição para dada quota da libido.

Os pontos de vista se entrelaçam, pois a presentificação de mundo, a abertura ao mundo propiciada pelo lugar (o ponto de vista existencial), permite que a dinâmica pulsional do indivíduo possa se voltar, uma vez mais, para o mundo externo (o ponto de vista psicanalítico).

Esperamos ter demonstrado com suficiente clareza a estrutura fundamental de nossa tese, o apelo dos lugares ao se constituírem enquanto um reenlace da relação do Sujeito com o mundo.

O caso de Tulipa é o mais emblemático para os nossos propósitos pois nos mostra como uma condicionante geográfica elementar, a condição de ser migrante, de ser-sem-lugar, acarreta na consolidação de sua enfermidade e sua recuperação está atrelada decisivamente ao apelo dos lugares.

A possibilidade de ser entreaberta pelo lugar inspirando o desejo de ser, que é um desejo pela vida a ser vivida neste nosso mundo, mostra justamente como o espaço incide no eu, ou, mais especificamente, como os lugares da existência inundam nossa subjetividade e nos tornamos outro neste processo. E, mais uma vez, a análise da história de vida de Tulipa anuncia essa relação entre ser e espaço, entre sujeito e lugar – nos dois pêndulos, no processo de adoecimento e de cura (relativa) –, desvela como nosso modo de relacionamento com a terra responde aos lugares vividos, como a geograficidade – ela própria uma maneira de ser e de estar aberto ao mundo – perpassa por tais lugares e se coaduna enquanto elemento fulcral à constituição do sujeito.

Pensando para além de Tulipa, a ausência de mundo em outras entrevistadas, ou mesmo para mim, não é tão evidente. Ainda assim, não deixa de estar presente e, por vezes, não deixa de ser tematizada como cerne da dor (o caso da Laís, por exemplo).

Quando Merleau-Ponty afirma que a afonia representa a recusa da coexistência, sintetizando mesmo uma ruptura com a vida, trata-se também de uma nulificação do mundo. A interpretação freudiana da neurose (de onde a problemática da dor pode nascer) como um repúdio à realidade é uma defesa contra a própria relação do ser no mundo quando o “mundo” aparece então como um perigo para o Ego. Se a defesa neurótica apela aos sintomas, é para se afastar da realidade, pois, do mundo. É a significação existencial da dor, “o sintoma, uma tela, o corpo, o melhor caminho para dar a entender uma ausência que corrói a relação do ser com o mundo” (BRETON, 2013, p. 48). E vimos como a essência da dor – o sofrimento – é amalgamada pelo seu originário, quero dizer, pela própria supressão do ser no mundo.

Aqui também os lugares desvelam seu apelo e recorro a um relato pessoal para elucidar este ponto.

Comentei em outro momento que estive durante seis meses, quase exclusivamente, recluso ao lar. Melhorei parcialmente, comecei a reviver. A possibilidade de viver o mundo não veio tão-somente a partir de uma melhora física, frisamos, mas atrelou-se concomitantemente às novas percepções dos lugares que passei a habitar e, em paralelo, da própria vida em si. Daquilo que, pelos lugares, recuperei: o desejo, os laços sociais, a possibilidade de ser para além da dor. Similarmente, a sala de aula significa/engatilha um reencontro com o mundo para Laís, a livra da exclusão, da ausência de mundo. Se mundo é inarredável e indelével (mesmo quando deles nos excluímos), o lugar é o espaço da liberdade, crava, pois, nossa abertura ao mundo, ao outro e de si a si. Laís conjectura que, hoje, depois de seu doutorado, que suga suas forças e lhe desloca do mundo, poderá se recuperar. Isso não advirá por qualquer coisa que passe perto de uma questão fisiológica, mas pelo restaurar de seu desejo de ser e, neste processo, habitar os lugares se mostra e já se mostrou, para ela, fundamental.

Quanto a mim, depois do fundo do poço, durante algum tempo, entre dois e quatro meses, experimentei uma melhora inimaginável com a hipnose. Mas nem tudo foram flores. Piorei. Piorei muito. Fisicamente cheguei a sentir tanta dor quanto no período em que minha vida se resumia à casa onde passei aqueles seis meses praticamente acamado. Porém, nunca mais me encontrei – apesar dessas dores – na condição em que estive. O que mudou? Porque as dores, hoje, são muito similares às do passado, por vezes, até mais fortes. Ainda assim, surpreendentemente, jogo bola, caminho uma hora por dia etc. Algo mudou em mim, sem dúvida, e o apelo dos lugares entre os quais vale a pena viver foi fundamental nesse meu novo cenário clínico e existencial. Através deles reascendeu-me o desejo de ser, a possibilidade de felicidade. Não consigo encontrar outra explicação para, hoje, não estar acamado, para conseguir falar⁸³, dar aula, seguir vivendo... ser no mundo.

⁸³ Passei cerca de dois meses mal conseguindo falar por conta de problemas na articulação da face. Com a hipnose, a melhora foi abrupta, mas somente temporária. A condição física da face costuma variar, mas nunca mais sem dor; porém, mesmo quando a dor beira o que seria o insustentável, o que me fez outrora emudecer, não me atinge da mesma maneira. Às vezes

Mas não temos a ilusão de que o apelo do lugar neste reenlace sujeito-mundo irá sanar todas as feridas de tal ou qual pessoa, como se nada mais se prescindisse para uma recuperação. Além de um novo mundo se abrir no lugar para Tulipa, a separação do marido foi fundamental em sua melhora, tanto fisicamente como na dimensão do desejo de ser, fato anunciado pela própria entrevistada. Diversas outras relações também entram em cena, seja num direcionamento à cura ou uma decaída, a abertura ao mundo propiciada pelo lugar não é tudo (certamente Laís terá que encarar a sua “história” e eu a minha); mesmo Tulipa, reconectada ao mundo, disposta a ser e a consequente recuperação de sua saúde, nem por isso livrou-se de pronto e de vez das suas dores.... lembrando que, para a artrite, não se apresenta uma cura cabal.

Para os fibromiálgicos, indivíduos entre os quais a enfermidade apresenta um laço primal com as dinâmicas psíquicas inconscientes, tampouco uma reabertura ao mundo propiciada pelo lugar irá arrefecer todas as dores, como mencionado anteriormente. Mas isso não anula seu apelo.

Tomando o meu caso, o que começou com um golzinho enquanto cerne de um vínculo social e afetivo, de me aportar um mundo que não a casa, abriu-me novas possibilidades de ser, de ser no mundo. Algum desejo ainda se sustenta e, assim, sustenta o corpo aberto ao mundo. Somente assim posso explicar para mim mesmo como, hoje, tenho a capacidade física de realizar as dinâmicas de minha vida social, de não sucumbir, de querer ser e poder-ser no mundo. O lugar me abriu a possibilidade do mundo, como, de maneira ainda mais decisiva, para Tulipa.

Em nossa introdução pontuamos algumas nuances pelas quais a relação dos sujeitos em sua percepção e experiência do espaço deveriam ser sensíveis: o espaço é percebido como um inimigo do qual devemos fugir ou ser enfrentado, talvez se apresente pela indiferença particular da depressão ou quem sabe ainda como um escape do sofrimento cotidiano?

Estas três possibilidades se fazem presentes e não se pode apontar, a *priori*, qual delas prevalecerá. Seu condicionante diz respeito à história de vida

tenho dificuldade para compreender como conseguia dar aulas na Universidade Federal da Bahia, onde atuei como professor substituto.

de cada indivíduo particular. Tulipa, por exemplo, perpassa por essas três possibilidades.

Na Itália, fuga e luta se atrelaram no que diz respeito ao espaço. Retirante, havia a necessidade de desbravar esse novo mundo, mas, em última instância, prevaleceu a fuga, o retraimento, o anular daquele mundo sem sentido cujas assombrosas dores eram a significação e a concretude de tal fuga, de tal nulificação de mundo.

Neste contexto de ausência de mundo, o espaço era visto não somente com a indiferença particular da depressão. Sem significação, vazio, indiferente, o espaço também assumia as cores de uma topofobia, ou seja, de repulsa e rancor.

Já no Brasil, enquanto as dores persistem, o espaço é percebido de maneira dual: é onde não se deve estar – salvo a casa – dadas as limitações físicas, mas, ao mesmo tempo, é também onde reside a possibilidade do encontro, de se fazer existente, de reconstruir os laços sociais perdidos quando de sua partida. O espaço é então uma válvula de escape e, se não o é mais para Tulipa, foi desta maneira – escapismo, distração – que os lugares foram sistematicamente vislumbrados por nossas entrevistadas, mesmo dentre aquelas nas quais, em sua recuperação (ainda que modesta, se comparada com Tulipa), parece haver um algo mais, uma relação de ser ao mundo, como em Laís e Maria.

Para Tulipa, o espaço foi um escape apenas num primeiro momento. O que é passageiro se tornou perene, o mundo não era mais avesso ao ser. O que era escape se coaduna numa nova maneira de ser, na possibilidade fática de estar aberto ao mundo, de ser no mundo calcado pelo desejo de ser reascendido pelo apelo do lugar.

Quanto às dualidades evocadas, frisamos a todo instante a fibromialgia e a artrite reumatoide e pouco demos vazão às questões econômicas. Isso se deu pela pouca influência da condição econômico-social nos temas levantados: angústia, desejo, relação de ser no mundo, a possibilidade de abertura ao mundo cunhada a partir da experiência do lugar etc. Não que o fator renda não possa incidir nestes pontos, mas não se constituiu enquanto decisivo, central, na experiência do ser-no-mundo do corpo dolorido.

Do ponto de vista ontológico, a discussão acerca das finanças de nossos entrevistados era dispensável, daí sua ausência, num primeiro momento, quando discutimos sobre os temas supracitados no parágrafo anterior.

Empiricamente, no entanto, a condição social e econômica poderia se insinuar. Por exemplo, a angústia que atravessou o ser de Tulipa era também marcada pela dificuldade financeira, seja no momento de consolidação da vida na Itália antes da dor e, mais ainda, posteriormente, pois a separação conjugal só esteve estancada, segundo a entrevistada, porque seria, em decorrência de sua enfermidade, impossível manter-se sozinha. Estava presa ao marido e nota-se como a absoluta vivência na dor tende a criar em nós dependência e submissão em relação ao Outro (Franca [2016] relata que, do universo de suas entrevistadas com dores crônicas, 81% apresentava uma alta dependência nas relações intersociais no âmbito familiar, intimamente associada à baixa estima e submissão).

Portanto, não queremos dizer que a posição e a condição na estrutura social sejam desimportantes, mas partindo da cisão entre atendimento público e aqueles que têm o poder financeiro de recorrer aos hospitais privados e planos de saúde não se notou, pelos temas nos quais navegamos, uma profunda diferenciação que nos impusesse uma nuance em nossa análise como fizemos em relação às enfermidades.

Uma de nossas entrevistadas, Chica, pôde procurar tratamento em São Paulo; recentemente viajou para África do Sul a passeio, possibilidades inimagináveis para boa parte das mulheres com quem conversei. É neste sentido que a condição econômica não é desimportante, mas, no entanto, o poder financeiro de Chica não a diferencia quanto à interioridade de si presa ao corpo, na angústia sentida (a ponto de, bastante religiosa, brigar com Deus), no anular do desejo, na restrição de sua vida social. Ir para o safari na África do Sul não desfigura o quadro geral de sua existência. Maria, quase que raramente (cinco oportunidades em uma vida inteira), vai visitar a mãe e parte da família em Paranmirim, no interior da Bahia.

A situação clínica e existencial das duas é muito próxima uma da outra (apesar de Maria, igualmente religiosa, ainda não ter se enfurecido com Deus pela sua situação), diferentemente do que a distância entre Pretória e

Paranamirim, bem como entre tudo o que as suas respectivas classes sociais poderia indicar... ainda que Maria precise passar horas no SUS para conseguir atendimento psiquiátrico e fisioterápico, enquanto Chica pode se tratar onde quiser no Brasil, na hora que quiser.

E não que isso não possa ou mereça ser investigado; este é, inclusive, um dos eixos de análise (a questão política do serviço de saúde) do único livro de Geografia encontrado sobre o tema das dores crônicas (MOSS; DYCK, 2003). Nossa preocupação, enveredada pelos auspícios da Geografia Humanista, nos direcionaram para outra trilha. Apenas isso.

Talvez, se tivéssemos um pouco mais de tempo para encontrar indivíduos em condição econômica em verdadeira vulnerabilidade, alguma diferença – e isto é tão-somente uma possibilidade – pudesse ser mais perceptível. Iniciamos uma procura por pacientes com este perfil no Hospital das Clínicas, mas conseguimos apenas uma entrevista e, ainda assim, não se tratava de uma paciente que lutasse contra a pobreza. Enfrentamos algumas recusas em conceder-nos entrevistas e a pandemia suprimiu de vez a possibilidade de um aprofundamento na questão econômica.

No final deste capítulo abordamos algumas questões que não foram trabalhadas ou suficientemente exploradas; começamos, em verdade, por um eixo que já foi deveras perseguido por nós, porém, dado o ponto de onde partimos e onde chegamos, uma complementação na análise deve ser empreendida; se trata da dualidade entre artrite reumatoide e fibromialgia.

No Capítulo VII, quando o mote foi o desejo, reiteramos as razões de nossa hipótese ter como “grupo” privilegiado os fibromiálgicos e mostramos, na discussão atual, como o apelo do lugar foi muito mais aguçado numa paciente com artrite reumatoide.

Não acredito que isso contradiga a nossa ideia do apelo do lugar como mais incisiva para quem apresenta a fibromialgia. Pode-se evidenciar este ponto argumentando que, à exceção de Tulipa, apenas as fibromiálgicas

comentaram uma relação mais estreita entre seus lugares e a diminuição das dores (se bem que Laís apresenta, além da fibromialgia, a artrite...).

É verdade que pouquíssimas entrevistadas ressaltaram uma vinculação profunda entre os lugares da existência e o arrefecimento da dor do existir e isso não causa surpresa, pois a interioridade do corpo dolorido torna difícil a possibilidade de abertura ao mundo e, com isso, de habitarmos tal ou qual lugar. Para além de Tulipa, apenas em outras três entrevistadas isso pôde ser observado: Laís, Maria e Vilma; talvez quatro, se acrescêssemos Lina, com sua melhora pontual absolutamente restrita aos momentos de fé na Igreja.

Mas por que, então, é em Tulipa que o apelo do lugar se mostra mais consistente?

Interpreto esta questão revelando como a ascendência da dimensão psíquica (conquanto aos processos de repressão e conversão) como base da enfermidade possui um cerne que é extremamente doloroso e de difícil acesso (no sentido de deslindar as causas da formação sintomática) para nós fibromiálgicos, o que justifica a prevalência temporal desta enfermidade. Sem dores, apenas uma de nossas entrevistadas, Vilma, conseguiu uma recuperação que poderíamos dizer plena.

Rememoramos ao leitor dados de nossa introdução: quem apresenta a artrite costuma sentir mais dores, mas tem, curiosamente, uma maior expansividade da vida social. Reitera-se, neste quesito, o alheamento para com o que não seja o eu vivido pelos fibromiálgicos.

Se não será o todo da recuperação do indivíduo, os lugares pronunciam aí o seu apelo, na medida em que permite um reenlace entre o ser e o mundo.

Olhando mais atentamente o caso de Tulipa, veremos, inclusive, como a enfermidade por ela manifestada guarda uma relação com o sofrimento dos fibromiálgicos.

Vimos como na base da conformação dos dilemas vividos no corpo para Tulipa esteve toda uma condição social e psíquica, não se constituindo, a eclosão da artrite, a partir de uma etiologia orgânica, como fora para as outras entrevistadas com artrite reumatoide.

Devemos lembrar ainda que Tulipa foi a única paciente entrevistada que possuía o diagnóstico da doença como “fator negativo”, artrite reumatoide fator

negativo; isso porque, a despeito dos sintomas serem fiéis ao quadro da artrite, todos os exames clínicos não indicavam a prevalência desta afecção (daí o “fator negativo”).

É neste sentido que se pode apontar uma aproximação de Tulipa com as fibromiálgicas, pois em ambos os casos não se parte de um componente orgânico para explicar a formação sintomática. Mostrar o apelo do lugar para Tulipa, nesse sentido, é também poder vislumbrá-lo para quem sofre com a dor invisível e atroz da fibromialgia.

