



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

Loucura e Experiência: seguindo loucos de rua e suas relevâncias

Lilian Leite Chaves

Brasília, Agosto de 2013.

Lilian Leite Chaves

Loucura e Experiência: seguindo loucos de rua e suas relevâncias

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social como um dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Antropologia.

Orientadora: Carla Costa Teixeira

Banca Examinadora

Prof^ª. Carla Costa Teixeira - DAN/UnB (Presidente)

Prof^ª. Ana Tereza Venâncio - COC/ FIOCRUZ

Prof. Amir Geiger - UNIRIO

Prof. Carlos Emanuel Sautchuk - DAN/UnB

Prof. Luis Roberto Cardoso de Oliveira - DAN/UnB

Prof. Wilson Trajano Filho - DAN/UnB (Suplente)

Quando acabar, o maluco sou eu.

Raul Seixas

Repetir repetir – até ficar diferente.

Repetir é um dom do estilo.

Manoel de Barros

Para Waldir do Radinho, Seu Benjamin,
Angu, Raimundo e Cíntia.

Resumo

Este trabalho versa sobre as relevâncias apreendidas dos pontos de vista dos loucos de rua a respeito de suas experiências. Ele se fundamenta a partir da interação cotidiana com cinco interlocutores que perambulam pelas ruas da cidade de Ouro Preto há muito anos. Construiu-se uma escrita etnográfica em que as palavras dos loucos de rua foram levadas a sério, conduzindo a reflexão para temas importantes para os interlocutores e para a discussão sobre loucura. Os temas apontados pelos loucos de rua e aprofundados através da literatura sobre loucura são: a importância da rua como um lugar de autoafirmação, o lugar do trabalho na inserção e na exclusão social, a relação com o Estado que se dá via recebimento de benefícios sociais e via instituto da curatela. A rua é o ambiente privilegiado para as interações, ela possibilita uma aproximação pelo espaço e o pensar sobre as noções e práticas de outros domínios – como a família, a esfera médica e a esfera jurídica – que incidem no cotidiano dos loucos.

Palavras chave: loucura, loucos de rua, relevâncias, trabalho, curatela

Abstract

The present work verses about the relevance learned from the “loucos de rua” points of view due to their experiences. Starting from the daily interaction among five partners which dwell in the Ouro Preto city streets during many years. Building an ethnographic writing in which the words from the “loucos de rua” were taken seriously, leading to meditation about important themes to the partners and to the discussion about madness. The subjects appointed in-depth by the “loucos de rua” through the literature about madness are: the importance of the streets as means of self-affirmation, the place of work in the social inclusion and exclusion, the relations with the State in the form of social beneficts and the institution of legal guard. The streets are an adequate environment for interactions, in which allows a spatial gathering and also allows the thought about notions and practices in other domains – as such as family, clinical and legal – that befalls upon the mentally ill.

Key-words: madness, loucos de rua, relevance, work, curatela

Agradecimentos

Agradeço a Waldir do Radinho, Seu Benjamin, Angu, Raimundo e Cíntia por dividirem comigo, suas caminhadas, seus anseios e suas visões de mundo.

Agradeço à professora Carla Costa Teixeira, a orientação equivalente a um gesto de acolhimento; por me deixar seguir, mas principalmente por me ajudar a finalizar, impedindo que os meus cronogramas não cumpridos se proliferassem indeterminadamente.

Agradeço aos professores Ana Tereza Venâncio, Amir Geiger, Luiz Roberto Cardoso de Oliveira e Carlos Emanuel Sautchuk, a disponibilidade em colaborar com esse trabalho e a generosidade dos seus comentários.

Agradeço ao professor Guilherme Sá, as colocações e os apontamentos durante a banca de qualificação do projeto dessa tese.

Agradeço aos professores do Departamento de Antropologia, a sólida formação. Agradeço aos funcionários do Departamento de Antropologia – Adriana, Cristiane, Fernando, Paulo, Jorge e Rosa –, os galhos quebrados, os problemas resolvidos e as prosas leves.

Agradeço as trocas nas disciplinas de SAT com os colegas de turma do Doutorado – Fernando Firmo, Fernanda Maidana, Josué Tomasini, Martina Ahlert, Sandro Almeida, Tiago Eli e Valéria Martins.

Agradeço aos *katacumbeiros*, pessoas com quem convivi diariamente de 2007 a 2010 e que faziam da Katakumba (Laboratório da Pós-Graduação de Antropologia) um ambiente de orientação coletiva. Agradeço especialmente a Júlia, Josué, Sandro, Carlos Alexandre, Luiz Cayon, André, Sônia Hamid, Michel Alcoforado, Diogo, Gonzalo, Marcus Cardoso, Elena Nava.

Agradeço à minha amiga Júlia Brussi, a delicadeza, a generosidade e a cumplicidade imensuráveis.

Agradeço a amizade de Josué Tomasini.

Agradeço ao Róder Goes, um irmão com o qual Brasília me presenteou, por tudo aquilo que é impossível de dizer em uma frase.

Agradeço à Rosana, Fernanda, Róder, Moisés, Alda, Valquiria, Lilian e Gustavo, o aprendizado que vem da convivência diária na divisão de moradia; os primeiros em Brasília e o último em Ouro Preto. Agradeço as conversas sérias e de boteco.

Agradeço a minha xará Lilian Santos, a amizade e preocupação que não cessaram com a distância física. Afinal, trilhamos caminhos semelhantes entre o colonial e o moderno, além de termos em nossos nomes a marca de uma canção.