O apelo do lugar nesta entrevistada frente às demais que apontaram a diminuição do quadro álgico, ou comparando comigo mesmo, se revela mais consistente não por acaso. Para mim, para Maria, Laís e Vilma, nossos lugares são, de certa forma, contingentes. Integram uma “parcela” de nossa relação no mundo, ainda que, como citei para o meu caso, a experiência de determinados lugares extravase, na dimensão do desejo de ser, para toda a vida. Para Tulipa, por outro lado, o “lugar” invade e constitui toda a trama de sua experiência, de suas relações; não apresenta esse caráter de contingência, de viver tal ou qual lugar quando possível. Salvador, a Bahia, o Brasil se tornam uma espécie de absoluto, de uma união plena – a partir de seu lugar – com o mundo.

Vale o destaque de que apenas a partir do quarto final do segundo ano de pesquisa a pergunta seguinte tornou-se direta: “teria você vivido a experiência de um ‘lugar’ onde suas dores, em algum grau e/ou por algum tempo, cessam?”. A nossa ideia central, da relação sujeito-lugar promovendo um reenlace do sujeito para com o mundo, com a experiência do lugar redinamizando a subjetividade de nossos agentes, despertando o desejo de ser, não era o elemento central de pesquisa no projeto defendido na seleção do doutorado. Bem mais modesto, nos inqueríamos apenas quanto ao espaço vivido do corpo dolorido – quais são os lugares de quem encarna a cotidianidade da dor? – e qual seria a importância destes espaços.

“A importância destes espaços” foi passando ao eixo central na medida em que pudemos evidenciar a mútua constituição entre ser e espaço, entre sujeito e lugar incidindo na própria subjetividade.

Foi neste contexto que surgiu a nossa questão central, isso no final do primeiro ano de pesquisa (as reflexões sobre o desejo de ser que substancializou nossos argumentos só passaram a figurar no horizonte de nossa proposta tardiamente, já em meados do terceiro ano).

Mesmo já estruturado o centro nevrálgico desta tese, não perguntávamos para nossas entrevistadas se a experiência de algum lugar diminuía suas dores. Isso porque, em vistas da sintomatologia, não se vislumbrava a possibilidade de criar experiências com os “lugares”. Foi neste sentido que acreditávamos que nosso estudo teria um caráter “mais teórico”, como pontuado na introdução (o relato de Laís acerca da aula, inclusive, foi feito ao término da entrevista quando pergunto para a companheira de profissão como fazer para dar aula na condição vivenciada por nós – e isso somente por conta de que estaria eu prestes a começar minhas atividades lecionais na Universidade Federal da Bahia; ou seja, foi um puro acaso).

Mas se eu vivia esta experiência, porque supor que os outros não o pudessem fazê-lo? Talvez por preconceito – prefiro acreditar que preconceito com relação à incapacitação da enfermidade do que pelo fato de nossos agentes serem mulheres... – ou, talvez, por não querer levantar suspeitas contra a problemática construída: se não pergunto se os lugares diminuem a dor da existência, não posso ouvir “não, esses lugares não existem” e colocar em xeque a proposta da tese.

Se Sartre poderia apontar em mim uma má-fé, o fato é que acreditava firmemente (como a má-fé tem a tendência de se mostrar) que estas experiências não existiriam, daí a ausência da pergunta. Mas elas começaram a aparecer durante as entrevistas, não por um gatilho meu, não por eu trazer esse questionamento, mas pela fala das mulheres. Claro, se tratou de uma minoria (três delas), por conta do fechamento do mundo que a enfermidade ao mesmo tempo emerge e impõe. Com o aparecimento desta temática, não poderia não mais perguntar se havia alguma relação entre os lugares (na definição apontada no Capítulo I) e o arrefecimento das dores. Ainda assim, esta correlação não apareceu nas entrevistas após perguntarmos diretamente: “teria você vivido a experiência de um ‘lugar’ onde suas dores, em algum grau e/ou por algum tempo, cessam?”. No máximo, quando apareciam, sempre

reticente, vinculava-se diretamente com a mera distração, como no caso de Aline, comentado neste capítulo. Mas o objetivo com esta pergunta era ir bem mais longe, alcançar, se possível, a ontologia do ser, de um enlace ser-mundo mediado pelo lugar. E, certamente por isso, uma recuperação minimamente mais ampla que fosse além do breve momento não era verificada nestas entrevistadas.

Com relação ao quadro clínico atual das mulheres participantes desta pesquisa, apenas duas delas conseguiram uma melhora significativa, próxima de uma “cura”: Vilma e Tulipa. A primeira definitivamente livre das dores, a segunda, apesar dela (da dor), se diz “praticamente curada”. Tatiana, outra mulher com fibromialgia, diz que tem um quadro estável com dores num grau leve, mas não chega a se considerar livre da enfermidade.

O que diferencia Tatiana e Tulipa?

Na lida com as ocupações a jovem não relata problemas, racionalizações da prática por conta das limitações físicas, enquanto Tulipa necessita da constância da atenção. Mas por que é esta quem se diz “quase, quase curada”?

Acreditamos que Tulipa se considera como estando curada não exatamente porque já não sente dor, mas, antes, por conta da refundação do desejo de ser a partir da experiência do lugar enquanto cerne de abertura ao mundo. É por conta, inclusive, deste enlace, que explicamos a diminuição de seu quadro algico. É muito mais na dimensão do desejo do que da dor que ela se encontraria, de fato, “curada”, reiterando que, para sua enfermidade, a recuperação, tal qual a de Vilma, não será absoluta.

Talvez seja também pela dimensão do desejo que se possa explicar por que, a despeito de sua melhora (bem acima da média), Tatiana apresente uma restrição no seu espaço social, em suas sociabilidades, ainda bastante restrita, segundo a entrevistada, às dinâmicas do lar.

Apesar do tema seguinte ter aparecido apenas tangencialmente nesta tese, a religião se afigurou como um elemento importante na vida de nossas entrevistadas. A maioria (apenas Vilma, Tulipa e Tatiana não passaram, durante a entrevista, pela questão religiosa) citou a religião como um elemento

de força na luta contra os dilemas enfrentados, e isso sem qualquer gatilho de nossa parte.

Isto não surpreende; numa escala macrossocial, o Brasil é um país notadamente religioso (segundo a pesquisa Data Folha de 2020, apenas 1% da população brasileira é atea) e como a religião é uma das facetas sociais que mais impregnam a vida de seus adeptos, a conjuntura se torna propícia para que, lidando contra os desígnios de duas doenças cruéis, a religião se impusesse como uma fonte de suporte e força para lidar com as mazelas da dor.

Laís e Lina foram as entrevistadas que, posteriormente à eclosão e cronicidade da dor, mergulharam profundamente no universo religioso, no Candomblé e no neopentecostalismo, respectivamente. A primeira apresenta conjuntamente as duas enfermidades, enquanto a segunda foi diagnosticada com artrite reumatoide.

Nenhuma das duas, clinicamente, em termos de algesia pelo menos, apresentou uma melhora tão significativa. No entanto, não se deve desconsiderar a influência da religião em suas vidas. Para Lina, ir à igreja é, hoje, o único vínculo que constitui sua vida social. Para além disso, a presença de Deus em sua vida é um elemento central para que esta mulher não desabe: “hoje eu te digo, que hoje Deus é o meu sustento, né? Hoje, Deus é o meu sustento; hoje, a fé mudou toda a minha vida”. Trata-se de uma explicação complementar da ausência de angústia nesta entrevistada, ainda que restrita à casa; a seu modo, conta com um psicólogo para todos os momentos – “meu tratamento psicológico se chama Deus”. O que a dor destruiu, o casamento, o corpo, as sociabilidades e mesmo a esperança, a religião emergiu como suporte, ao menos para o corpo e para a esperança (afinal, Deus é o ser que tudo pode, pode tocá-la com o milagre da recuperação) e ajudou também a refundar o laço social de nossa entrevistada.

E aqui podemos até estabelecer mais uma distinção entre artrite e fibromialgia. Trata-se, no mínimo, de uma especulação; acredito, por ventura, que se trata de uma construção teórica assentada nas diferentes causas etiológicas para a artrite e para a fibromialgia. Uma de etiologia orgânica e a outra não.

Na igreja, Lina conheceu uma mulher com fibromialgia que, como ela, se devotou a Deus depois da cronicidade da dor. Esta mulher conseguiu uma plena recuperação, se encontra livre das dores e mesmo o tratamento convencional via antidepressivos não foi necessário para sua melhora física. Infelizmente não pude realizar a entrevista com esta senhora; conversamos um pouco pelo telefone, quando ela reiterou sua “cura por Deus” contada a mim por Lina. Chegamos a marcar uma entrevista, mas depois foi desmarcada por ela e, posteriormente, não consegui mais comunicar-me com a evangélica.

Apesar da ausência da entrevista, creio ser legítimo indagarmos-nos: por que ela obtém uma melhora e Lina não? Porque mesmo sem remédio tal mulher livrou-se das dores enquanto Lina passa por sucessivas cirurgias?

A diferença da resposta corporal através da entrega a Deus perpassa pela dualidade das enfermidades.

Se não há pista alguma sobre a fundamentação do quadro fibromiálgico nesta mulher, sabemos que a profusão da dor crônica e a paralisação do corpo é a significação existencial frente a um alijamento do mundo, promovendo uma separação para com este mundo que esmaga o sujeito (provavelmente, também atrelado às dinâmicas inconscientes).

Para Lina, por seu turno, a dor advém única e exclusivamente de um processo orgânico de seu corpo; diferentemente de Tulipa, não se anunciou no seu quadro da artrite um “contexto” para a eclosão da enfermidade, uma relação que podemos chamar de subjetiva entre o sujeito e a manifestação sintomática. Simplesmente, a dor se fez presente sem qualquer paralelo com a vida de nossa entrevistada, como tendem a ser os casos de indivíduos acometidos pela artrite; Tulipa é, com efeito, uma exceção.

Pois bem. Sem querer duvidar dos milagres de Deus, entregar-se para a religião, mesmo ancorando um novo colorido para o mundo (quero dizer, uma nova forma de perceber e viver a realidade a partir desta forma simbólica particular que estrutura o mundo [CASSIRER, 1994]), não irá mudar substancialmente o quadro clínico de uma paciente com artrite reumatoide, o caso de Lina.

Se for a disjunção do ser no mundo a partir de um alheamento do mundo que matiza a cronificação da dor na fibromialgia, precisamente, a religião, ao

aportar um sentido e um significado para a vida, para a realidade, para este mundo terreno através de sua cosmologia, rearticula o ser-no-mundo. A significação religiosa religa o ser ao mundo e, dada a ausência de uma etiologia orgânica na base da enfermidade, pode interpelar a recuperação do sujeito. Foi o caso desta mulher, a amiga de Lina.

O prisma dual para encararmos tais enfermidades permite essa explicação, porque sua amiga tem sucesso e Lina não alcança a melhora necessária. Isso não quer dizer, entretanto, que a experiência do sagrado seja irrelevante para Lina, acabamos de apontar como Deus, a fé, a igreja, são elementos centrais em sua vida. E isso não só por cumprir uma função social, em termos de constituir na formação de laços interpessoais, mas também atua, de algum modo, num reenlace do ser com o mundo. Cortada da existência (do mundo) dada a condição física imposta pela artrite, a igreja, enquanto lugar, é o elemento articulador entre ser e mundo para Lina. Insuflada quase que ao infinito pela fé – e também nem se pode falar aqui em distração – Lina encontra também um refúgio da dor na Igreja:

Eu já cheguei em momentos me rastejando ali dentro da igreja, que é perto da minha casa, de sem ter condições de estar ali, nenhuma, nem psicológica e nem física. E quando eu piso ali, eu digo “Deus, eu não quero sentir”. É uma questão de fé: “eu não quero sentir, eu não vim aqui pra sentir dor” [isso certamente não é uma distração!]. E ali foi a minha experiência da qual eu conheci a fé, justamente por isso, porque foi o único lugar que me fazia não sentir dor. É o único lugar que me faz não sentir dor.

Anunciamos três entrevistadas entre as quais a relação do ser no mundo se mostrou como fulcral à compreensão da melhora de seus respectivos quadros clínico-existenciais. Falamos que Lina, talvez, pudesse ser citada como a quarta integrante deste “grupo”. Agora está clara a razão, foi por reencontrar o mundo através da igreja que a angústia não lhe despedaçou:

Aí é algo sobrenatural que me dá uma força da qual nunca imaginei ter, do jeito que eu era assim sensível, era pra eu, hoje, ser uma pessoa depressiva. Era pra ser uma pessoa depressiva, porque [eu] era uma pessoa que estava o tempo todo se movimentando, era uma pessoa que cantava, que viajava muito com banda, entendeu, era uma pessoa que resolvia tudo dentro de casa, tudo era eu pra resolver as coisas (Lina).

Mas, diferentemente de Laís e, sobretudo, de Tulipa ou de sua companheira da igreja, uma melhora que consiga ir para além do espaço sagrado – “tem momentos que eu saio [da igreja] com a dor, não vou mentir” – não se edifica. Lembremos que, ainda que possa sair sem dor, não se trata de algo que possa tender, digamos, numa metáfora geográfica, à perenização. Isso porque, mesmo reascendido o desejo de ser pela entrada no universo evangélico, sua enfermidade não guarda correspondência, em sua etiologia, ao corte do mundo, à nulificação do desejo de ser. Se trata de um processo orgânico no qual o milagre da cura aqui é muito mais custoso e, mesmo com o refundar subjetivo alicerçado pela fé, ainda que dissipando a angústia pela crença em Deus, “hoje, nesse quadro que me encontro, só quarto e a igreja são os dois lugares que eu vou hoje, é o quarto e a igreja. Minha vida se resume nisso” (Lina).

Outra entrevistada a qual nos apontou para a importância do lugar foi Vilma. Apesar de ter, em sua interpretação, conseguido a recuperação (a ponto de, hoje, ver-se livre de qualquer dor corpórea) por ter lidado com seus demônios particulares (Capítulo VI), quando indagada sobre a experiência do lugar em vistas da conceituação fornecida por nós, para além da casa, anuncia: “o lugar que eu me sinto plena, realizada, feliz, é na arte. Assim, quando eu tou criando, quando eu tou na criação, quando eu tou produzindo um espetáculo, quando eu tou no ensaio, esse é o lugar do meu conforto” (Vilma). Inquiri a entrevistada acerca desse papel da arte situado como “lugar” para ela nos dias de hoje, interpelando-a se tal lugar também se fazia presente quando vivia sob a tutela da dor. “Sim, ele era bem intenso [...], a gente tinha uma companhia de teatro e eu produzia muito, escrevia muito, foi minha escola como dramaturga e tal [...], e quando eu tava ali me dava muita alegria, estar no palco, estar criando” (ibidem). Ainda que a sequência de sua fala indique que, “quando a dor vinha, aí realmente o mundo ficava horrível, qualquer lugar, nenhum lugar prestava”, mesmo a arte, e teve que estar dela ausente, senão do processo

criativo, pelo menos dos ensaios, dos encontros, da música (a entrevistada também é musicista), Vilma nos traz sua reflexão:

Hoje eu sinto que a minha saúde tá, ainda nesse lugar da arte, né? Eu elaboro minhas questões, eu vejo que eu tou... esse texto de Florbela né, que eu escrevi a partir da obra dela, que traz a questão do suicídio, é uma mulher que tem a poética da morte muito forte na obra. Então eu vejo que meu desejo de morrer eu tenho extravasado. Nessa produção, por exemplo, eu comecei a escrever também uma adaptação de um conto de Machado de Assis, o último capítulo, que é um cara que quer se matar. Então eu vejo que eu elaboro esse meu desejo de morrer na arte também, é como se eu transformasse isso em arte, né, é um lugar que eu tenho clareza total, que eu sei, inclusive trabalhei na terapia isso, que esse é o lugar da minha saúde, da minha sanidade. Nem que eu me relacione com ela como amadora, não no sentido assim, “ah, pra ganhar dinheiro”, mas eu preciso manter isso, senão eu enlouqueço, sabe?

Nos encontramos aqui no que a Psicanálise qualifica como sublimação, a capacidade de transcender, reelaborar as próprias tempestades e desejos, no caso de Vilma, pela criação artística.

A recuperação, da mais incipiente às mais absolutas e duradouras, podem seguir os caminhos mais diversos. Em Tulipa, decididamente, através do apelo do lugar; na amiga de Lina, que sofria com a fibromialgia, através do enlace da religião, que é, a despeito do corte/ruptura do mundo (“do profano”) matizado pelo protestantismo (neo)pentecostal (CARVALHO, 2018), a indicação de sentido à vida a ser vivida e mesmo ao mundo (ainda que para dele apartar-se); em Vilma se anuncia um olhar, parafraseando Laís, “a sua história de vida” e pela elaboração destas questões a partir da arte.

Independentemente da maneira pela qual possa ocorrer a recuperação, o que é reinstaurado é o desejo de ser e vimos como tal desejo, para sua concretude, requer e impõe uma abertura ao mundo. Foi também aí que vislumbramos o apelo do lugar, propiciando o abrir-se à tessitura do mundo por parte do sujeito e, neste ensejo, em alguns casos, incidindo sobremaneira no desejo de ser.

O corpo então enclausurado na casa, no quarto, na cama, encontra (ou pode encontrar) no lugar novos caminhos para novas possibilidades de ser. A solidão é dissipada pelo movimento; pelo movimento o corpo desbrava sua espacialidade, abraça o mundo. Se ainda pode se fazer presente um “eu penso

que”, pelo lugar também se anuncia o “eu posso”, rearticulando a matriz do ser no mundo.

Conclusão: diálogos entre Freud e Sartre

É de praxe nas conclusões fornecermos uma espécie de síntese do que foi trabalhado ao longo dos capítulos e indicar possíveis temas de pesquisa que tenham margeado o corpo das reflexões, mas que não puderam ser alvo no presente momento. Não iremos seguir este caminho, pois, quanto à primeira parte (uma possível síntese), julgamos desnecessária, uma vez que, ao longo de nossas discussões, a todo instante recuperamos temas passados entrelaçando-os às novas temáticas pelas quais nos enveredávamos; neste sentido, nosso último capítulo também cumpriu a tarefa de apresentar todo o corpo da tese.

O segundo aspecto (questões entreabertas para futuras pesquisas) é o mote de nossa conclusão, mas não enquanto indicativo, vamos tentar já, neste espaço, debater um tema que deveria sofrer maior análise. Acreditamos ter cumprido os objetivos e questionamentos levantados nesta tese e nos reservamos, em nossa conclusão, por focar num ponto nodal pelo qual poderíamos ser acusados de aliar o que é impassível de aliança, as considerações de Sartre e Freud.

Talvez tenha convencido os fenomenólogos e os psicanalistas da relação que é factível de ser estabelecida entre as duas vertentes (Capítulo V), mas poderiam ainda nos objetar: como é possível, dentro de uma mesma pesquisa, se valer de autores que ocupam posições teóricas diametralmente opostas? Há aí um contrassenso, afinal Freud declara opacidade da consciência com o inconsciente, Sartre afirma que há, em posição absolutamente contrária, uma translucidez da consciência; um fala em inconsciente e em censura, o outro em má-fé.

Porque apenas agora iremos encarar estas questões?

Talvez este debate tivesse de ser travado anteriormente, no entanto, como preparamos minimamente o terreno para aproximação estabelecida no quinto capítulo (e até no oitavo), uma discussão de fato profunda pôde nos ser dispensada; isso porque, se travada anteriormente, a elucidação desta problemática nos faria adiar ainda mais aquilo que nos era central, a experiência da dor crônica no desvelo do apelo do lugar.

Nossa opção por trabalhar este eixo apenas na conclusão também se justifica para não afastar o leitor oriundo da Geografia que, possivelmente, pudesse não estar tão interessado em ler essa discussão que remonta a campos (frequentemente) extrínsecos aos da ciência geográfica e, como comentamos, acreditávamo-nos suficientemente munidos com as reflexões empreendidas no Capítulo V acerca da aproximação entre a Psicanálise e a Fenomenologia.

Nossa conclusão, assim, foge do lugar comum, tem mais a cor de um capítulo. Sem dúvidas, uma maneira diferente e, me parece, justa, para encerrar uma tese um tanto quanto particular trilhada a partir da confluência entre arte, ciência – Geografia e Psicanálise – e filosofia.

Parafraseei ao longo desta tese diversas canções de nossa música popular. Podemos dizer, em analogia, que esta conclusão é uma faixa bônus. Iniciemos.

Primeiramente, alertamos que não é nosso objetivo explorar vastamente as diferenças entre as perspectivas teóricas e filosóficas destes personagens, as críticas que os psicanalistas apontam ao pensamento sartriano e aquelas de Sartre à Psicanálise. Trabalhos de ambos os lados já cumprem essa prerrogativa (LACOSTE, 2004; WEBER, 2012; SILVEIRA, 2016; RODRIGUES, 2016; LEOPOLDO E SILVA, s/d) e, certamente, com maior profundidade do que eu poderia empreender.

Destacam-se também as críticas e contraposições internas, dos filósofos tomando partido para Freud – Ricoeur, por exemplo, ao defender que a descoberta e vazão do inconsciente não podem ser supridas por qualquer fenomenologia (RODRIGUES, 2016), ou Merleau-Ponty (1968), que vê em Freud os parâmetros para uma filosofia da carne perseguida pelo próprio francês e que, neste sentido, contra Sartre, prefere pensar numa psicanálise ontológica e não na psicanálise existencial – e de psicólogos os quais concebem a Psicanálise como idealista, mecanicista e biologizante, preferindo migrar para a abordagem de Sartre (SCHNEIDER, 2002; 2006).

A nossa pretensão é mostrar que, nesse corte, nesta distância, encontra-se aberta a possibilidade de diálogo entre os pensadores, como defende Ferreira (2005), apesar da autora apenas pontuar e não desenvolver a ideia.

Se a maioria das produções sobre o tema procura defender com unhas e dentes um dos lados, estabelecer uma aproximação é muito mais custoso. As contraposições anunciadas entre essas perspectivas não tornam um absurdo lógico trabalhar com ambos os autores, como estabelecido nesta tese. Nem Sartre, aliás, descartaria totalmente o projeto freudiano; antes de avançar na proposição de sua psicanálise existencial, elucida ponto a ponto onde suas formulações acompanham as descobertas do que ele qualifica como psicanálise empírica:

Somente uma escola partiu da mesma evidência original que nós: é a escola freudiana. Para Freud, assim como para nós, um ato não se limita a si mesmo: ele reenvia imediatamente a estruturas mais profundas. A psicanálise é o método que permite explicitar tais estruturas. Freud se questiona como nós: em que condições é possível que tal pessoa realize tal ação em particular. E ele recusa como nós de interpretar a ação pelo seu momento antecedente, quer dizer, de conceber um determinismo psíquico horizontal. O ato lhe aparece como simbólico, quer dizer, parece traduzir um desejo mais profundo, que ele mesmo não saberia interpretar senão a partir da determinação inicial da libido do sujeito (SARTRE, 2003, p. 565).

Em outros momentos de sua obra, Sartre, igualmente, aponta a paridade de sua proposta com a teoria psicanalítica. Nesta citação, em seu término, se vislumbra onde o filósofo marca um ponto de ruptura e parte para uma crítica incisiva da Psicanálise. Este é o nódulo que teremos de analisar. No momento, nos resta anunciar que, similarmente ao que nos propusemos a construir entre a Fenomenologia e a Psicanálise (quando apontamos a direção comum de suas consequências teóricas e filosóficas), nosso intuito agora é evidenciar, para além do antagonismo, como podemos recorrer ao francês e ao alemão dentro de uma única pesquisa.

Destacamos três elementos centrais: o desejo, a libido e o inconsciente.

Para a aludida direção comum ser posta como viável devemos mostrar onde a nossa análise difere da visão de Sartre quanto à Psicanálise. A mudança deste ponto de vista, no entanto, não anula as formulações sartrianas sobre o desejo, a liberdade etc. É neste sentido que é possível o estabelecimento de uma direção comum não apenas entre Fenomenologia e Psicanálise, mas entre a analítica de Sartre e a abordagem da psicanalítica.

Para Sartre (2003, p. 99), a libido é um “*conatus* cego”, espécie de em-si que determinaria nosso modo de desejar e podemos recuperar sua última citação; ao postular que o ato simbólico traduz um desejo mais profundo a partir de uma determinação inicial da libido, a Psicanálise passaria a incorrer num “determinismo vertical” (p. 565). Assim, se dado ato simbólico expressa um desejo contemporâneo, isso se deve a um complexo mais profundo; porém o complexo preexiste à realização simbólica atual e tudo remonta, então, ao passado numa sequência causal e “a realidade-humana perde um de seus ekstases”, devendo ser “interpretada unicamente por uma regressão rumo ao passado a partir do presente” (ibidem). Um em-si, uma enteléquia prévia chamada libido seria o nosso motor de atuação no mundo e será a cristalização de um determinado *modus operandi* da libido que delinea toda sua manifestação futura: “são as circunstâncias exteriores e, sem meias palavras, a história do sujeito que decidirão se tal ou qual tendência irá coagular sobre tal ou qual objeto” (ibidem).

Na pista da psicanalista Clarissa Metzger (2017), podemos trilhar a libido não como mero em-si. A libido, compreendida como a energia psíquica do desejo, não matiza necessariamente, como postula Sartre, que somos então definidos aprioristicamente por ela e aquilo que eu desejaria e mesmo o que eu sou são, pois, mera causalidade de um ativo (a libido) que passaria a léguas e léguas de mim mesmo (posto ser oriunda dos recônditos do inconsciente). Antes, trata-se de um “investimento” de mim para com o objeto, o outro, o mundo. Portanto, liberdade, escolha e o vir a ser, como elabora Sartre, não se encontram abortados ao seguirmos as linhas de Freud. Ou, pelo menos, a leitura freudiana estabelecida nesta tese não anula a dimensão do desejo, da liberdade etc., segundo a concepção sartriana.

Vimos no capítulo anterior que se um “assentamento” é construído na infância, este solo não aprisiona nosso ser. Precisa, antes, ser retomado, vivido e possivelmente ressignificado no vir a ser que marca nossa condição humana. Mesmo tomando em conta as neuroses que possam estar ancoradas no passado do infante, Freud (1917/1976[a]) alerta que as vivências do adulto são determinantes da causação neurótica, pois, no passado, as vivências libidinais não possuíam importância nenhuma para a formação da neurose.

Suprimimos um adjetivo da formulação freudiana: *acidentais*. As vivências acidentais do adulto são as determinantes. É Sartre quem, neste momento, indica a possibilidade de articulação: se tais “vivências acidentais” puderem ser compreendidas como fruto da escolha, e não do acaso, a aproximação pode ser buscada, pois, “nesse caso, a cada ato, a determinação se refaz em uma temporalidade original: em cada ato o passado é ressignificado, no sentido literal e não meramente figurativo do termo” (RODRIGUES, 2016, p. 91). É precisamente o que pontuamos com a ajuda de Merleau-Ponty e mesmo quando se trata de uma vivência puramente acidental (o caso do acidente de elevador comentado no sexto capítulo), uma escolha também aí se anuncia.

Voltando ao cerne da crítica de Sartre, quando falamos em libido não estamos na linha do determinismo psicológico, como assevera o filósofo. Não lemos a sentença freudiana da cisão psíquica explicada “dinamicamente pelo conflito de forças mentais” (FREUD, 1910/1970, p. 26) como se esta pudesse ser retratada como um jogo mais ou menos aleatório de forças antagônicas operando sobre nós e dotadas de inércia e exterioridade, do tipo: “não sou eu, é apenas meu desejo impulsionado por um em-si com o qual apenas posso aceitar passivamente o seu impulso ou então tentar rejeitar esta coisa e, de um jeito ou de outro, estou reduzido a ser aquilo que tenho de ser, pois já estou predeterminado por este em-si, seja aceitando-o, seja lutando contra ele”; uma forma de anunciar aquilo que Sartre (2003, p. 95) coloca um tanto ironicamente: “*sou* eu, mas não sou o ‘Id’”.

Vemos a questão de maneira oposta. Na sentença “sou eu” não alijamos o inconsciente; ao cravarmos “sou eu” de forma alguma posso antepor “mas não sou o Id”, afastá-lo de nosso ser, ser alheio a ele. Nesta perspectiva, anunciar “eu sou” corresponde a afirmar “sou este inconsciente” e, em última instância, sou responsável por este inconsciente.

Invertemos, assim, completamente a concepção de Sartre de que a metapsicologia fundamenta um em-si que nos determina. O que nos permite esta conclusão? Em que medida sou responsável pelo Id que sou?

Levemos, primeiramente, o endereçamento da crítica de Sartre um pouco mais adiante:

Sou meus próprios fenômenos psíquicos, na medida em que os constato em sua realidade consciente: por exemplo, sou este impulso de roubar tal livro dessa vitrine, formo corpo com esse impulso, ilumino-o e me determino em função dele a cometer o roubo. Mas não *sou* esses fatos psíquicos na medida em que os recebo passivamente e sou obrigado a erguer hipóteses sobre sua origem e verdadeira significação, exatamente como o cientista conjetura sobre a natureza e essência de um fenômeno exterior: esse roubo, por exemplo, que interpreto como impulso imediato determinado pela escassez, o interesse ou o preço do livro que irei roubar, é na verdade um processo derivado de autopunição, mais ou menos vinculado a um complexo de Édipo. Existe, pois, uma verdade do impulso ao roubo, que só pode ser alcançada por hipóteses mais ou menos prováveis (SARTRE, 2003, p. 96).

Então, segundo a perspectiva que Sartre impõe à Psicanálise, “não sou” esses fatos psíquicos porque, em relação a eles, sou apenas uma agência e não agente, os recebo passivamente. Não há escolha nem desejo que sejam, portanto, dependentes de mim, do meu poder negativo de abraçar o mundo. Tudo me adviria, paradoxalmente, de alguma coisa interna com relação à qual sou apenas externalidade.

Tomaríamos partido ao lado de Sartre se pensássemos as elaborações psicanalíticas acerca de *das Ding*, o *êxtimo*⁸⁴, o ao mesmo tempo interno, o íntimo, e ao mesmo tempo externo e estranho ao sujeito, uma exterioridade íntima (LACAN, 2008) apartada de nós e ainda se configurando como a direção pela qual todo nosso desejo reflui nos horizontes do objeto *a* (Capítulo V). No entanto, o inconsciente, assim interpreto, bem como a ideia de libido, escapam dessa lógica.

A divergência para com Sartre se dá em sua negativa. Onde ele afirma “não *sou* esses fatos psíquicos”, diria, ao contrário, que sou esses atos psíquicos, ainda que seu prisma possa ter raiz inconsciente. E não que eu “os receba passivamente”, mas que também aí eu sou agente e não agência. É o que assevera Freud (1933/1994, p. 84) ao anunciar: “onde estava o Id, ali estará o ego” (outras traduções nos parecem mais assertivas e cravam: “onde o isso [Id] era, o eu deve advir”).

Mas como posso ser agente de um processo que é inconsciente? Como eu mesmo posso ser o cerne da conduta, no exemplo de Sartre, ao roubar um

⁸⁴ Neologismo cunhado por Lacan a partir do conceito de *das Ding* presente nos textos de Freud (SEGANFREDO; CHATELARD, 2014).

livro se esse processo é marcado por um complexo que me escapa? Se pode ainda falar, como quer Sartre, em liberdade do Para-si, em escolha enquanto possibilidade de ser? Esse é o centro da crítica ao conceito de inconsciente e termina por se relacionar, tal crítica, com a ideia de liberdade de acordo com a perspectiva existencialista.

Para Sartre (2003, p. 495) a liberdade é, em suma, “o ser do homem, ou seja, seu nada de ser”, matizando-se, revelando-se, ganhando sua concretude na ação, no fazer, nas escolhas que empreendemos no modo como vivemos a vida, fruto e cerne de nosso poder nadificador. Conforme assinala Flajoliet (2010, p. 47), sintetizando a liberdade pelas possibilidades de ser, “cada indivíduo, por toda sua vida, é resultado de um ato livre e incondicionado” (tradução nossa⁸⁵).

Segundo o referido autor, é justamente este fundamento de total liberdade que torna impassível uma aliança entre o psicanalista e o filósofo, pois a prerrogativa da liberdade humana seria, em Freud, “problemática, uma vez que ele aceita o princípio do determinismo na área do fenômeno psíquico [...]. Conseqüentemente, ele não pode aceitar a ideia de Sartre da escolha como um início absoluto e sua primeira fundação” (FLAJOLIET, 2010, p. 47; tradução nossa⁸⁶).