Agradeço à Universidade Federal de Ouro Preto, minha querida UFOP, os valores que aprendi com a vida estudantil na passagem para a minha vida adulta. Agradeço aos professores, colegas e amigos do curso de Artes Cênicas, a formação humanista e aberta. Agradeço aos funcionários da biblioteca do Instituto de Filosofia, Arte e Cultura, por me aturarem revirando o acervo dos periódicos velhos, empoeirados e sem indexação. Agradeço especialmente a Wânia, o carinho, a preocupação, os conselhos e os lanchinhos.

Agradeço ao professor Crisoston Terto Vilas Boas por me iniciar na Antropologia, por ser um dos gigantes que inspira minha postura na busca do conhecimento.

Agradeço aos meus amigos de *Ouro* – Sueli Damasceno, Keici Guedes, Marcelo Muniz –, a proximidade e o comprometimento que rompe as mais longínquas distâncias.

Agradeço a todos os ouropretanos que contribuíram para a realização desse trabalho. Tantos nem sabem o quanto contribuíram e eu nem sei o nome da maioria que passavam pelas ruas, teciam considerações e me faziam conhecer. Agradeço aos ouropretanos que são meus amigos de longa data e que sempre se interessaram em me ajudar, especialmente Giumar, Vicente Gomes, Domingos Gonzaga e Francisco Kelly.

Agradeço a minha mãe Rita de Cássia por seu estoque de histórias e por nunca ter deixado faltar livros. Agradeço ao meu pai Benony Gonçalves (*in memoriam*) por ter deixado como herança o gosto pelo assobio. A minha vida segue um assobio, a loucura para mim é um assobio.

Agradeço aos meus irmãos Flaviana, Hércules, Heros, Arlen, Aline, Homero, Heidiane, pois esses têm grande responsabilidade no que essa caçula se tornou.

Agradeço aos meus sobrinhos, Bruno e Alice, que não deixaram diminuir em mim o espanto e o encanto.

Agradeço ao meu companheiro Jardel, a paciência, a força diária, o amor, que foram fundamentais na escrita desse trabalho.

Agradeço a Xangô pela sua existência terapêutica e filosofante. Agradeço a Paçoquinha pelo depois, por mostrar tanta vida no que parecia o último suspiro.

Agradeço à escola pública, gratuita e de qualidade, onde eu aprendi a escrever as letras, a formar palavras e a construir argumentos.

Agradeço a Manoel de Barros, as aulas de serenidade em versos. Afinal, “*a gente só chega ao fim quando o fim chega! Então, para que atropelar?*”.

Durante todo o período do meu Doutorado fui beneficiada pelo auxílio do CNPq, o qual me possibilitou dedicação exclusiva a esta empreitada.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Do projeto à tese	10
-------------------	----

CAPÍTULO I: A ESCRITA ETNOGRÁFICA COM RUBRICAS ÀS AVESSAS

O sofrimento da escrita etnográfica	18
A escrita das emoções	20
Emoções em cena	21
As rubricas na escrita	25
As rubricas às avessas	27
Escrita etnográfica, rubricas e emoções	30

CAPÍTULO II: O RETORNO AO CAMPO: CONTINUIDADES E MUDANÇAS

Mortes e ausências como imponderáveis	35
Um passo atrás: pessoas e situações	42
Um passo à frente: apresentando novos interlocutores	63
O levar a sério os pontos de vista dos loucos	69

INTERSTÍCIOS ETNOGRÁFICOS I

Aproximar-se das pessoas	72
Percorrer trajetos	80

CAPÍTULO III: EXPERIÊNCIAS E VISÃO DE MUNDO

Os indivíduos no mundo	84
O indivíduo no mundo e a modernidade	87
A constituição do louco na modernidade	97
Ouro Preto, lugar de loucos no mundo?	104
Experiências e relevâncias	107
Visões de mundo e pontos de vista	113

INTERSTÍCIOS ETNOGRÁFICOS II

Pontos de ônibus	122
Casas, quintais e patrimônio	125
Entradas de casarões	129

CAPÍTULO IV: A RUA COMO UM LUGAR ONDE SE AFIRMA A EXISTÊNCIA

Espaços, temporalidades e formas de convívio	133
A heterogeneidade da rua e elementos de diferenciação	136
Loucura e a rua	140
Loucos em situação de rua	143
Loucos de rua	148
A rua para o louco	156
Rua e cidadania	175

INTERSTÍCIOS ETNOGRÁFICOS III

Para ganhar a vida	177
As tanajuras, o tiro e o Estado	184

CAPÍTULO V: TRABALHO E BENEFÍCIOS SOCIAIS

O trabalho na constituição do indivíduo	188
Trabalho e loucura	192
Trabalho e Benefícios sociais: vias de mão dupla na inserção social do louco	201

INTERSTÍCIOS ETNOGRÁFICOS IV

A interdição	207
--------------	-----

CAPÍTULO VI: CURATELA, RESPONSABILIDADE E INTERRUPÇÃO DE EXPECTATIVAS

Os meandros da curatela	216
A cidadania entre parênteses	221
Responsabilidade e socialidade	223
Curatela e interrupção de expectativas	228

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A rua e as relevâncias	234
------------------------	-----

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	239
----------------------------	-----

Introdução

Do projeto à tese

A tese é o ponto em que se chega depois de tantos passos; é o resultado, ainda que momentâneo, de uma pesquisa que partiu de um “sonhar alto”¹ em um projeto. Porém, se há inevitáveis diferenças entre o que se projetou e o que se apresenta agora como resultado, o motor da pesquisa foi o mesmo: levar a sério os pontos de vista de indivíduos considerados loucos. Eu me deparei com tal questão ainda na etapa do Mestrado quando o foco privilegiado da minha pesquisa recaía em como os loucos de rua da cidade de Ouro Preto eram tratados pelos ouro-pretanos. Tendo em vista o tratamento dispendido pelos ouro-pretanos aos loucos de rua, tratamento que lhes garantia um lugar social ao mesmo tempo em que lhes negava uma normalidade plena, eu propus que os loucos de rua estavam inseridos em um contínuo processo de integração e diferenciação social.