Flajoliet recorre às *Cinco Lições de Psicanálise* para ilustrar o determinismo no pensamento freudiano, uma vez que o próprio psicanalista afirma expressamente que possuía “em alto conceito o rigor do determinismo dos processos mentais [...]” (FREUD, 1910/1970, p. 29). As críticas de Sartre retornam com todo o vigor?

A leitura apresentada por Flajoliet nesse ponto, todavia, é disparatada das observações que Freud estabelece nas *Lições*. O autor parece tomar uma frase isolada para enquadrar o pensamento freudiano como determinista e, assim, distante da visão da liberdade que Sartre preconiza à realidade humana.

⁸⁵ “[...] each individual, [in] his/her whole life is the result of a free unconditioned act” (FLAJIOLLET, 2010, p. 47).

⁸⁶ “The idea of human freedom is, for Freud, much more problematic, given that he accepts the principle of determinism in the area of psychic phenomena (cf. Five Lectures on Psychoanalysis, third lecture). As a consequence, he cannot accept Sartre’s idea of choice as an absolute beginning and a first foundation” (ibidem).

Mas Freud está tratando ali, especificamente, acerca do processo de associação livre, o método estabelecido por ele para a prática psicanalítica. Na fala livre e irrefletida do paciente se pronuncia algo para além do dito, guardando relação com o sintoma, os complexos, o processo de resistência etc. É neste contexto que Freud anuncia e estima o “determinismo”, não porque nossos processos psíquicos sejam predeterminados, não porque respondemos cegamente às diretrizes da libido, e sim porque na situação clínica *determinada questão* deste ou daquele paciente aparece como elemento central no jogo da associação livre. Nesta perspectiva, emerge enquanto *determinante*. Mas não por consequência mecânica, por uma ação causal, por um vetor físico, quase como a massa gravitacional fazendo a maçã tocar o chão. Simplesmente porque a palavra, através de seu leque de significações, sempre se articula a outros signos e a outros significados. Eis o que Freud discorre sobre tal “determinismo”:

Devo afirmar que às vezes é muito útil ter um pressuposto. Eu tinha em alto conceito o rigor do determinismo nos processos mentais e não podia crer que uma ideia concebida pelo doente com atenção concentrada fôsse inteiramente espontânea, sem nenhuma relação com a representação mental esquecida e por nós procurada (FREUD, 1910/1970, p. 29).

Da mesma forma que não se trata de um determinismo psíquico que opera por reflexão no corpo e sim de um processo comum de significação existencial e/ou da experiência vivida corporalmente em determinadas situações que cristalizam sintomas crônicos (Capítulo VI), também não se trata no presente caso de um mero determinismo do reprimido, mas, no cerne da associação livre, de sua articulação com outros significantes. De igual modo, criticar as operações de condensação e deslocamento (ideias-representações que se articulam por conta de sua confluência e a substituição de dada ideia-representação por outra pela ação da censura, respectivamente) tomando-as como uma espécie de magia ou mecanicismo, como faz Sartre, é não ver que estes processos têm sua razão de ser a partir da relação entre diversos significantes. Nada de mágica, muito menos de causalismo. Uma relação de significação.

Assim, utilizar essa passagem para dizer que a liberdade é, em Freud, “problemática”, como o faz Flajoliet, é incorrer em erro; erro, em verdade, que é também o de Sartre e, conseqüentemente, se estanca a possibilidade de um encontro entre o francês e Freud. Desatado esse nó, a aliança entre estes pensadores se torna viável.

Analisemos mais decididamente a liberdade segundo Sartre em sua mais famosa máxima: “o essencial não é aquilo que se fez do homem, mas sim aquilo que ele fez daquilo que fizeram dele” (SARTRE, 1952 apud SCHNEIDER, 2006, p. 300). Segundo Sartre,

A liberdade é precisamente o nada que é tendo sido no âmago do homem e obriga a realidade-humana a fazer-se em vez de ser. Como vimos, para a realidade-humana, ser é escolher-se: nada lhe vem de fora, ou tampouco de dentro, que ela possa receber ou aceitar. Está inteiramente abandonada, sem qualquer ajuda de nenhuma espécie, à insustentável necessidade de fazer-se ser até o mínimo detalhe. Assim, a liberdade não é um ser: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser (SARTRE, 2003, p. 545).

“O homem é aquele que faz e nesse fazer se faz. A sua ação compromete-o em determinada direção” (SCHNEIDER, 2006, p. 297) e, neste fazer-se, a liberdade é uma condição ontológica de nossa realidade, por isso define o nosso ser.

Vimos como não estamos dispostos no mundo à maneira do em-si, um ser que é o que é de ponta a ponta, pleno, sem vazios e, em certo sentido, sem devir (Capítulo V). A liberdade não impregna, pois, tal ser. Bem ao contrário, o Para-si se afigura como presença a si, é um ser que está adiante do seu ser e, paralelamente, por já ser tendo sido, está entregue à responsabilidade de seu ser. É neste cerne que o Para-si nadifica a si para ser, faz surgir o devir, seus projetos, suas maneiras de ser no horizonte do possível (Capítulo VII): a realidade humana é livre “porque está perpetuamente desprendida de si mesm[a], e porque aquilo que foi está separado por um nada daquilo que é e daquilo que será. E, por fim, porque seu próprio ser presente é nadificação [...]” (SARTRE, 2003, p. 545).

Vimos a angústia de Ivan Ilitch se pronunciar no seu ser para a morte, não mais angústia pela dor e nem pelo acercamento de seu fim: simplesmente

angústia por, entregue à responsabilidade de ser, frustrar-se com o que havia sido. Suas escolhas o decepcionaram. Viu – apenas rente ao absoluto do fim – como estava aberto aos horizontes do possível e reificou seu ser dentro de uma e mesma escolha de ser calcada nos padrões da elite burocrata russa. Ilitch foi o que foi não por um capricho do acaso, não porque estava inserido dentro de uma moral e costume familiar predeterminados – e não que estes vetores, verdadeiras forças (neste momento, curiosamente, é lícito⁸⁷ a Sartre recorrer à tal noção) não atuassem sobre Ivan Ilitch. Mas, nos braços da morte, viu que nada disso lhe impunha aquilo que ele poderia ser. Este foi o fundamento de sua última angústia (Capítulo VII). Este é o eixo pelo qual gravita a máxima anunciada, o que importa é o que Ilitch escolheu ser, o que ele fez do que fizeram dele, o que ele fez a partir do mundo em que habitava.

Vimos como em nosso ser se anuncia o mundo, como este estabiliza a nossa existência, fundamenta o nosso ser (Capítulo III). E se a liberdade amálgama nosso ser, ela se esboça e ganha concretude senão pelo mundo. Isto quer dizer que a liberdade está “cerceada pela facticidade” (RODRIGUES, 2016, p. 89).

A liberdade não é algo etéreo ou a vontade de um espírito absoluto, se manifesta em situação. É verdade que, enquanto estatuto ontológico, a liberdade é incondicionada, não vem de fora, não se trata de uma aquisição, mas do solo de nosso ser; não se pode medi-la em graus, ou se é ou não se é

⁸⁷ “As forças sociológicas, as que nos interessam na questão da dinâmica psicológica, são ocorrências de pressão social, advindas de seu contexto material, sociológico, que levam o sujeito a experimentar-se atraído ou repellido por certas situações. Diz Sartre, em *O Imaginário*: ‘há aqui este espaço pleno de vetores de tensão, de linhas de forças que Lewin chama de espaço hodológico. No entanto, no lugar de rodear a mim, ele rodeia e pressiona um certo objeto que imagino no meio dos outros e que é o eu-objeto’ (Sartre 1940, p. 334) [...]. Portanto, a crítica sartriana ao ponto de vista dinâmico em Freud [quanto ao uso da noção de força] é dirigida, mais especificamente, à utilização do ‘paradigma neurofisiológico evolucionista’ (Cannon 1993, p.33), que leva o psicanalista a lançar mão de um arcabouço especulativo contido em noções como pulsão, libido, censura, entre outras [...]” (SCHNEIDER, 2006, p. 291). Concordamos que Freud parte de um arcabouço especulativo – mas, muito mais importante, têm o mérito de alcançar uma hermenêutica do psiquismo e, mais além, da realidade humana. Afirmar, por outro lado, que Freud fundamenta sua teoria a partir de um paradigma neurofisiológico é desconsiderar que ele teve de abandonar sua primeira formação enquanto médico para poder alcançar o conhecimento psicológico; é apenas depurando cada vez mais sua reflexão de um prisma neural que Freud cria os alicerces de sua metapsicologia. Consideramos, neste quesito, a crítica ao referido psicanalista como completamente infundada.

livre. Mas isto não anula que a escolha não apresente seus constrangimentos, a liberdade encarna um mundo, é marcada por sua facticidade (do mundo), implica em situações específicas nas quais o campo da escolha parece diluir-se ou ampliar-se.

Não diria que isto é uma contradição – uma liberdade incondicional (ontológica) que parece condicionada pela situação (mundo fático, o ôntico) – apenas trata-se de nossa prerrogativa de ser-no-mundo, quando a ontologia e os “aspectos ônticos” balizam a existência. Em cada ato prenuncia-se uma escolha; se dada situação implica em limites de uma liberdade que se quer total, ainda aí “o homem não pode deixar de escolher” (SCHNEIDER, 2006, p. 310), posto que é livre. No interior de uma sociedade capitalista, desigual ao extremo, Sartre dá o seu parecer acerca dessa liberdade:

De uma certa maneira nós todos nascemos predestinados. Somos lançados para um certo tipo de ação desde nossa origem, em função da situação onde se encontra a família e a sociedade em um momento dado. (...) A predestinação, ela nos coloca frente ao determinismo: eu considero que nós não somos inteiramente livres – ao menos provisoriamente hoje, já que somos alienados (SARTRE, 1952 apud SCHNEIDER, 2006, p. 310-311).

O aporte psicanalítico, de uma “psicanálise empírica” como prefere Sartre, não abole nenhuma dessas concepções. Da mesma forma que a inserção nas relações parentais, do meio social e o contexto histórico partilham da contingência da liberdade, das possibilidades de escolha e do fazer-se ser, o inconsciente – ele também fruto das contingências que margeiam a liberdade – é mais um elemento, podemos dizer, que torna a liberdade propriamente mundana, humana.

É notório que Sartre rejeita o postulado do inconsciente, subterfúgio teórico que esconderia algo muito mais importante, a má-fé.

Antes de adentrar nesta questão, devemos mostrar como a noção do inconsciente não solapa a perspectiva existencialista.

O desejo, a maneira de ser, nossas escolhas entreabertas no primado da liberdade não se aprisionam pelo inconsciente, quero dizer, não se transformam em dados preestabelecidos em tal “instância psíquica” esperando o momento de se solidificar no presente e no futuro. Falar em processos

mentais inconscientes, neste sentido, não anula a ontologia da liberdade. Da mesma forma que minha liberdade se anuncia nas conjunturas do mundo, por que descartar que ela também responde às conjunturas de nossa dinâmica psíquica?

À bem da verdade, Sartre não rejeita esta abordagem, seria lícito falar em dinâmica psíquica, simplesmente não aceita a ideia do inconsciente e seus correlatos: “estou totalmente de acordo com os fatos do disfarce e da repressão, os fatos”, diz o filósofo em entrevista – “mas as palavras ‘repressão’, ‘censura’ ou ‘pulsão’ – palavras que expressam em um momento uma espécie de finalismo e no momento seguinte uma espécie de mecanismo, isto eu rejeito” (SARTRE, 1981 apud RODRIGUES, 2016, p. 72).

Confesso uma dificuldade para entender como o signo – as palavras – podem pesar mais que o seu significado; talvez esta entrevista indique um momento de rotação do olhar de Sartre sobre Freud, que sai de uma rejeição em *O Ser e o Nada* para uma aceitação intelectual do inconsciente n’*O Idiota da Família* (LACOSTE, 2002) – obra a qual, assim como em *Saint Genet*, o autor traça a biografia de Flaubert e de Genet a partir de sua psicanálise existencial.

Se fôssemos seguir, procurar por em prática clínica a psicanálise existencial, veríamos que “o sujeito privado de sua objetividade” – no sentido de poder cravar suas próprias possibilidades – “torna-se uma liberdade alienada. Eis aí a base da maioria das psicopatologias” (SCHNEIDER, 2006, p. 309). Não foi outra a conclusão a que chegamos com Freud (Capítulo V).

O inconsciente atuando como base da enfermidade não o faz extirpando a liberdade de nosso ser. Se ela poderá se encontrar “desnutrida” por um apelo do inconsciente, minha classe social, meu capital cultural, minha idade, o lugar onde moro etc., se apresentam como a “mesma” condição de possibilidade de minha liberdade. “Mesma” no sentido de que se apresenta enquanto a possibilidade fática de realização da liberdade e, ao mesmo tempo, por tal facticidade, coaduna certos “limites”. Como lembra Sartre (2003, p. 105), o garçom que se faz ser-garçom brincando de ser garçom não poderia, no cerne ontológico de sua liberdade, acordar e se dizer diplomata.

Ainda precisamos demonstrar algo fundamental: como sou responsável e entregue à liberdade neste/deste inconsciente que sou.

Sartre sabe que a formação do inconsciente não é algo transcendental, *a priori*, é histórico, mundano – “é a situação da criança no meio de sua família que determinará, nela, o nascimento do complexo de Édipo”, pois, em outras sociedades, que encarnam outros tipos de relações parentais e sociais, como foi observado nas tribos das ilhas do Coral do Pacífico, “esse complexo não poderia constituir-se” (SARTRE, 2003, p. 565).

Tal primado histórico e não metafísico do inconsciente, entretanto, “é algo que não faz diferença para Sartre, se a mesma [uma determinação do inconsciente] depende única e exclusivamente de um passado em-si, passado no qual o sentido de cada vivência é forjado para sempre” (RODRIGUES, 2016, p. 91).

Afirmar que esta é a base pela qual opera a Psicanálise é um erro que entra em choque com o próprio ato do psicanalisar: se tudo é uma determinação do passado, de seu reificar, o que é que estou eu, o analista, fazendo aqui com o paciente se o futuro lhe está, como admoesta Sartre, fechado?

O filósofo recorre à separação entre a metapsicologia e a prática clínica. A primeira sustentada por uma metafísica e por relações causais, mecânicas, e a segunda operando por compreensão, atenta às relações não apenas do passado, mas também do presente e aberta ao futuro. O filósofo aponta que, na clínica, os psicanalistas se encontram face a face com a descoberta existencialista do primado da liberdade com a qual não conseguem apreender e explicar. A ideia do inconsciente é, neste aspecto, uma trava.

Veremos já do que se trata; só é preciso reiterar que a Psicanálise não qualifica o inconsciente como este em-si absolutizado que predetermina toda a dinâmica psíquica futura e nossa relação no mundo. Como defende Hyppolite (1989, p. 40) em crítica à posição sartriana, “a psicanálise não torna impossível a liberdade, ela nos ensina a concebê-la concretamente como uma retomada criadora de nós mesmos que permanece sempre fiel a nós mesmos”. É por este retomar criador de mim mesmo e a partir de mim mesmo que sou responsável pelo Id que sou. E justamente por ser histórico e não

transcendental é que o inconsciente não só matiza, mas é também balizado pelas relações desenvolvidas por dado sujeito. Por isso depende de mim, por isso sou responsável por ele. Não se encontra apartado de mim e de minha relação de ser-no-mundo: no “sou eu” entranha-se o Id. Se posso ocultar-me determinadas questões, isso não quer dizer que eu não tenha nada a ver com isso – e possa então soberanamente dizer “sou eu, mas não sou o Id” – e Sartre afirma o mesmo, aliás, para a má-fé; sustento-a de início ao fim, depende de mim manter em pé o ser da má-fé e ocultar-me de boa fé aquilo que não quero saber.

É nesta perspectiva que pudemos, na presente tese, nos valer das formulações de Sartre e Freud. Reiteramos que tomar a afecção da dor crônica a partir dos meandros do inconsciente para pensar a fibromialgia, portanto, não anula o debate travado sobre o desejo de ser e soubemos ir além quando a absolutização da dor indica algo mais do que o retorno do reprimido, recorrendo, para compreender esse fenômeno, aos ensinamentos da própria Fenomenologia acerca da existência enquanto ser-no-mundo (Capítulo VI e VIII).