Embora a minha dissertação “*Esse negócio de loucura, cê sabe, né fia: integração e diferenciação pelas ruas de Ouro Preto*” tenha sido escrita privilegiando os pontos de vista dos ouro-pretanos a respeito dos loucos de rua, a importância de levar a sério o que os loucos diziam sobre eles mesmos e sobre os que eles viviam já havia se tornado latente. Contudo, devido à variável tempo (para pesquisa e análise), eu percebi que não poderia trabalhar a questão a contento e optei por trabalha-la posteriormente. Desse modo, levar a sério os pontos de vista dos loucos configura como a problemática que busquei esmiuçar em meu projeto de tese e que conduziu a minha pesquisa de campo para a escrita deste trabalho.

A relevância da questão refere-se a um cruzamento de perspectivas: o cruzamento da importância do ponto de vista do nativo para a Antropologia com o silenciamento dos loucos apontado e/ou criticado nas referências sobre loucura. Por um lado, as palavras dos nativos para Antropologia são tão importantes que foram concebidas por Malinowski (1976, 36) como “o espírito”, fechando o triângulo de fenômenos que devem ser registrados no trabalho de campo.

Além do esboço firme da constituição tribal e dos atos culturais que formam o esqueleto, além dos dados referentes à vida cotidiana e ao comportamento habitual, que são por assim dizer sua carne e seu sangue, há ainda a registrar-se-lhe o espírito – os pontos de vista, as opiniões, as palavras dos nativos: pois em todo ato da vida tribal existe, primeiro a rotina estabelecida pela tradição e pelos costumes; em seguida a maneira como se desenvolve essa rotina; e, finalmente, o comentário a respeito dela, contido na mente dos nativos.

¹ Inspiro-me aqui em Roland Barthes (2007,9) que em uma conferência ao College de France disse que, naquela ocasião, sua única incumbência era “*prazerosamente de sonhar alto sua pesquisa*”.

Por sua vez, Clifford Geertz (2006), ao defender os pontos de vista dos nativos como um caminho para o conhecimento antropológico, propõe que para considerar esses pontos de vista tornava-se necessário estabelecer uma conexão entre os conceitos da experiência próxima e experiência distante. A conexão entre os conceitos particulares (empregados pelos nativos para elaborarem sobre as suas experiências) e os conceitos gerais (elaborados pelos teóricos para a análise da vida social) possibilitaria uma interpretação da cultura na qual a relação intersubjetiva entre nativos e antropólogos seria respeitada em alguma medida.

Por outro lado, Foucault (2007b) afirma que as palavras do louco são vistas como o indicativo de sua loucura e por isso não são escutadas e nem recolhidas, a não ser para efetuar a separação. O autor frisa que, mesmo depois do final do século XVIII, a separação operada sobre os discursos dos loucos poderia ser visualizada a partir dos aparatos e das instituições legitimados para essa escuta, uma escuta que se pauta sempre pela manutenção da censura.

Essa escuta das palavras dos loucos somente como um sintoma – indicativo de loucura e motivo para a exclusão – fundamenta o silenciamento que é um dos pilares das críticas sobre o saber psiquiátrico e as suas práticas. Esse silenciamento, intrínseco à concepção de doença mental, se insere nas várias dimensões da vida social. Um bom exemplo é a substituição das palavras dos loucos infratores por laudos psiquiátricos, visto que o direito de poder falar por si mesmo não lhes é consentido. É importante ressaltar que o silenciamento aponta para a forma de construção do saber acerca da loucura, um saber que não considera as vozes dos loucos, não se interessa pelo o que eles falam e por que eles falam.

Aqui se coloca a questão: realizar uma pesquisa antropológica que se fundamenta pelo ponto de vista do nativo onde o nativo é um sujeito para o qual foi negado ter ponto de vista, quando dele foi retirado o direito de falar por si mesmo, de si mesmo e do que o rodeia. Para levar a sério os pontos de vista dos loucos faz-se necessário efetuar o que Pina Cabral (2003) denominou de *caridade interpretativa*, isto é, considerar passível de sentido o que eles falam da mesma maneira que esperamos que as nossas falas sejam consideradas com sentido.

A principal diferença entre o que se projetou e o que se realizou tem mais a ver com um passo que não foi dado do que com uma bifurcação no caminho da pesquisa. No projeto, a intenção era compreender quais seriam as implicações teóricas, metodológicas, éticas e políticas consequentes da consideração dos pontos de vista dos loucos acerca de suas experiências. Desse modo, o projeto visava compreender o que mudaria nas elaborações sobre loucura com a mudança dos sujeitos ouvidos para a construção de tal conhecimento.

O trabalho aqui apresentado não executa esse passo, o de refletir sobre as implicações, porque esse passo necessita de mais maturidade. Essa maturidade, a meu ver, depende de um

pouco mais de distanciamento dos fluxos nos quais a pesquisadora encontrou-se presa na tentativa de dar algum sentido e alguma sistematização para o turbilhão de situações vividas em campo. A maturidade está intimamente ligada a um processo de sedimentação de informações e emoções que necessitam de tempo, e o tempo para isso não segue os prazos institucionais da defesa de tese.

Todavia, se nesse trabalho não se alcançaram as implicações citadas, os pontos de vista dos loucos conduziram a um olhar sobre aquilo que é relevante para eles, permitindo acionar através de suas relevâncias temas mais abrangentes que interessam aos interlocutores e que dialogam com as elaborações consagradas sobre loucura. Desde o início, partindo das considerações dos interlocutores a respeito de suas experiências, a pesquisa já se mostrava desafiante, pois tais considerações poderiam levar às discussões diversas lançando a pesquisadora a domínios desconhecidos.

Assim, quando alguém se propõe a ouvir outrem sobre as suas experiências, não se tem em mente quais serão as relevâncias apontadas pelo interlocutor, isto é, quais serão as experiências significativas trazidas à tona. O trabalho a partir das experiências é um trabalho aberto que exige do pesquisador uma atenção às relevâncias e uma disposição para mergulhar em discussões que talvez ele nunca tenha tido interesse. As discussões nas quais eu me enveredo foram impulsionadas pelas elaborações vistas como relevantes para os interlocutores com quem interagi. O que há de mais honesto neste trabalho é o fato da pesquisa de campo ter me conduzido às temáticas e não a pesquisa de campo ter sido enquadrada em temáticas que já estavam pré-estipuladas.

Este trabalho tem como base a interação da pesquisadora com cinco interlocutores que perambulam diariamente pelas ruas da cidade de Ouro Preto, Minas Gerais: Seu Benjamin (Paraquedas), Waldir do Radinho, Angu (Miguel), Raimundo (Bichão) e Cíntia. Cada interlocutor é reconhecido pelas ações peculiares que executam diariamente e pelas interações que travam durante suas caminhadas. Eles são categorizados pelos ouro-pretanos a partir de nomes que sinalizam para o lugar público que ocupam: loucos de rua, figuras públicas, patrimônio da cidade, tipos populares, pessoas folclóricas etc. Embora a perambulação seja cotidiana e dure grande parte do dia, os interlocutores não são moradores de rua, eles possuem domicílios regulares, relações familiares e cuidados.

A condução da pesquisa de campo se deu através do mapeamento dos trajetos diários de cada interlocutor e também dos pontos específicos nos quais eles se detinham em executar parte de suas ações peculiares; lugares importantes para tais ações ou mesmo onde havia pessoas com quem eles gostassem de se relacionar por motivos diversos. A estratégia

utilizada foi a de caminhar pela cidade e a de frequentar os pontos importantes para cada interlocutor, realizando uma aproximação pelo espaço. Como passos metodológicos, estão a ação de seguir e a ação de acompanhar os interlocutores.

A ação de seguir consistiu em percorrer os trajetos feitos pelos interlocutores observando-os a certa distância, tomando nota das suas ações e interações com as pessoas e os lugares. Seguir os interlocutores foi uma boa maneira de mapear trajetos, compreender um pouco das interações, isto é, de obter informações que facilitariam a abordagem pessoal. A ação de acompanhar consistiu em andar com os interlocutores mediante suas autorizações, participando das atividades que eles executavam pelo caminho, conversando com eles a respeito de suas ações, de seu cotidiano e de suas experiências. Foi através da ação de seguir e de acompanhar que me tornei próxima aos interlocutores, que com o tempo pude perceber que as repetições de suas falas revelavam assuntos caros para eles, o que foi tratado a partir das proposições de Schutz (1979) como relevâncias.

Contudo, antes de tratar das relevâncias e dos temas para os quais elas apontam, eu busco discorrer sobre o processo da minha escrita etnográfica, fazer uma ponte entre o trabalho realizado no Mestrado e o atual, trazer a discussão sobre as tensões que marcam a constituição do louco na modernidade e sobre a restituição do lugar no mundo do louco a partir das experiências. Depois, no que se refere às relevâncias, eu me pauto em elucidar as relações dos loucos com a rua, as considerações sobre o trabalho e benefícios sociais, a discussão sobre interdição civil e curatela.

Essa tese é composta por seis capítulos e quatro interstícios etnográficos. Os interstícios etnográficos têm por função trazer para o leitor exemplos de interações imediatas da mesma maneira que foram descritas em meu diário. Através dos interstícios etnográficos, busco mostrar o que Descola (2006) denominou de “ateliê do etnólogo” – o próprio pesquisador e as pessoas com quem interage – para que o leitor consiga apreender um pouco das interações de onde o pesquisador tira um conjunto de ideias e análises. Inspirando-me em Bateson (2008), penso que o que podemos trazer com a escrita são retratos dos eventos nos quais os indivíduos estão envolvidos. Dessa forma, os interstícios configuram-se como retratos de situações.

O Capítulo I versa sobre a escrita etnográfica e sobre a importância de trazer as condições nas quais o trabalho de campo foi executado para a escrita. A intenção é discutir a carga emocional dessas condições na construção de uma escrita onde é possível perceber pessoas de carne e ossos. Para tal, se envereda sobre as dificuldades de descrever e analisar as emoções, uma vez que são as emoções que fazem com que o trabalho não seja descarnado.

Pontua-se que as discussões sobre as emoções aparecem em duas frentes: as emoções como um objeto de estudo, como um problema antropológico; e as emoções como elementos importantes que auxiliam a entender as interações e a construir análises sobre temas diversos.