Quanto à colocação de Hyppolite na página anterior, Sartre estaria em pleno acordo com esta assertiva desde que partíssemos da clínica psicanalítica e não da metapsicologia. A argumentação de Hyppolite seria verdadeira para Sartre se pudéssemos nos livrar do inconsciente. Além de diversas outras críticas que esperamos ter dissipado (ausência de liberdade, reificar do passado, apelo biologicista e mecanicista etc.), se trata o inconsciente, reflete Sartre, de um absurdo lógico: se eu condiciono o processo mental, o sustento, se depende de mim – como tentei nestas linhas defender – como poderia ser, então, inconsciente?

Se em alguns momentos nos pusemos contra a Psicanálise – as considerações sobre *das Ding*, a insuficiência da repressão e da conversão para compreender a dor crônica – podendo trazer ainda para a cena outras críticas tecidas por Sartre e Merleau-Ponty que também compartilhamos – como a ideia de um simbolismo universal, a libido como essencialmente “masculina”, dentre outros aspectos – quanto ao inconsciente, ficamos ao lado da Psicanálise. E consideramos ainda que a substituição proposta por Sartre a

partir da má-fé é passível das mesmas críticas que ele finca frente ao conceito freudiano.

Com o inconsciente, considera Sartre (2003, p. 97), a Psicanálise condiciona uma mentira sem um sujeito que mente; a condição da mentira balizada pela relação eu-outro em que um dos polos oculta deliberadamente a verdade passando o falso pelo real ou o verdadeiro pelo falso é substituída pela dualidade entre o Id e o Ego. Esta dualidade é o que torna propício como posso não mentir a mim, mas ser mentido – afinal, “sou eu, mas não sou o Id” – criando uma mentira sem mentiroso.

É neste ponto que a crítica de Sartre é ferina, mordaz e, à primeira vista, irrefutável. Notando as resistências quando o analista se acerca das causas do sofrimento, Sartre questiona como pode haver e de onde vem esta resistência. Não poderia ser o Ego quem resiste, pois ele não pode suspeitar que o psicanalista se aproxima do alvo já que se trata de um processo inconsciente. Para os psicanalistas, no entanto, a resistência é surda, profunda, tem raízes na própria questão a qual se quer elucidar. Contudo, o complexo é, em verdade, aliado do analista; o reprimido quer cavoucar caminho até a consciência, se associa a outras representações, a outros significantes para que possa atravessar a censura – é precisamente ela, a censura, quem capta as interpelações do analista como atinentes ao que se intenta reprimir e, como consequência lógica, tem que saber o que reprime:

Não fosse assim, como poderia liberar impulsos sexuais lícitos e permitir que necessidades (fome, sede, sono) viessem a se expressar na consciência clara? E como explicar que possa relaxar sua vigilância e até ser enganada pelos disfarces do instinto? [...] Em suma, como a censura poderia discernir impulsos reprimíveis sem ter consciência de discerni-los? Seria possível conceber um saber ignorante de si? [...] Assim, as resistências do paciente encerram, ao nível da censura, uma representação do reprimido enquanto tal, uma compreensão da meta à qual tendem as perguntas do analista e um ato de ligação sintética pelo qual a censura possa comparar a *verdade* do complexo reprimido e a hipótese psicanalítica que o persegue. Por sua vez, essas operações presumem que a consciência seja consciente (de⁸⁸) si. Mas como será essa

⁸⁸ Falar em consciência de si não é exatamente a melhor forma de descrever a presença irremediável de si a si, pois implica numa separação da consciência que, então, reflexionaria sobre si, tornando-se consciência de si. Instaura-se uma fissura na própria consciência. Para Sartre, a melhor forma de expressarmos a ideia da consciência não-tética não seria, pois,

consciência (de) si da censura? É preciso que seja consciência (de) ser consciência da tendência a reprimir, mas para não ser consciência disso (SARTRE, 2003, p. 97-98).

Em síntese, a tendência reprimida não precisaria procurar os traços de um disfarce já que não se possui a consciência da repressão. Para além do suposto mecanicismo, torna-se ilógico, sustenta Sartre, recorrer a qualquer explicação a partir do inconsciente.

Neste momento o autor apresenta as ideias Stekel, psicanalista que aponta a formação do sintoma a partir de outro prisma, ou seja, prescindindo do inconsciente; toma o núcleo da psicose como efetivamente consciente analisando a frieza em suas pacientes. Elas se tornaram frígidas por decepção conjugal e, sem o prazer almejado com seus parceiros, tentam mascarar a possível-ausente satisfação sexual através da frieza: fazendo-se frígidas não podem, realmente, sentir prazer e nem podem, portanto, se decepcionar.

Sartre nos alerta que tais casos não se constituem a partir de qualquer laço com o inconsciente, a translucidez do processo está clara até para essas mulheres que se querem frígidas, pois, a par de suas condutas, objetivas, verificáveis, elas não podem deixar de constatar seu alheamento quando os realiza: no ato sexual desviam seus pensamentos – conscientemente – para as ocupações cotidianas, as tarefas domésticas; procuram abstrair-se *a priori* deste prazer. Para Sartre, encontramos-nos, diante desses casos, frente ao fenômeno de má-fé, pois, como dissemos, o esforço de não aderir ao prazer pressupõe o reconhecimento de que esse prazer pode ser experimentado e todo o esforço da mulher frígida implica em negar este prazer. Desta feita,

[...] não mais estamos no terreno da psicanálise. Assim, de um lado, a explicação pelo inconsciente, por romper com a unidade psíquica, não poderia dar conta de fenômenos que à primeira vista parecem depender. E, de outro, existe uma infinidade de condutas de má-fé que negam explicitamente tal explicação, porque sua essência requer que só possam aparecer na translucidez da consciência (SARTRE, 2003, p. 99-100).

como consciência *de* si, mas consciência-si. Como esta escolha fere os padrões gramaticais, utiliza o “de” entre parênteses.

Mas o que é a má-fé? Trata-se de uma atitude de negação, a constituição de uma negação interna, da possibilidade de autoenganar-se; trata-se, inclusive, de uma das diferenças para com a mentira, pois, nesta, as ações de negação recaem sobre o outro, sobre um transcendente alheio, enquanto a má-fé se constitui por um “mentir” a si (Sartre não utiliza as aspas, mas como não se trata efetivamente de uma mentira descarada, cínica, mas de outro processo, preferimos grafar o mentir da má-fé com aspas).

“Mentir” a si, pensar na sua possibilidade de ocorrência – como poderia “mentir” a mim mesmo sem saber que minto – evoca a intraestrutura da consciência. É por isso que Sartre nos apresenta a má-fé a partir da fundamentação da realidade humana tomando-a como aquilo que não é o que é e é o que não é. Com o avançar da exposição, compreenderemos o que quer dizer este aforismo.

Deve-se ter em mente que não pura e simplesmente sofremos de má-fé, como se ela nos chegasse de fora tal qual um vírus. É a Consciência quem se afeta a si mesma de má-fé a partir de uma intencionalidade mais ou menos clara, mais ou menos velada, pois, do mesmo modo pelo qual as pacientes de Stekel vivem numa má-fé patológica, devo conhecer essa verdade para poder ocultá-la de mim mesmo e isso – saber o que se quer velar e sua ocultação – se amalgamam na estrutura de um só projeto à luz da translucidez da consciência:

Aquele que se afeta de má-fé deve ter consciência (de) sua má-fé, pois o ser da consciência é consciência de ser. Logo, parece que devo ser de boa-fé, ao menos no que toca a ser consciente de minha má-fé. Mas então todo o sistema psíquico se aniquila. Com efeito, se tento deliberada e cinicamente mentir a mim mesmo, fracasso completamente: a mentira retrocede e desmorona ante o olhar (SARTRE, 2003, p. 95).

Como sair dessa encruzilhada? Como conceber a existência do projeto da má-fé no qual se imiscuem dada ideia e, concomitantemente, sua negação? Sartre recorre ao par facticidade e transcendência, guardando profunda correlação com a sentença de que o homem não é o que é e é o que não é.

Pensemos no exemplo utilizado momentos atrás acerca do garçom que se faz ser-garçom brincando de ser garçom e, mesmo que seu ser-garçom não seja um absoluto, não se pode dizer ser diplomata, astronauta ou afins.

Creio que possamos nos voltar uma vez mais para Ivan Ilitch para pensarmos a facticidade-transcendência e a prerrogativa de sermos o que não somos e não sermos o que somos a partir dessa ideia de ser-garçom como algo que não é absolutizado. Também o ser-burocrata, digamos assim, não era algo absoluto para o Ilitch.

Em nossa vida social assumimos diversas facetas; jogando bola sou “um”, dando aula “outro”, com colegas um “terceiro”. Certos trejeitos delineiam a forma como um professor deve atuar, se portar, da mesma forma que o garçom nos segue sempre com a solicitude e presteza próprias que compõem o ser-garçom. Para Ilitch, ser-burocrata era algo deveras mais entranhado em si, o compunha em todo o seu ser.

Assinalamos reiteradamente a fonte de sua angústia: aperceber-se que poderia ter sido outro além do que fora e ter-se frustrado com o que havia sido. O ser para a morte lhe fez ver que *sendo* o burocrata que fora, tal *ser* era sustentado não pela sorte do destino, mas a partir de si. Porém, se sustentava esse ser-burocrata com todo o vigor, só poderia fazê-lo transcendendo de ponta a ponta tal ser. Ilitch era sempre, apesar de todas as determinações, mais além da sua condição de ser-burocrata. Foi isso o que ele percebeu no limiar da existência.

Realmente, nosso personagem era um burocrata, mas não de acordo com a lei do em-si, ele só poderia ser o que não é e não ser o que é. Ou seja, na facticidade de ser-burocrata só poderia sê-lo na medida em que transcende a si mesmo, em que transcende tal condição, só pode ser-burocrata não o sendo, pois nosso ser escapa a toda determinação.

A má-fé caminha por essa trilha, estabelece juízos nos quais eu não sou o que sou e se intento considerar-me bravo mesmo não o sendo, pela transcendência, escapo a tudo que sou. Se tivéssemos o modo de ser do em-si não seria possível a possibilidade da má-fé, pois, precisamente, nosso ser seria aquele que é o que é, sem rodeios, sem possibilidades outras. Não posso captar-me como não sendo covarde, sendo-o, a não ser que o ser-covarde seja

posto em xeque, a menos que, no momento em que possa captar meu ser-covarde, ele me escape por todos os lados e se nadifique.

Está claro que, se eu não fosse covarde, trocaríamos o adjetivo e seria de boa fé nos declararmos como bravos. Assim, mesmo que me escape, é preciso que eu também seja de algum modo esse covarde... covarde que não sou, uma vez que, no bojo do Para-si, não poderia sê-lo definitivamente, só podendo sê-lo enquanto não sou o que sou.

O projeto da má-fé é pleno de si; isso quer dizer que no momento pelo qual dispus a me fazer enquanto má-fé, já manifesto, já sou de má-fé com relação a minhas próprias disposições. Está inteira presente do início ao fim do meu esforço de fazer-me de má-fé.

Acredito neste projeto e é por isso que a má-fé perpassa a questão da crença. A questão é como podemos crer em conceitos forjados expressamente, com nosso aval, para nos persuadir.

Calcada na transcendência, na característica ontológica de nosso ser como o ser que é o que não é e não é o que é, a má-fé se assenta numa evidência não persuasiva, escorregadia, evanescente. A má-fé apreende as evidências que lhes põe em risco, mas está de antemão resignada a não lhes dar ouvidos, a não ser persuadida à verdade:

Esse projeto inicial de má-fé é uma decisão de má-fé sobre a natureza da fé. Entendamos bem que não se trata de uma decisão reflexiva e voluntária, e sim de uma determinação espontânea de nosso ser. Fazemo-nos de má-fé como quem adormece e somos de má-fé como quem sonha. Uma vez realizado esse modo de ser, é tão difícil sair dele quanto alguém despertar a si próprio: a má-fé é um tipo de ser no mundo, como a vigília ou o sonho, e tende por si a perpetuar-se, embora sua estrutura seja do tipo metaestável. Mas a má-fé é consciente de sua estrutura e tomou precauções, decidindo que a estrutura metaestável era a estrutura do ser e a não-persuasão a estrutura de todas as convicções (SARTRE, 2003, p. 116).

Seguimos as explicações de Sartre sobre a análise da má-fé, sobre a sua possibilidade de existência; segundo o filósofo, é a má-fé e não um inconsciente que atuaria na base de certos fenômenos patológicos.

A crítica tecida por Sartre à Psicanálise – como pode a censura existir sem que se saiba o que é suspostamente inconsciente, portanto, revelando

como a consciência é algo unitário que não poderia ser cindido em dois – me parece poder ser reformulada para destronar a sua análise da má-fé.

Por mais que a má-fé seja evanescente (apesar de poder ser completamente solidificada), que, por vezes, oscile para o cinismo puro, como posso alguma vez captar-me como bravo sendo covarde? Mesmo que queira me deslindar das evidências de minha covardia, como posso não ceder a elas se, na translucidez de minha consciência, nada poderia me escapar?

É sintomático que para explicar a ocorrência da má-fé – fazemo-nos de má-fé como quem adormece e somos de má-fé como quem sonha – Sartre recorra a uma metáfora onde nada depende de nós, no sentido em que não controlamos esses processos. Não é precisamente esta sua crítica à ideia do inconsciente?

Argumentariam que Sartre aponta com estas metáforas apenas a espontaneidade do processo, ainda assim, isso não o livra das objeções levantadas que caminham no mesmo sentido de suas reservas sobre o inconsciente.

Confesso que se, teoricamente, vejo a má-fé numa posição insustentável, no âmbito empírico é fácil notar sua constituição. Alguns de nossos exemplos ao longo desta tese, inclusive, parecem apontar para a sua constituição – o caso da paciente de Freud que ocultava o amor ao patrão parece mais condizente, neste rechaço pelo sentimento, falar em má-fé do que no inconsciente. Se tomarmos as palavras de *Miss Lucy*, a ideia da má-fé torna-se inimputável: ‘não sabia [que o amava]... ou melhor, não queria saber’ (FREUD, 1893-1895/1995, p. 144). Pelo visto, então, sabia, e só poderia não saber sabendo de má-fé.

Tomar outros exemplos clássicos de Freud (1909/1987[a]), como *O pequeno Hans* e *O homem dos ratos*, nos quais a fobia para com determinados animais emergia como um substituto de um sentimento ambivalente, marcado pelo medo do pai e da castração no seio do complexo edipiano, a explicação pelo inconsciente é muito mais certa do que pensá-la nos termos da má-fé.

E em *Lucy*, mesmo se quiséssemos pensar o repúdio ao amor como um ato de má-fé, a formação do sintoma adquire todas as características de um

processo inconsciente, tanto que a jovem nem conseguia ater-se, ter para si, algumas das experiências que desembocaram na formação de seus sintomas.