Eu analiso a forma como meu diário de campo foi elaborado a partir de rubricas que podem ser vistas enquanto um recurso para trazer as materialidades das situações vividas para o texto. As rubricas são recursos dramatúrgicos que o autor de uma peça teatral utiliza para instruir a representação teatral, elas indicam as entradas e as saídas das personagens do espaço cênico, a configuração do espaço cênico e as características psicológicas das personagens. No âmbito teatral, é na representação que as rubricas ganham concretudes. Todavia, as rubricas que conduziram a escrita do meu diário foram denominadas de *rubricas às avessas*, pois, ao invés de projetarem uma cena imaginada a partir de instruções, elas materializam no texto aquilo que foi vivido no campo. Dessa maneira, as rubricas consistem em um recurso que me possibilita fazer com que as emoções estejam presentes em minhas descrições.

No Capítulo II, eu traço uma ponte entre o trabalho que desenvolvi no Mestrado e os objetivos da pesquisa do Doutorado. Em grande medida, existe uma continuidade entre os dois trabalhos, uma vez que o eixo dessa tese surgiu como questão no período em que eu analisava as interações travadas no campo de 2007 e 2008. O capítulo se inicia mostrando que devido a imponderáveis (mortes e ausências) o grupo de interlocutores com os quais dialoguei no Mestrado não poderia ser o mesmo da pesquisa do Doutorado. Contudo, as pessoas que foram inseridas na pesquisa são reconhecidas e apontadas pelos ouro-pretanos como pertencentes às categorias que relevam o lugar público.

Eu apresento cada interlocutor da pesquisa anterior e algumas das análises que pude elaborar a partir de suas ações e interações. O cerne dessas análises se refere à atualização cotidiana das diferenças ou às *deixas* dadas pelos moradores da cidade que incentivavam as ações peculiares dos loucos. A partir do incentivo à diferença, eu pude visualizar o processo de integração e diferenciação social presente nas interações cotidianas entre loucos e ouro-pretanos. Depois, eu apresento os interlocutores da presente pesquisa cujas interações são marcadas por semelhante processo de integração e diferenciação social.

O Capítulo III discorre a respeito dos temas experiência e visão de mundo partindo da discussão sobre o *indivíduo no mundo* e a modernidade. Tendo em vista as elaborações de Schutz (1979), debruço-me sobre a forma como o indivíduo constrói o seu próprio mundo a partir do mundo que encontra ao nascer, transformando-o ou conformando-se a ele. No diálogo com as colocações de Mauss (2003), destaco o lugar da consciência pessoal como um fator individualizador importante para a noção de Eu e para a relação desse Eu com o mundo.

Atento-me às reflexões de Dumont (1985) para apontar o indivíduo no mundo atrelado à modernidade e pondero que através de sua constituição é possível visualizar tensões entre valores opostos, isto é, o que há de não moderno na visão naturalizada sobre a modernidade.

Considerando o surgimento do asilo no final do século XVIII e o surgimento da psiquiatria, foi possível utilizar as reflexões sobre o indivíduo moderno para pensar a configuração do louco na modernidade, enfatizando a tensão entre ciência e moral, natureza e cultura. Indago sobre a condição do louco como um indivíduo no mundo para poder propor uma base para as considerações das experiências significativas para os loucos e as relevâncias que elas sinalizam.

No Capítulo IV, o foco recai sobre a importância da rua para os interlocutores e a importância da rua como esfera pública na classificação dos interlocutores. As discussões sobre a casa e a rua de DaMatta (1984,1997) são resgatadas para evidenciar as diferenças de socialidade nesses espaços. As discussões de DaMatta são complementadas com a proposta de Magnani (2002, 2003), acerca do “olhar de perto e de dentro”, com intuito de ressaltar as nuances existentes em cada tipo de socialidade e no trânsito entre eles. No escopo dessas proposições sobre a rua, apresento um panorama acerca da temática das populações de rua, sobretudo a respeito das motivações para existência desse contingente populacional e suas singularidades.

Proponho uma diferenciação entre “loucos em situação de rua” e “loucos de rua” mostrando que o primeiro caso se define pelo domicílio (ausência) e o segundo pelas interações (o que permite aos loucos serem considerados de rua mesmo tendo domicílios regulares). Utilizo alguns trabalhos que têm como eixo “os loucos de rua” para mostrar como os loucos de rua, além de serem reconhecidos por suas peculiaridades, têm suas loucuras endossadas pelas características históricas, geográficas e pelo *ethos* dos contextos. Já a análise das experiências de cada interlocutor permite olhar a rua como um lugar de trabalho, de resistência e fuga dos controles e conflitos familiares, de busca por direitos e cidadania, e claro, de interações sociais. A rua, ora citada como sintoma de loucura, ora citada como atenuante de uma loucura já desencadeada, é vista pelos loucos como um lugar onde eles resistem, onde eles insistem em existir.

O Capítulo V é sobre o trabalho e os benefícios sociais, principalmente, o benefício consonante à incapacidade laborativa ou de prover-se de forma independente, nomeado de Benefício da Prestação Continuada (BPC) e regulamentado pela Lei Orgânica de Assistência Social (LOAS). A temática do trabalho apareceu de forma recorrente nas conversas que mantive com os interlocutores e se relaciona diretamente com a importância da rua para eles.

Dessa forma, impulsionada pelas considerações dos interlocutores a respeito do trabalho e instigada pela afirmação de Foucault (2007a) para o qual o homem como objeto das ciências humanas é aquele que “vive, fala e produz”, busquei na literatura a discussão sobre o valor do trabalho para a constituição do indivíduo.

O louco é considerado como aquele que não trabalha e por isso carente de benefícios sociais. Contudo, a exclusão do louco da esfera do trabalho é contestada e aprofundada. A forma de gestão do benefício recebido (consentida ou não aos loucos por seus familiares) convida para a discussão o pensamento sobre laços de contratualidade provenientes do despendimento monetário. A gestão do benefício liga-se ao modo como os interlocutores encaram o trabalho, a incapacidade e a relação com o Estado que advém do lugar de beneficiário. Reflito sobre as diretrizes governamentais que priorizam o trabalho como meio privilegiado de inserção social, e como essa inserção pelo trabalho pode apresentar problemas quando desvinculada da possibilidade de geração de renda.

No Capítulo VI, o debate é sobre a curatela a partir do que vigora no Novo Código Civil/Lei 10.406: um instituto deferido após um processo judicial de interdição no qual se apura o grau de discernimento de alguém para gerir pessoas e bens. O eixo do debate diz respeito ao seu caráter protetivo e punitivo em relação ao indivíduo que é considerado absolutamente ou relativamente incapaz para atos da vida civil. Esse debate acaba por desaguar em considerações sobre a cidadania do louco, nas quais esta aparece marcada por ausências, incompletudes e paradoxos. A discussão acerca das causas e consequências da curatela, em parte, complementa a discussão sobre trabalho e benefícios sociais no que tange à confusa equivalência comumente operada entre a incapacidade laborativa ou de prover-se de forma independente e a incapacidade para atos da vida civil.

As reflexões a respeito do Código Civil trazem a tona algumas implicações oriundas das elaborações sobre o Código Penal, principalmente, a respeito da inimputabilidade, da periculosidade e da falta de responsabilidade do louco infrator. Contudo, essas implicações estão presentes na vida cotidiana do louco independente de crimes e delitos, elas são provenientes da definição de loucura enquanto doença mental. Dessas questões, a responsabilidade foi a que ganhou um olhar mais acurado porque ela subsidia discursos sobre a inserção social através do reestabelecimento de graus de autonomia dos loucos. Por fim, de acordo com os pontos de vista dos interlocutores, a curatela é analisada pelo prisma da interrupção de expectativas.

Nas considerações finais, busco amarrar temas a partir da rua como um nó central. Antes de qualquer coisa, a rua facilita o acesso aos interlocutores porque permite uma

aproximação pelo espaço não dependendo da inserção do pesquisador em determinadas redes sociais, ou seja, o pesquisador pode abordar diretamente seus interlocutores sem mediação. Na rua, foi possível perceber a forma como os interlocutores são categorizados e tipificados socialmente, mas também como eles se autotipificam, como eles se concebem. A rua é um ambiente privilegiado para perceber a fabricação dos loucos como uma singularidade de um contexto e as demandas dos loucos enquanto indivíduos, perceber quando as demandas dos loucos se configuram como parte das ações que são vistas pelos ouro-pretanos como fomentadoras de loucuras.

As relevâncias, que são possíveis apreender atentando-se para as ações e os assuntos repetidos pelas ruas, descortinam pontos de ligação entre o “estar na rua” e a família, a esfera médica, o Estado, a esfera jurídica e as proposições sobre loucura provenientes desses domínios. As justificativas para perambular pelas ruas não podem ser desvinculadas das consequências das interações entre os domínios, isto é, tanto das consequências de aplicações de noções e conceitos (como de doença mental, incapacidade, falta de responsabilidade e autonomia) quanto da aplicação de instrumentos normativos e de controle (leis, remédios e benefícios).

O que se verifica é que por um lado, os loucos de rua são classificados pelos ouro-pretanos sem o apelo direto aos conceitos médicos e jurídicos. Por outro lado, ao elaborarem sobre suas experiências, os loucos de rua trazem para as discussões referências aos conceitos médicos e jurídicos e às suas implicações no que tange a interação entre os domínios já sinalizados acima. Dessa maneira, os interlocutores se situam entre conceitos e implicações de domínios diversos (inclusive, as classificações sociais), buscando afirmar quem são tendo em vista o que fazem, desejam e demandam. Aqui se chega à questão da cidadania colocada entre parênteses, à dificuldade de olhar as diferenças e a igualdade num mesmo patamar, e conseqüentemente, à discussão sobre o lugar de outro do louco.

Capítulo I - A escrita etnográfica com rubricas às avessas

O sofrimento da escrita etnográfica

A escrita etnográfica parece estar envolta em uma aura de sofrimentos tão intensos que o etnógrafo faz sempre questão de mencionar o drama que viveu durante seu trabalho de campo. A menção ao drama é exposta para justificar as dificuldades de escrever um texto sistematizado, coerente e relevante para a disciplina, texto que ainda traga as dimensões do vivido entre pessoas de carne, ossos e idiossincrasias. Recortar, condensar, reordenar ou mesmo ampliar as vivências de campo são procedimentos usuais para fazer com que a etnografia alcance aqueles que não estiveram lá: os leitores interessados ao mesmo tempo em particularidades e generalidades, em fatos e teorias. Leitores que, desde outrora, começaram a avaliar e a analisar as informações publicadas contrastando-as com o pano de fundo das circunstâncias sobre as quais o trabalho de campo fora executado, como se surpreendeu Evans-Pritchard².

Existe um lapso espaço-temporal entre o trabalho de campo e a escrita etnográfica, entre o que se viveu e o que se descreve sistematicamente mediado pelas anotações dos diários de campo; anotações multidirecionais, assistemáticas, repetitivas, plenas de sentimentos, desabafos, reflexões e suposições. O diário de campo ora silenciado³, ora com partes reproduzidas fielmente, ora reinterpretado, se configura como a fonte para a escrita, no entanto, não podendo ser ele mesmo o material final a ser apresentado. Afinal, a etnografia é outra coisa, é um produto fabricado minuciosamente para ligar o antropólogo, seus diversos interlocutores e um leitor que não estava em cena. Deste modo, o diário não pode ser o material final⁴ justamente porque ele pode proporcionar diversos materiais finais, dependendo dos retornos que os antropólogos fizerem às suas páginas com o passar do tempo.