Aqui a explicação da Psicanálise vai mais longe do que a de Sartre. O francês questiona como é possível uma fé que queira estar mal convencida e quais as condições dessa fé. Sua resposta deixa, a meu ver, intacta as objeções levantadas. Caminha, caminha e para poder asseverar a ocorrência da má-fé precisa afirmar que crer já não é crer⁸⁹, que toda crença se destrói

⁸⁹ “Creio que meu amigo Pedro tem amizade por mim. Creio de boa-fé. Creio e não tenho intuição acompanhada de evidência, pois o próprio objeto, por natureza, não se presta à intuição. Creio, ou seja, deixo-me levar por impulsos de confiança, decido acreditar neles e ater-me a tal decisão, levo-me, enfim, como se estivesse certo disso [...]. O que assim defino como boa fé é o que Hegel denominaria o imediato [...]. Hegel mostraria em seguida que o imediato atrai a mediação e que a crença, ao fazer-se crença para si, passa ao estado de não-crença. Se creio que meu amigo Pedro gosta de mim, significa que sua amizade me aparece como sendo o sentido de todos os seus atos. A crença é uma consciência particular do sentido dos atos de Pedro. Mas se eu sei que creio, a crença me surge como pura determinação subjetiva, sem correlato exterior. É o que faz da própria palavra ‘crer’ um termo indiferentemente usado para indicar a inquebrantável firmeza da crença (‘Meu Deus, creio em ti’) e seu caráter inerme e estritamente subjetivo (‘Pedro é meu amigo? Não sei: creio que sim’). Mas a natureza da consciência é de tal ordem que, nela, o mediato e o imediato são um único e mesmo ser. Crer é saber que se crê, e saber que se crê é já não crer. Assim, crer é já não crer, porque nada mais é senão crer, na unidade de uma mesma consciência não-tética de si. [...] Assim, a consciência não-tética (de) crer é destruidora da crença. Mas, ao mesmo tempo, a própria lei do cogito pré-reflexivo implica que o ser do crer deva ser a consciência de crer. Assim, a crença é um ser que se coloca em questão em seu próprio ser, só pode realizar-se destruindo-se, só pode manifestar-se a si negando-se – um ser para o qual ser é aparecer, e, aparecer, negar-se. Crer é não crer. Vê-se a razão disso: o ser da consciência consiste em existir por si, logo, em fazer-se ser e, com isso, superar-se. Nesse sentido, a consciência é perpetuamente fuga a si, a crença se converte em não crença, o imediato em mediação, o absoluto em relativo e o relativo em absoluto. O ideal da boa-fé (crer no que se crê) é, tal como o da sinceridade (ser o que se é), um ideal de ser-Em-si. Toda crença é crença insuficiente: não se crê jamais naquilo que se crê. E, por conseguinte, o projeto primitivo da má-fé não passa da utilização dessa autodestruição do fato da consciência. Se toda crença de boa-fé é uma impossível crença, há agora lugar para toda crença impossível. Minha incapacidade de crer que sou corajoso já não me aborrecerá, pois, justamente, nenhuma crença pode crer jamais o suficiente. Definirei então como minha crença essa crença impossível. Sem dúvida, não poderia dissimular para mim o fato de que creio para não crer e não creio para crer. Mas a sutil e total nadificação da má-fé por ela mesma não poderia me surpreender: existe no fundo de toda fé. E então? No momento em que quero crer-me corajoso, sei que sou covarde? E essa certeza viria a destruir minha crença? Mas, primeiramente, não sou mais corajoso que covarde, entendendo-se isso ao modo de ser do Em-si. Em segundo lugar, não sei que sou corajoso; tal apreensão de mim só pode ser acompanhada de crença, pois ultrapassa a pura certeza reflexiva. Em terceiro lugar, é certo que a má-fé não chega a crer no que almeja crer. Mas precisamente enquanto aceitação do não crer no que se crê é que ela é de má-fé [...]. A má-fé desarmou de antemão toda crença, as que pretende adquirir e, ao mesmo tempo, as demais, de que quer fugir. Ao querer tal autodestruição da crença, da qual a ciência se evade

internamente, derivando daí a possibilidade de crer de boa fé na má-fé já que toda crença, no fundo, é uma espécie de ilusão, de não-crença. E se toda crença é não-crença, abre-se a porta para toda e qualquer crença impossível: captar-me como bravo não o sendo.

Do meu lado, creio para além da crença que não é senão não-crença – como creio que meus companheiros me têm amizade não por pura determinação subjetiva sem laço com o exterior, e sim por conta das evidências desta “exterioridade”: seu carinho, seu zelo por mim, seus conselhos que tentam me alertar para tal ou qual situação – que a explicação da Psicanálise acerca da existência do inconsciente e da censura (que deve saber o que reprime sem pôr em xeque o próprio primado do inconsciente) é mais consistente e assertiva. E se a má-fé pode ser vislumbrada em determinados casos, como o faz Stekel ou como apontamos em Lucy, podendo estendê-la até os chistes, compreender outros processos à luz da total translucidez da consciência é inviável, como nos atos falhos e nos sonhos.

Como a Psicanálise explica, então, os processos que são criticados por Sartre? Como se pode pensar em inconsciente se a simples suposição da censura aniquilaria esse suposto fenômeno mental? A resposta atravessa a questão da representação.

Freud (1919/1976[b]) concebe a representação (*Vorstellung*) por duas linhas, a representação da palavra (*Wortvorstellung*) e a representação da coisa (*Sachvorstellung* ou *Dingvorstellung*) e, nos fenômenos conscientes, as duas se amalgamam na representação do objeto.

A *Dingvorstellung* “consiste na catexia, se não das imagens diretas da memória da coisa, pelo menos de traços de memória mais remotos derivados delas” (FREUD, 1919/1976[b], p. 206); já a *Wortvorstellung* equivale, digamos, a uma espécie de atitude de nomeação ou de “conceituação” – no sentido de que dada “ideia” se articula com um signo (a palavra) que lhe presentifica, lhe permite expressão.

rumo à evidência, a má-fé arruína as crenças que se lhe opõem e se revelam também como não sendo senão crença. Assim, podemos compreender melhor o fenômeno primeiro da má-fé” (SARTRE, 2003, p. 116-118).

Freud adquire pioneirismo para pensar a representação como o meio pelo qual podemos captar o “real”, a realidade; realidade esta que só emerge a partir de nossas representações. Por diferentes caminhos e por diferentes perspectivas, também Lefebvre (2006) e Cassirer (1994) propõem abordagens que fundamentam nossa atuação no mundo através das representações.

É por esta via que Freud estabelece a distinção entre uma representação inconsciente e outra consciente: esta última engloba a representação da coisa e a representação da palavra que lhe matiza tornar-se consciente, enquanto a primeira envolve apenas a representação da coisa. Se me falta palavra, o que hei de falar? O que hei de saber... conscientemente?

[...] estamos em condições de declarar precisamente o que é que a repressão nega à apresentação rejeitada nas neuroses de transferência: o que ele nega à apresentação⁹⁰ é a tradução em palavras que permanecerá ligada ao objeto. Uma apresentação que não seja posta em palavras, ou um ato psíquico que não seja hipercatexizado, permanecerá a partir de então no *Ics*⁹¹. em estado de repressão (FREUD, 1915/1987[b], p. 206).

Freud não discordaria de Sartre quando este assinala que toda angústia, culpa ou prazer, em suma, qualquer emoção, só podem existir enquanto consciência (de) angústia, consciência (de) culpa, consciência (de) prazer, contudo, sobretudo nas emoções mais pesadas, pode ocorrer uma repressão cujo resultado é, precisamente, uma ira, um ódio, uma culpa inconsciente. E não que não se experiencie na carne esses afetos, é apenas a representação da palavra que foi abolida, lhe falta um nome, lhe falta precisão – só com esta “aquisição” podem tornar-se conscientes.

Assim, as representações da coisa produzem sentido, afetos e mesmo necessidades de descarga sem produzir uma linguagem e, portanto, sem implicar a consciência: “há nelas um sentido que não é o das palavras quando

⁹⁰ Na obra consultada, “apresentação” vem no lugar de “representação”. Como a segunda opção de tradução possui maior uso corrente na Psicanálise, preferimos utilizá-las em nossa exposição. Nas citações, mantemos o original.

⁹¹ Freud se vale da escrita *Ics.* para referir-se ao inconsciente no sentido sistemático, significando a inclusão dos fenômenos mentais em sistemas particulares e dotadas de certas características correspondentes à sua estrutura: *Ics.* (inconsciente), *Pcs.* (pré-consciente) e *Cs.* (Consciente).

empregadas conforme as regras de uma língua – por isso envolvem um saber sem consciência” (SILVEIRA, 2016, p. 49).

Pode-se, de fato, apontar algo como uma coisa, como um em-si ao situarmos, como faz Freud, a origem pulsional do psíquico – quando “o núcleo do *Ics.* consiste em representantes instintuais [pulsionais] que procuram descarregar sua catexia; isto é, consiste em impulsos carregados de desejo” (FREUD, 1987[a] p. 191) – e tudo aparece para nós, apesar de interno, como pura externalidade: coisas que parecem ter vida própria. Não se trata, porém, de um mecanicismo, de forças cegas aleatórias decididas ao acaso, pois o que está operando – seja na associação livre, seja nos processos de condensação e deslocamento, seja na formação dos sintomas, seja ainda nos disfarces do reprimido etc. – é o *sentido* que alicerça todos esses processos.

Nesta perspectiva, o *Id* não é, finalmente, coisa ao modo do em-si e mesmo Sartre (2003, p. 97) aponta para esta direção⁹² ao nos mostrar que o *Id* não se apresenta enquanto coisa em relação à hipótese do psicanalista, pois o em-si só pode ser indiferente às conjeturas que sobre ele se estabelecem. O “*Id*”, ao contrário, é tocado por essas conjeturas ao se aproximarem da verdade”. Frequentemente, com este “toque” as resistências voltam à tona.

O que faz a resistência prontificar-se uma vez mais não é da ordem do simples estímulo, seja ele pensado nos termos de um em-si natural ou um em-si psíquico-pulsional.

Só posso tentar reprimir uma “força” suportada de desejo se este desejo possui um sentido. Se fosse simples energia, algo completamente alheio aos moldes de uma coisa⁹³ como Sartre o postula, se fosse pura e simplesmente “real”, não haveria razões pelas quais se emprega um esforço constante na repressão, uma vez que a dinâmica da pulsão me seria completamente indiferente. É o sentido que adquiro para mim em minha relação com o mundo o cerne da questão (ainda que Freud empreenda a articulação entre os sistemas psíquicos em termos econômicos, de “quantidades” de energia).

⁹² Apesar de momentos depois argumentar exatamente o contrário; ver a próxima nota.

⁹³ “O instinto [a pulsão] não é nem verdadeiro[a] nem falso[a], porque não existe para si. Simplesmente é, como esta mesa, nem verdadeira nem falsa, apenas real” (SARTRE, 2003, p. 95).

É esta argumentação que permitiu à filósofa Magdalena Arnao (2008) concluir que as formulações de Freud ancoram uma nova direção para podermos pensar a intencionalidade:

Se uma representação é algo que está no lugar de outra coisa, e por conseguinte é intencional e, ao mesmo tempo tanto as representações de palavra, que não remetem a uma única coisa, nem as representações de coisa a um único traço mnêmico ou objeto indiferente à maneira de objetivo, então o próprio conceito de intencionalidade se torna mais complexo e, com ele, o de significado (ARNAO, 2008, p. 200).

É neste sentido, inclusive, que a formação sintomática, se inconsciente, resguarda ainda uma intencionalidade. Mesmo os críticos ao freudismo, como Flajoliet, que apontam no sistema teórico da Psicanálise o enrijecimento da liberdade humana, que faz tomar nosso ser a partir de determinantes psíquicos que suprimem a escolha de ser, precisam reconhecer que “Freud concede que a paciente faz uma escolha numa *certa maneira*, porque ele [Freud] evoca a ‘escolha da neurose’”, mas isto é apenas “uma escolha *relativa* numa dada situação, a qual inclui frustração, fixação, regressão e a crescente quantidade da libido” (FLAJOLIET, 2010, p. 47; tradução nossa⁹⁴).

Passar a ideia de que tal escolha é apenas escolha numa *certa maneira* – como quem dissesse “não, não é a escolha livre da qual fala Sartre!” – e de que se trata de uma escolha *relativa* (os termos em itálico da citação são do original), é mal compreender que a liberdade é mundana, marcada pela facticidade de nossa relação com o mundo: toda escolha é sempre escolha relativa. Isso não exclui nossa dinâmica psíquica. E é justamente pelo sintoma marcar um ponto de articulação do ser com o mundo – consigo e com outros – que posso me dizer responsável por aquilo que sou. Não veio de fora. Não veio do acaso. Foi uma solução particular dada pelo sujeito em suas relações no mundo da vida com este Id que ele é.

⁹⁴ “However, in some texts, he concedes that the patient makes a choice in a *certain way*, because he evokes a ‘choice of neurosis’, but it is a *relative* choice in a given situation, which includes frustration, fixation, regression of libido, and the increase of the quantity of libido” (FLAJOLIET, 2010, p. 47).

Similarmente ao debate travado no Capítulo V, tentamos mostrar na presente discussão como uma aproximação teórica entre Sartre e Freud é viável.

Sobretudo quanto ao pensamento sartriano, tecemos diversas críticas à sua interpretação de Freud. Esse movimento, entretanto, não faria os psicanalistas ficarem de nosso lado, pois estes certamente nos contra-argumentariam frente à aproximação efetivada com Sartre. Para tornar este diálogo possível, tivemos não só de rever as posições sartrianas, tivemos também de questionar certos primados da Psicanálise, sobretudo *das Ding*, o externo-interno, o mais distante de nosso ser e, ao mesmo tempo, entranhado em nós.

A provável objeção é a seguinte: como pode este trabalho valer-se das teorias psicanalíticas e acusar de misticismo a ideia de *das Ding*? Se este conceito “carrega consigo a essência da psicanálise” (SEGANFRED; CHATELARD, 2014, p. 62), como apropriar-se do ideário psicanalítico e (parecer) desprezar sua essência?

A palavra entre parênteses do parágrafo anterior indica que não vamos na contramão da essência da teoria e da filosofia freudiana.

Os psicanalistas apontam a relação entre a extimidade da Coisa esboçada por Lacan e o *unheimlich*, o estranho familiar, algo mesmo que desperta angústia, apresentado por Freud no artigo *O estranho*: a ambiguidade permeia a ambas (*das Ding* e o *unheimlich*), as duas conjugam o interno e o externo, pois *unheimlich* é o estranho, o estrangeiro e o familiar ao mesmo tempo (SEGANFRED; CHATELARD, 2014).

Analisando a etimologia da palavra, Freud nota que *heimlich* (sem o prefixo *un*) designa o familiar, algo com o qual estamos habituados e como cerne de conforto. Porém a palavra também possui um sentido que, em alguma medida, é oposto à primeira acepção, designando o que é escondido, mantido oculto. O *unheimlich* – notando-se o acréscimo do prefixo *a* indicar a negativa – é aquilo que deveria permanecer secreto, oculto, mas que apareceu, acarretando ao familiar (ao *heimlich*) um estranhamento e algo de angustiante (FREUD, 1919/1976[b]).

É notório, pois, o parentesco entre *das Ding* e o *unheimlich*.

Resta-nos expor como Freud articula essa dimensão com a teoria e a prática clínica da Psicanálise:

[...] se a teoria psicanalítica está correta ao dizer que todo afeto de um impulso emocional, não importando sua espécie, é transformado em angústia pela repressão, tem de haver um grupo, entre os casos angustiantes, em que se pode mostrar que o elemento angustiante é algo reprimido que retorna. Tal espécie de coisa angustiante seria justamente o inquietante [o angustiante, propriamente, o *unheimlich*] [...]. Segundo, se tal for realmente a natureza secreta do inquietante, compreendemos que o uso da linguagem faça o *heimlich* converter-se no seu oposto, o *unheimlich*, pois esse *unheimlich* não é realmente algo novo ou alheio, mas algo há muito familiar à psique, que apenas mediante o processo da repressão alheou-se dela (FREUD, 1919/1976[b], p. 258).

Se é sobre esse fundo que Lacan formula suas problemáticas, não rechaçamos o que pode ser considerado um dos pilares da Psicanálise. Estamos de acordo com a ideia de um retorno do reprimido, de um despertar angustiante com a ressurgência daquilo que havíamos alijado. E ainda que Freud articule seu argumento evocando um ponto de vista filogenético – quando em nosso desenvolvimento individual abandonamos uma fase notadamente marcada por um animismo correspondente aos dos primitivos agrupamentos humanos e que o *unheimlich* se dê como retorno destes estados (sobretudo quanto à relação estabelecida com a morte) – isso não nos faz abandonarmos seu arcabouço.

O que não podemos aceitar com *das Ding* é que esta seja conformada por aquilo que queda a partir da entrada do ser humano na linguagem e, para além, de que a Coisa atue como espécie de elemento absoluto das coordenadas do desejo, pois aqui, de fato, como acusa Sartre, a Psicanálise situa um em-si que molda a realidade humana. É apenas isto o que rejeitamos. Aceito a ideia das primeiras experiências de satisfação criando uma imagem mnêmica, o que não vejo como possível – ou pelo menos empiricamente constatável – é o entendimento de que um resto seja o fundamento de nossa relação no mundo como ser vivo. É diferente conceber que um traço (mnêmico) nos permeia e afirmar que tudo o que intentamos é alcançar o gozo inatingível – e previamente delimitado por ela mesma – da Coisa.