² “Muitas vezes me perguntaram como se faz trabalho de campo... Não me tinha ocorrido antes, pelo menos tão claramente quanto deveria, que as informações que coletamos e publicamos fossem um dia ser analisadas e até certo ponto avaliadas à luz das circunstâncias em que conduzimos nossas pesquisas.” (EVANS-PRITCHARD: 2005, 243)

³ Tal silenciamento é tratado por Florence Weber (2009) como autocensura, isto é, a autora discorre sobre a autocensura feita pelos antropólogos aos seus diários de campo mostrando que isso se dá devido à diversidade de naturezas de escritas em um mesmo material; como a descrição do cotidiano observado e das entrevistas executadas, as reflexões sobre o vivido e as notas sobre as experiências íntimas (humores e emoções do autor). Para a autora o íntimo se configura como o material mais censurado, porque não é facilmente reproduzível e necessita de uma completa autoanálise para ligá-lo ao conjunto da obra.

⁴ Continuando o diálogo com Florence Weber, a autora reflete sobre a publicação de diários de campo na íntegra, afirmando que tal publicação tem consequências enganadoras para o conhecimento. Ao considerar o diário como um texto e não como um conjunto de materiais, se abdica de uma postura específica em ciências sociais em favor de uma postura literária, produzindo um conhecimento menor porque inviabiliza o desmembramento dos dados e as várias lógicas de interpretação para a produção de textos coerentes. Dessa forma a autora conclui: “O diário

Esses retornos foram comuns, como o fizeram Roberto Cardoso de Oliveira e Alcida Ramo. Muitos anos depois do período de campo e de trabalhos já escritos, esses autores retornaram às páginas de seus diários para reinterpretá-los ou para tornar claro o que eles tiveram que ocultar por questões de “estilo” de suas épocas. É comum aos dois autores o resgate das condições nas quais os trabalhos de campo foram realizados; condições que, na época das primeiras análises, foram ignoradas devido à busca de objetividade do trabalho etnográfico, privilegiando uma análise descarnada⁵. Essas condições, segundo Oliveira (2002, 18), são intelectuais, morais e psicológicas, demonstrando bem o lapso espaço-temporal inerente à escrita etnográfica: as mudanças no próprio autor do diário, tanto no momento em que ele sai de campo e vai para o gabinete escrever a primeira versão de sua etnografia, quanto anos depois quando ele resolve olhar novamente para o material contido no diário.

O que a experiência dos autores nos ensina é que na ânsia de escrever nossas etnografias, com os prazos institucionais aliados às confusões mentais surgidas de experiências tão envolventes, deixamos passar (ou censuramos) muitos aspectos das condições sobre as quais os trabalhos foram desenvolvidos, muitos desses aspectos são emocionais. Entretanto, diferentemente deles, não creio que atualmente a culpa seja do estilo da época, pois nem sei dimensionar qual é o estilo de escrita da minha época, o que se valoriza e o que não se valoriza, vide a diversidade de linguagens utilizadas atualmente para compor um trabalho etnográfico. Contudo, eu gostaria de reter dessa explanação a importância dada às emoções. Como pontuou Alcida Ramos (1990, 13), são as emoções que permitem mostrar o caráter relacional entre pessoas de três dimensões; elas demonstram que a escrita etnográfica trata de gente, a mesma gente da experiência de campo.

A dificuldade de trazer as emoções para a escrita permanece latente, seja porque a descrição não consegue dar conta da intensidade daquilo que não é verbal, ou pelas limitações de avaliação das diversas outras linguagens com o mesmo peso dado ao que é escrito. Por mais que as etnografias venham acompanhadas de fotos, vídeos, ilustrações etc., esse material é um “acompanhamento”, o peso ainda recai sobre a escrita. Caso contrário, em vez de

de campo não é um texto secreto, é um estoque de materiais para utilizarmos sem preconceito, mas cientes dos seus propósitos”. (WEBER: 2009, 168)

⁵ Alcida Ramos nos conta que dezesseis anos após ter concluído sua tese de doutorado ela resolveu reescrevê-la. Essa decisão se deu porque a feitura da tese ocorreu em um ambiente pouco propício para reflexões mais demoradas e em um momento em que “*o estilo teórico da época, privilegiando a análise descarnada de sistemas sociais como se não fossem vividos por gente de três dimensões, tolheu toda e qualquer possibilidade de eu [Alcida] ir buscar numa linguagem alternativa os canais de expressão que dessem conta da maneira mais inteligível de um elenco de dados etnográficos que fugiam aos cânones vigentes sobre como se comportam sistemas de relações em sociedades indígenas da América do Sul. Resultado: um trabalho duro, árido e pouco convincente*”. (1990: 9-10)

apresentar uma tese em formato escrito para uma banca, poderia se apresentar um vídeo ou um caderno de fotos. Não creio que seja comum avaliar vídeos e fotos como teses e dissertações, nem mesmo sei se isso já ocorreu nos programas brasileiros. No entanto, creio que vídeos e fotos precisariam ser acompanhados da escrita, uma vez que não existe trabalho acadêmico sem reflexões teóricas, e as teorias fazem parte do reino das palavras. A partir daí, podemos perceber que as linguagens são limitadas para tratar de uma só vez de emoções e elucubrações, de vivências e de reflexões sobre vivências que impulsionam toda uma disciplina, todo um campo de saber. Entretanto, o desafio é lidar com esses limites conseguindo trazer as condições do campo para a escrita, sem censurar as emoções.