Com o risco de desagradar, tentando convencer gregos e troianos, cumprimos nosso intuito com a presente conclusão.

Para encerrar, apenas umas poucas palavras para realçarmos a relação estabelecida entre a Geografia e a Psicologia nesta tese.

Nós geógrafos temos uma leve queixa da pouca busca quanto às demais ciências sociais pelos ensinamentos que a Geografia tem a oferecer para a compreensão de nossa realidade socioespacial. Lembro até dos meus tempos de graduação quando fui monitor de um seminário de Sociologia e Antropologia e os palestrantes (alunos da iniciação científica) falavam expressamente em território (um dos temas do referido seminário) sem recorrer a qualquer geógrafo para interpolar sua problemática e, outras vezes, sequer qualificando o que compõe, enfim, um território. Quem falou conseguiu tomar o território como anterior ao espaço. Creio ser um caso ilustrativo.

Se nós geógrafos bebemos muito na fonte de outras ciências (lembrando, com Milton Santos [2006], que é também preciso a incorporação dos conceitos oriundos de outras esferas dentro de uma teoria própria para a Geografia), a relação da ciência geográfica com a Psicologia é bastante tímida – e o reverso não é verdadeiro, pois, pelo menos os psicólogos da linha da Psicologia Ambiental (ver, sobretudo, MORANTA; POL, 2005; POL, 1996) recorrem aos geógrafos para pensar a relação eu-ambiente.

Ainda que a Geografia Humanista tenha fundamentado sua abordagem através das reflexões da psicologia existencialista nos anos 50 do século XX, como alerta Holzer (2016), por mais que uma “dimensão psicológica” se insinue em diversos trabalhos desta corrente, pouquíssimas pesquisas, atualmente, procuram sistematizar uma abordagem sobre o psiquismo (pelo menos no que se refere à bibliografia em português). Para além das pesquisas cujo objetivo central é pensar a Geografia e a Psicanálise (PILE⁹⁵, 1996; SIMON; PILE,

⁹⁵ Neste trabalho o autor aponta como pesquisas na Geografia já se articulavam à Psicanálise desde os anos 50 do século XX. Não se tratava, porém, de um movimento perene, eram

2014, DIAS, 2019), poucos trabalhos incorporam uma teoria psicológica propriamente dita, seja de qual campo for, para enquadrar as questões geográficas (podemos citar o trabalho de Benhur da Costa [2007] como exceção, quando o autor explora as territorialidades homoafetivas também na esteira da concepção freudiana do aparelho mental).

Nossa investigação caminhou na interface entre Geografia e Psicologia, ciências de algum modo já articuladas, me parece, na própria noção de geograficidade. Pensar a geograficidade – os modos de relacionamento do homem com o mundo – foi deverás crucial para os propósitos desta tese, pois é através deste relacionamento que nossa constituição subjetiva – do ser que somos – se alimenta através da abertura do homem ao mundo.

Foi por essa linha que chegamos numa aproximação com a Psicologia, a Psicologia Ambiental, pensando o espaço como um elemento fundamental da identidade do sujeito.

Por outro lado, dada a especificidade dos agentes desta pesquisa, de parte deles (dos fibromiálgicos, quer-se dizer), se fez necessária uma incursão pela Psicanálise. Ao seu modo, vimos como também ela ancora as bases da relação eu-mundo.

Foi com a Psicanálise que pudemos compreender melhor – para além da sintomatologia física – o processo de alheamento para com o mundo experimentado pelos fibromiálgicos, de repúdio a tudo o que não seja o eu. E mesmo que tenhamos fortemente nos ancorado no que denominamos de “ponto de vista existencial” para compreender a relação sujeito-lugar para quem encara a cotidianidade da dor, atravessar as reflexões psicanalíticas se constituiu como elemento fundamental para realçar o apelo dos lugares (compôs o “ponto de vista psicanalítico”) e pudemos também articular as relações entres os pontos citados (Capítulo VIII).

Reiteramos que este trabalho, no bojo da Geografia Humanista, não poderia ter cumprido seus objetivos sem perpassar pelas reflexões da Psicologia. Por isso alguns de nossos capítulos apresentam uma faceta muito mais psicológica do que propriamente geográfica, quando tentamos

pesquisas isoladas. Pile aponta a década de 1990 como o período no qual essa temática se desenvolve, sobretudo na Geografia anglo-saxã.

estabelecer as bases para a compreensão da subjetividade (discussões tecidas, sobretudo, entre os capítulos V e VII). No entanto, só nos foi possível pensar a subjetividade após ancorar a nossa reflexão numa ontologia do mundo na vida, realçando as cumplicidades, as determinações, entre ser e espaço (Capítulo III). Acreditamos ainda ter avançado no debate dentro da Geografia Humanista de aporte fenomenológico, pois tentamos precisar a relação entre ser e espaço, e, para isso, tivemos de ir além de certa compreensão formal do ser contida na sentença heideggeriana – de que “o homem é na medida em que habita a terra” – para podermos alcançar que homens e mulheres são estes(as), alcançar sua subjetividade num mundo que não é senão um mundo particularizado por e através dos lugares nos quais habitamos a Terra.

Ser não se institui somente num mundo, está incrustado em e transcorrendo lugares: o lugar diz respeito ao que o ser é porque ser também é lugar e o ser do *Dasein* assim alcançado não é mais um ser mais ou menos abstrato, mas, precisamente, um ser que é sujeito, encarnado, com gostos, valores, preferências, desejos, um ser-sujeito que é conformado enquanto habita a Terra em sua contínua experiência de mundo encarnada nos diferentes lugares entre os quais se desenrola nossa vida. É justamente a partir daí que tais gostos, desejos etc. se solidificam (ou perecem) e nos permitem falar de cumplicidade de ser entre sujeito e lugar, incidindo, inclusive, nos processos que desembocam no adoecimento e na recuperação da saúde, como discutimos exemplarmente a partir da história de vida de Tulipa (Capítulo VIII)

Referências

- AGUIAR, Rogério; CALEFFI, Lorena. Depressão e dor crônica. In: FIGUEIRÓ, João; ANGELOTTI, Gildo; PIMENTA, Cibele (Org.). **Dor e saúde mental**. São Paulo: Editora Atheneu, 2005, p. 203-208.
- ARNAO, Magdalena. A distinção entre representação de palavra e representação de coisa na obra freudiana: mudanças teóricas e desdobramentos filosóficos. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. XI, n. 2, 2008, p. 187-201.
- BACHELARD, Gaston. **A Poética do Espaço**. Eldorado: Rio de Janeiro, 2005.
- BASTOS, Marli; RIBEIRO, Maria. Frida Kahlo: uma vida. In: **Psicanálise & Barroco – Revista de Psicanálise**, v. 5, n. 2, p. 46-76, 2007.
- BERDOULAY, Vicent; ENTRIKIN, Nicholas. Lugar e sujeito: perspectivas teóricas. In: HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia; MARANDOLA JR, Eduardo (Org.). **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Editora. Perspectiva, 2014, p. 93-116.
- BERNADES, Antonio. O Dasein que somos no pesquisar em geografia. **Geograficidade**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, 2016, p. 30-49.
- BERQUE, Augustin. Geogramas, por uma ontologia dos fatos geográficos. **Geograficidade**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 4-12, 2012.
- BESSET, V.; GASPARD, J.; DOUCET, C. Um nome para a dor: fibromialgia. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. 10, n. 4, p. 1245-1269, 2010.
- BORMAN, Pinar; CELIKER, Reyhan. A comparative analysis of quality of life in rheumatoid arthritis and fibromyalgia. **Journal of Musculoskeletal Pain**, v. 7, n. 4, p. 5-14, 1999.
- BRETON, David Le. **Antropologia da dor**. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013.
- BRITO, Marcelo. **O teatro que corre nas vias**. Salvador – BA, 2016, 224f. Tese (Doutorado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas da Escola de Teatro da Universidade Federal da Bahia, 2016.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- _____. **Subjects of desire: hegelian reflections in Twentieth-Century France**. New York: Columbia University Press, 2012.
- BUTTNER, Anne. Grasping the dynamism of lifeworld. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 66, n. 2, p. 277-292, 1976.
- CARDOSO, Marta; PARABONI, Patrícia. Dor física crônica: uma estratégia de sobrevivência psíquica? **Revista Mal-estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. X, n. 4, p. 1203-1219, 2010.
- CARVALHO, Caê; SILVA, Renata; SERPA, Angelo. Espaço vivido e identidade regional: um olhar sobre o leste e o oeste do Recôncavo baiano. **Geosaberes**, Fortaleza, v. 6, n. 1, p. 224–237, 2015.
- CARVALHO, C. **Entre práticas e representações: o bairro do Engenho Velho da Federação segundo candomblecistas (do Terreiro do Cobre) e evangélicos (da Igreja Universal)**. 2016. 229f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.
- _____. Experiências religiosas e dimensão espacial. **Mercator**, Fortaleza, v. 17, p. 1-15, 2018.
- CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CASTRO, M.; QUARANTINI, L.; NEVES, S. CAMPOS, K.; DURVAL, K.; DALTRO, C.; SCIPPA, A. A validade da escala hospitalar de ansiedade e depressão em pacientes com dor crônica. **Revista Brasileira de Anestesiologia**, Rio de Janeiro, v. 56, n. 5, 2006.

CAVALCANTE, Valberto. Fisiopatologia da dor. In: FIGUEIRÓ, J.; ANGELOTTI, G.; PIMENTA, C. (Org.). **Dor e saúde mental**. São Paulo: Editora Atheneu, 2005, p. 23-33.

CHAVEIRO, Eguimar. O espaço claustrofóbico em trajetórias de sujeitos sociais na metrópole goianiense: ambiente e saúde - elos de uma mesma realidade. In: **Hygeia**, Uberlândia, v. 5, n. 9, p. 42-52, 2009.

_____. Corporeidade e lugar: elos da produção da existência. In: HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia; MARANDOLA JR, Eduardo (Org.). **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Editora Perspectiva, 2014, p. 249-280.

COSTA, Benhur Pinós. **Por uma geografia do cotidiano**: território, cultura e homoerotismo na cidade. Porto Alegre – RS, 2007, 362f. Tese (Doutorado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007.

_____. Microterritorialidades: uma relação entre objetividade do espaço, cultura e ação intuitiva do sujeito. In: HEIDRICH, Álvaro; COSTA, Benhur; PIRES, Cláudia (Org.). **Maneiras de ler**: geografia e cultura. Porto Alegre: Imprensa Livre; Compasso Lugar Cultura, 2013, p. 62-74.

CUNHA, Litzia. **Texturas do sofrimento emocional**. Bahia, 2012. 114f. Tese (Doutorado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Federal da Bahia, 2012.

DARDEL, Erik. **O homem e a terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.

DIAS, Brendali; FERREIRA, Isaías. A lógica da interpretação em Lacan: entre o significante-mestre e o Há Um. **Stylus Revista de Psicanálise**, Rio de Janeiro, n. 125, v. 38, p. 125-136, 2019.

DIAS, Juliana. **Lugar geopsíquico**: contribuições da psicanálise para uma epistemologia da geografia. Campinas – SP, 2019, 172f. Tese (Doutorado) apresentada ao Instituto de Geociências da Universidade Estadual de Campinas, 2019.

ELLARD, Collin. **Psicogeografia**: la influencia de los lugares en la mente y en el corazón. Barcelona: Editora Ariel, 2016.

EWALD, Ariane; GONÇALVES, Rafael; BRAVO, Camila. O espaço enquanto lugar da Subjetividade. **Revista Mal-estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. VIII, n. 3, p. 755-777, 2008.

FALABRETTI, Edson. **Merleau-Ponty**: o sentido e o uso da noção de estrutura. **Dois Pontos**, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 153-192, 2008.

FERREIRA, Virgínia. Da psicanálise freudiana à psicanálise existencial. **Reflexão**, Pouso Alegre, v. 30, n. 87, p. 79-86, 2005.

FERREIRA, Vitor; RIVEIRO, Caroline. A metapsicologia freudiana: uma leitura heideggeriana. **Aprender** – Cadernos de Filosofia e Psicanálise da Educação, Vitória da Conquista, v. XI, n. 18, p. 116-141, 2017.

FINGERMAN, Dominic. Sintoma... ou angústia. **Stylus Revista de Psicanálise**, Rio de Janeiro, n. 6, 2003, p. 18-28.

FLAJOLIET, Alain. Sartre's phenomenological anthropology between psychoanalysis and daseinanalysis. **Sartre Studies International**, v. 16, n. 1, p.40-49, 2010.

FORMIGA, Maria. **Dor crônica ou um corpo deprimido?** Reflexões sobre as dimensões psicológicas da dor corporal na contemporaneidade. Recife-PE, 2010, 224 f. Dissertação (Mestrado) apresentada no Programa de Psicologia Clínica da Universidade Católica de Pernambuco, 2010.

FRANCA, Suely. **Histórias de vida de mulheres com diagnóstico clínico de dores crônicas.** São Paulo-SP, 2016, 256f. Tese (Doutorado) apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2016.

FRÉMONT, Armand. **A região, espaço vivido.** Coimbra: Livraria Almeira, 1980.

FREUD, Sigmund. **Obras completas de Sigmund Freud, Volume XI:** Cinco lições de psicanálise. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1910/1970.

_____. **Obras completas de Sigmund Freud, Volume XVI:** Conferências introdutórias sobre a psicanálise (parte III). Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1917/1976[a].

_____. **Obras completas de Sigmund Freud, Volume XVII:** Uma neurose infantil e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1919/1976[b].

_____. **Obras completas de Sigmund Freud, Volume XVIII:** Além do princípio de prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1920/1976[c].

_____. **Obras completas de Sigmund Freud, Volume X:** Duas histórias clínicas (O "pequeno Hans" e "Homem dos ratos"). Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1909/1987[a].

_____. **Obras completas de Sigmund Freud, Volume XIV:** A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1914-1916/1987[b].

_____. **Obras completas de Sigmund Freud, Volume XIX:** O ego e o id, uma neurose demoníaca do século XVII e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1923-1925/1987[c].

_____. **Obras completas de Sigmund Freud, Volume XXI:** O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1929-1931/1988.

_____. **Obras completas de Sigmund Freud, Volume XXII:** Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1932-1936/1994.

_____. **Obras completas de Sigmund Freud, Volume II:** Estudos sobre a histeria. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1893-1895/1995.

GAMALHO, Nola. **Entre dominações e apropriações, reproduções e criações, centralidades e periferias:** práticas e espaços de representações dos jovens do Guajuviras – Canoas/RS. Porto Alegre – RS, 2015, 329f. Tese (Doutorado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2015.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GARCIA, Luiz. *Das ding* e os impasses do objeto: duas fórmulas do desejo em *O seminário, livro 7. Estilos clínicos*, São Paulo, v. 21, n. 3, p. 721-735, 2016.

GOELDNER, Isabela; THELMA, Skare; REASON, Lara; UTIYAMA, Shirley. Artrite reumatoide: uma visão atual. **Jornal Brasileiro de Patologia Médica Laboratorial**, Rio de Janeiro, v. 47, n. 5, p. 495-503, 2011.

GOTO, Tommy. **Introdução à psicologia fenomenológica**: a nova psicologia de Edmund Husserl. São Paulo: Paulus, 2008.

HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e Identidade**: a rede "gaúcha" no Nordeste. Niterói: EdUFF, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e o tempo**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

_____. **A origem da obra de arte**. São Paulo: Edições 70, 2010.

_____. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HENNEMANN-KRAUSE, Lilian. Dor no Fim da vida: avaliar para tratar. **Revista do Hospital Universitário Pedro Ernesto**, Rio de Janeiro, n. 11, 2012, p. 26-31.

HOLZER, Werther. O conceito de lugar na geografia cultural-humanista: uma contribuição para a geografia contemporânea. **GEOgraphia**, Niterói, v. V, n. 10, p. 113-123, 2003.

_____. **Augustin Berque**: um trajeto pela paisagem. Espaço e Cultura, v. 18, n. 17, p. 55-63, 2004.

_____. A trajeção: reflexões teóricas sobre a paisagem vernacular. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto (Org.). **Espaço e cultura**: pluralidade temática. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008, p. 155-172.

_____. Mundo e lugar: ensaio de geografia fenomenológica. In: HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia; MARANDOLA JR, Eduardo. (Org.). **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Editora Perspectiva, 2014, p. 281-304.

_____. **A geografia humanista**: sua trajetória: 1950-1990. Londrina: EDUEL, 2016.

JUNIOR, Peixoto. A importância do corpo para a continuidade do ser. **Revista Mal-estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. VIII, n. 4, p. 927-958, 2008.

HUSSERL, Edmund. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. São Paulo: Editora Idéias e Letras, 2006.

HYPOLITE, Jean. Psicanálise e filosofia. In: BIRMAN, Joel (Org.). **J. Hyppolite**: Ensaio de psicanálise e filosofia. Rio de Janeiro: Tauros-Tímber Editores, 1989, p. 33-46.

INGOLD, Timothy. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, 2010.

_____. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015.

JUNIOR, Carlos. sobre a importância do corpo para a continuidade do ser. **Revista Mal-estar e subjetividade**, Fortaleza, v. VIII, n. 4, 2008, p. 927-958.

LAURINDO, I; XIMENES, A; LIMA, F; PINHEIRO, G; BATISTELLA, L; BERTOLO, M; ALENCAR, P; XAVIER, R; GIORGI, R; CIONELLI, R; RADOMINISK, S. Artrite reumatoide: diagnóstico e tratamento. **Revista Brasileira de Reumatologia**, São Paulo, v. 44, n. 6, p. 435-442, 2004.

LACAN, Jaques. **O seminário, livro 4**: a relação de objeto. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1995.

- _____. **O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação.** Porto Alegre: Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002.
- _____. **O seminário, livro 10: a angústia.** Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2005.
- _____. **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise.** Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2008.
- LACOSTE, Guillermine de. A lacanian elucidation of Sartre. **Sartre Studies International**, v. 8, n. 1, p. 18-44, 2002.
- _____. Sartre's 'new gaze' in Saint Genet: a lacanian reading. **Sartre Studies International**, v. 10, n. 1, p. 44-60, 2004.
- LEFEBVRE, Henri. **La production de l'espace.** Paris: Anthropos, 2000.
- _____. **La presencia y la ausencia: contribución a la teoría de las representaciones.** México: FCE, 2006.
- LEMINSK, Paulo. **La vie en close.** São Paulo: Editora Brasiliense, 2000.
- MAGNANI, José. Etnografia como prática e experiência. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 129-156, 2009.
- LEOPOLDO E SILVA; Franklin. Sartre e Psicanálise: subjetividade e história. **Psicanálise e Filosofia**, p. 39-42, s/d.
- LIMA, Angélica. Ensaio sobre o conceito lugar: a Rede Sareh - Serviço de Atendimento à Escolarização Hospitalar no Hospital de Clínicas UFPR. **Hygeia**, Uberlândia, v. 7, n. 13, p. 18-30, 2011.
- MAIA, Maria; PINHEIRO, Nadja. Angústia e subjetividade: reflexões sobre os fenômenos psicossomáticos a partir de Freud e Winnicott. **Revista Mal-estar e subjetividade**, Fortaleza, v. IX, n. 1, 2009, p. 75-104.
- MARANDOLA, Eduardo. Arqueologia fenomenológica: em busca da experiência. **Terra Livre**, Goiânia, v. 2, n. 25, p. 67-79, 2005.
- _____. Humanismo e arte para uma geografia do conhecimento. **Geosul**, Campinas, v. 25, n. 49, p. 7-26, 2010.
- MARINHO, Saramone. **Um homem, um lugar.** Geografia da vida e perspectiva ontológica. São Paulo-SP, 2010, 336 f. Tese (Doutorado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana da Universidade de São Paulo, 2010.
- MARTINEZ, José; PANOSSIAN, Claudia; GAVIOLI, Fernanda. Estudo comparativo das características clínicas e abordagem de pacientes com fibromialgia atendidos em serviço público de reumatologia e em consultório particular. **Revista Brasileira de Reumatologia**, São Paulo, v. 46, n. 1, p. 32-36, 2006.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra.** Portugal: Antígona, 2014.
- MELLO, João Batista Ferreira de. O triunfo do lugar sobre o espaço. In: HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia; MARANDOLA JR, Eduardo (Org.). **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Editora Perspectiva, 2014, p. 43-69.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **The visible and the invisible.** Evaston: Northwestern University Press, 1968.
- _____. **Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos – psicossociologia e filosofia.** Campinas: Papyrus, 1990.
- _____. **Fenomenologia da percepção.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. **Conversas.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

- _____. **O primado da percepção e suas consequências filosóficas.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- METZGER, Clarissa. **A sublimação no ensino de Jaques Lacan:** um tratamento possível do gozo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.
- MORANTA, Tomeu; POL, Eric. La apropiación del espacio: una propuesta teórica para comprender la vinculación entre personas e los lugares. **Anuario de Psicología**, Barcelona, v. 36, n. 3, p. 281-297, 2005.
- MOREIRA, Ruy. **Pensar e ser em geografia.** São Paulo: Editora Contexto, 2007.
- MOSS, Pamela; DYCK, Isabel. **Women, body, illness:** space and identity in the everyday lives of women with chronic illness. United States of America: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- MÜLLER-GRANZOTTO, Marcos. Merleau-Ponty leitor de Freud. **Revista Natureza Humana**, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 399-432, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de potência.** Rio de Janeiro: TecnoPrint, 1966.
- NOGUEIRA, Helena. **Os lugares e a saúde:** uma abordagem da geografia às variações em saúde na Área Metropolitana de Lisboa. Coimbra – Portugal, 2006, 483f. Tese (doutorado) apresentada na área de Geografia na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006.
- NUNES, Camila Xavier. **Geografias do corpo:** por uma geografia da diferença. 2014. 245 f. Tese (Doutorado em Geografia) apresentada ao Instituto de Geociências da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS, 2014.
- NUNES, Tiago. Lacan e a negatividade do desejo. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 26, n.3, p. 423-429, 2015.
- OLIVEIRA, Lívia. O sentido de lugar. In: HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia; MARANDOLA JR (Org.). **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Editora Perspectiva, 2014, p. 3-16.
- OS PARALAMAS DO SUCESSO. **Ponto de vista.** Music LTDA: 2005, 3:03.
- PEREIRA, Suellen. Profissão catador: análise do espaço vivido e percepção de risco – estudo de caso na cidade de Campina Grande/PB. **Hygeia**, Uberlândia, v. 8, n. 15, p. 44-62, 2012.
- PILE, Steve. **The body and the city:** psychoanalysis, space and subjectivity. Routledge: London and New York, 1996.
- POL, Eric. La apropiación del espacio. **Cognición, Representación y Apropiación del espacio**, n. 9, p. 1-49, 1996.
- PROVENZA, J.; MARTINEZ, J.; PAIVA, E.; HELFENSTEIN, M.; HEYMANN R, MATOS, R.; SOUZA, E. Fibromialgia. **Revista Brasileira de Reumatologia**, São Paulo, v. 44, n. 6, p. 443-449, 2004.
- QUEIROZ, Edilene. O inconsciente é psicossomático. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. 8, n. 4, p. 911-924, 2008.
- QUERIDO, Alessandra. Autobiografia e autorretrato: cores e dores de Carolina Maria de Jesus e Frida Kahlo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 3, p. 881-899, 2012.
- RELPH, Edward. As bases fenomenológicas da Geografia. **Geografia**, v.4, n.7, p.1-25, 1979.

_____. Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência do lugar. In: HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia; MARANDOLA JR, Eduardo (Org.). **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Editora Perspectiva, 2014, p. 17-32.

RIBEIRO, Eduardo. Entrevista com Helena Ribeiro: perspectivas dos pesquisadores da Geografia Médica e da Saúde no Brasil. **Hygeia**, Uberlândia, v. 5, n. 8, p. 124-129, 2009.

RIBEIRO, Fernanda. De onde vem tanta dor? **Mente e cérebro**. São Paulo: Editora Segmento, p.28-31, 2015.

ROCHA, Zefrino. A dor física e psíquica na metapsicologia freudiana. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. 11, n. 2, p. 591-621, 2011.

RODRIGUES, Malcom. Sartre, Freud e a oposição entre má-fé e inconsciente. **Revista Natureza Humana**, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 70-95, 2016.

SANTOS, Milton. O mundo não existe: [entrevista concedida à jornalista Dorrit Harazim]. **Veja**, São Paulo, ed. 1366, ano 27, n.46, p.7-10, 1994.

_____. **A natureza do espaço**: técnica e tempo. Razão e emoção. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SARAMAGO, Ligia. Como ponta de lança: pensamento do lugar em Heidegger. In: HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia; MARANDOLA JR, Eduardo (Org.). **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Editora Perspectiva, 2014, p. 193-226.

SATRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

SCHNEIDER, Daniela Ribeiro. **Novas Perspectivas para a Psicologia Clínica** – um estudo a partir da obra “*Saint Genet: comédien et martyr*” de Jean-Paul Sartre. São Paulo – SP, 2002, 339f. Tese (Doutorado) apresentada na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2002.

_____. Liberdade e dinâmica psicológica em Sartre. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 283-314, 2006.

SCHÜTZ, Alfred; LUCKMANN, Thomas. **Las estructuras del mundo de la vida**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2009.

SEGANFREDO, Gabriela; CHATELARD, Daniela. Das Ding: o mais primitivo dos êxtimos. **Cadernos de Psicanálise**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 30, p. 61-70, 2014.

SERPA, Angelo. Lugar e centralidade em um contexto metropolitano. In: CARLOS, Ana; SOUZA, Marcelo; SPOSITO, Maria (Org.). **A produção do espaço urbano: agentes e processos, escalas e desafios**. São Paulo: Editora Contexto, 2011, p. 97-108.

_____. Ser lugar e ser território como experiências d o ser-no-mundo: um exercício de existencialismo geográfico. **Geosp – Espaço e Tempo**, São Paulo, v. 21, n. 2, p. 586-600, 2017.

_____. **Por uma geografia dos espaços vividos**. São Paulo: Contexto, 2019.

SILVA, Claudinei. Merleau-Ponty, fenomenologia e psicanálise. **Revista Trans/Form/Ação**, Marília, v. 37, n. 1, p. 257-262, 2014.

SILVEIRA, Léa. Má-fé e inconsciente: sobre a crítica de Sartre a Freud em *O ser e o nada*. **Dois pontos**, São Paulo, v. 13, n. 3, p. 39-55, 2016.

SIMON, Paulo; PILE, Stive (Org.). **Psychoanalytic Geographies**. USA: Ashgate Publishing Limited, 2014.

SLOMPO, Thaís; BERNARDINO, Leda. Estudo comparativo entre o quadro clínico contemporâneo “fibromialgia” e o quadro clínico “histeria” descrito por

- Freud no início do século XIX. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. IX, n. 2, p. 262-278, 2006.
- SOLOMON, Andrew. **O demônio do meio dia**: uma anatomia da depressão. São Paulo: Companhia das letras, 2014.
- SOUSA, André. A descrição espacial como método e representação da Geografia: a imaginação e a reconstrução histórica do espaço. In: RIOS, Ricardo; RIOS, Kássia (Org.). **Diferentes abordagens teórico-metodológicas na geografia**: contribuições para novos direcionamentos. São Paulo; Rio de Janeiro: Editora Livre Expressão, 2015, p. 19-36.
- TOLSTÓI, Liev. **A morte de Ivan Ilitch**. São Paulo: Editora 34, 2009.
- TUAN, Yi-fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: DIFEL, 1983.
- _____. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Londrina: Eduel, 2012.
- URIARTE, Urpi. O que é fazer etnografia para os antropólogos. **Ponto Urbe**, São Paulo, n. 11, p. 1-13, 2012.
- VALERA, Sergi; POL, Enric. El concepto de identidad social urbana: una aproximación entre la Psicología Social y la Psicología Ambiental. **Anuario de Psicología**, Barcelona, p. 5-24, 1994.
- VALLE, Edênio. Neurociências e religião: interfaces. **REVER**, São Paulo, n. 3, p.1- 49, 2006.
- VAZ, Caroline. **Os sertões pelos sertanejos**: identidade, representação e regionalização nos territórios de identidade Sertão Produtivo e Sertão do São Francisco. Salvador – BA, 2016, 210f. Dissertação (Mestrado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Bahia, 2016.
- VERÍSSIMO, Danilo. A dimensão pulsional do sensível: elaborações acerca da percepção em Renaud Barbaras. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 24, n. 3, p. 489-507, 2013.
- _____. Percepção e impercepção: a experiência sensível na tradição fenomenológica. **Psicologia em Pesquisa**, Juiz de Fora, v. 8, n. 2, p. 211-220, 2014.
- WEBER, Jonathan. Bad faith and the unconscious. In: LA FOLETT, J.; STRAUD, D. (Org.). **The international of ethics**. New Jersey: Wiley-Blacknell, 2012, p. 1-13.
- WRIGHT, John. Terrae incognitae: o lugar da imaginação na geografia. **Geograficidade**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 4-18, 2014.

Referências de músicas parafraseadas

Belchior. **Comentários a respeito de Jhon**. WEA: 1979, 5:03 (p. 85, 3º parágrafo, linha 1)

Caetano Veloso. **Muito romântico**. Polygram: 1978, 2:28 (p. 49, 1º parágrafo, linha 2).

Chico Buarque. **A banda**. RGE: 1966, 2:08 (p. 83, 2º parágrafo, linha 3).

Chico Buarque. **Apesar de você**. Universal Music Brasil: 1978, 3:55 (p. 83, 8º parágrafo).

Herbert Vianna. **A palavra certa**. EMI Music LTDA: 1997, 3:23 (p. 49, 1º parágrafo, linha 2).

Lobão. **Essa noite, não**. BMG/RCA: 1989, 3:16 (p. 271, 7º parágrafo, linha 2).

Los Hermanos. **Quem sabe**. Abril Music: 1999, 2:32 (p. 64, último parágrafo, linha 5).

Los Hermanos. **Cara estranho**. BMG: 2003, 3:25 (p. 165, 3º parágrafo, linha 6).

Luiz Gonzaga. **Qui nem jiló**. Sony: 1972, 2:50 (p. 68, segunda linha).

Lulu Santos. **Um certo alguém**. WEA: 1983, 3:33 (p. 64, último parágrafo, linha 6).

Maísa. **Meu mundo caiu**. RGE: 1958, 3:21 (p. 276, 3º parágrafo, linha 3).

O Rappa. **Eu quero ver gol**. Warner: 1996, 3:37 (p. 257, 2º parágrafo linha 6).

Os Paralamas do Sucesso. **Assaltaram a gramática**. EMI Odeon: 1984 (p. 54, 3º parágrafo, linha 1).

Os Paralamas do Sucesso. **Depois da queda, o coice**. EMI: 1998, 4:24 (p. 267, 2º parágrafo, linha 3).

Raul Seixas. **Ouro de tolo**. Philips Records: 1973, 2:59 (p. 236, 2º parágrafo, linha 1).

Timbalada. **Margarida perfumada**. Polygram: 1996, 4:40 (p. 319, 2º parágrafo, linha 4-5).

Tom Jobim e Elis Regina. **Inútil paisagem**. Polygram: 1974, 3:07 (p. 83, 3º parágrafo, linha 3).

ANEXO I

QUESTIONÁRIO DAS ENTREVISTAS

Há quanto tempo você sente dores crônicas?

Você poderia descrever o processo de evolução da doença?

Você imagina a razão dos sintomas?

Já foi diagnosticada com depressão?

Eu gostaria que você comentasse acerca da diferença entre sua vida antes da eclosão da doença e de como você se encontra hoje.

Quais são as suas limitações provocadas pela dor?

Você costuma sair, passear, encontrar amigos, mesmo com o seu quadro clínico? Esses momentos são escassos ou habituais?

O que esses encontros significam pra você?

Há algum tipo de adequação dos ambientes que você frequenta para comportar seu corpo?

Há algum lugar que você se sente bem?

Eu vou trazer uma definição de lugar... locais que trazem prazer e indicam uma pausa, pausa que quer dizer conforto, locais onde nos sentimos bem, mas que também indicam movimento, no sentido de liberdade. Por fim, locais com os quais nos identificamos, lugares que dizem respeito a nossa própria história de vida... Você, em sua vida, apresenta, vive, em algum espaço, lugar, que apresenta as características listadas?

O que esses lugares significam pra você? Qual a importância deles na sua vida?

Você já “perdeu” lugares por conta de suas dores?

Como é estar, experienciar, viver em tais lugares para quem tem dor?