A escrita das emoções

Philippe Descola concebe como atelier do etnólogo: o próprio pesquisador juntamente com a população com quem se relacionou para efetuar a pesquisa, as situações diversas e adversas com sabores e dissabores. Para o autor, o etnólogo não pode se sentir desobrigado de explicar como tirou de experiências tão *sui generis*, “*um conjunto de conhecimento que espera ser aceito por todos*” (2006; 466). Enquanto pesquisadora, eu penso que aí está uma das barreiras a serem contornadas no processo de escrita, deixar claro como funcionou esse “atelier em si mesmo” durante o campo e durante a feitura do trabalho. Exige-se do antropólogo o que Augusto Boal (2002), para a teoria teatral, chamou de qualidade de *spectator*, ou seja, de ator e espectador ao mesmo tempo, de ver-se em ação e em situação.

Na escrita dos nossos diários vemos como nos portamos como *spect-atores*, como narramos com distância naturalizada o que nós mesmos vivemos, como se no momento da ação afastássemos de nós mesmos e observássemos a situação, a ponto de nos observar observando. A partir daí começamos a buscar a escrita de um trabalho que possa envolver o leitor potencial, como se ele pudesse fazer parte da cena, aceitando o que é proposto como passível de sentidos. É preciso que os sentimentos em jogo sejam expostos para que o leitor possa apreendê-los e entender o valor dado às situações. Um bom exemplo para essa discussão é o comentário de Evans-Pritchard após descrever uma malograda entrevista com um nuer, entrevista na qual o interlocutor o enrola de todas as maneiras impedindo-o de chegar a respostas claras para perguntas tão simples. Existe uma sugestão de incômodo ou irritação do autor ao afirmar que, depois de algum tempo se relacionando dessa maneira truncada, ele passou a exibir sintomas do que chamou de “*nuerose*” (2009; 18-19).

Quando lemos a entrevista descrita pelo autor, facilmente percebemos seu incômodo ou irritação, compreendendo de imediato o que é uma “*nuerose*”. Contudo, em momento

algun da entrevista, o autor descreve a sua irritação ou incômodo, estes só são percebidos através do jogo de respostas desencontradas e com a conclusão do autor que diz não querer mais saber as respostas para suas perguntas. Nesse caso, a emoção aparece tributária de um jogo de perguntas e respostas, onde as respostas não respondem às perguntas e o diálogo não avança no propósito de esclarecer o assunto colocado em questão. O autor não revela nada do contexto da conversa além do próprio diálogo, não faz menção às expressões, gestos e nem tons de fala, nem mesmo do ritmo da conversa com ênfases e pausas. O autor não dá outras pistas para os sintomas da “*nuerose*”, não cita outros motivos que exemplifiquem a sabotagem da investigação operada por seus interlocutores ou que provoquem uma confusão mental, entretanto, faz menção à paciência demonstrando como foi difícil lidar com os hábitos nuer.

Seria muito bom se conseguíssemos através de uma economia de detalhes, como fez o autor, passar para nossos leitores as emoções vivenciadas em determinados contextos somente pelo fluxo do diálogo, mas infelizmente não é tão simples assim. Se a descrição do autor, de tão bem sucedida, alcançou um status de anedota é porque traz a tona seres descarnados, suspensos no tempo, que trazem consigo somente traços gerais, estereotipados; de um lado um nativo que sabota a investigação e do outro um antropólogo que só pergunta, se relacionando através de “*meras palavras*”. As emoções não se separam dos dados obtidos (ou fabricados), principalmente porque esses dados são obtidos a duras penas e as emoções subjazem a obtenção e a fabricação desses dados, sendo elas mesmas dados. Desta maneira, não adianta reclamar de como é penoso trazer para a escrita etnográfica as vivências de campo, se as evidências emocionais que justificam tanto sofrimento não se fazem presentes e analisáveis.

Emoções em cena

Para falar de emoções é necessário que se faça uma distinção inicial entre trabalhos cujo tema central recai sobre as emoções e trabalhos sobre qualquer outro tema, mas que considere as emoções como aspectos relevantes para entender as interações que fundamentam as análises propostas. Os primeiros trabalhos consideram as emoções como objetos de estudo das ciências sociais inserindo-as “*no rol daquelas dimensões da experiência humana as quais apesar de concebidas pelo senso comum como “naturais” e individuais – a exemplo da sexualidade, do corpo, da saúde e da doença etc. –, estão muito longe de serem refratárias à ação da sociedade e da cultura*” (REZENDE e COELHO: 2010, 12). São trabalhos que proporcionaram a criação da alcunha “antropologia (ou sociologia) das emoções”, ora se

preocupando de forma mais abrangente com as emoções enquanto problema antropológico, ora se debruçando sobre a compreensão de emoções específicas em determinados contextos culturais como: medo, amor, raiva, culpa, vergonha etc. Esses trabalhos fornecem reflexões e ferramentas para instrumentalizar o segundo grupo de trabalhos, tornando possível a análise das emoções no processo de construção de conhecimentos sobre diversos temas.

A questão chave que fomentou as discussões sobre emoção se refere ao fato das emoções serem tributárias da cultura. O primeiro questionamento inerente a isso recai sobre algumas oposições presentes nos esquemas analíticos ocidentais, como indivíduo *versus* sociedade, cognição *versus* sentimento, razão *versus* emoção, ou mesmo pensamento *versus* afeto. As análises compartimentadas têm por característica separar aspectos delegando-os para áreas de conhecimentos específicas, quando não separando entre o que vale a pena se debruçar e o que não vale, ou seja, entre o que leva ao conhecimento e o que não leva. É um truísmo lembrar, sem ser necessário citar uma grande parte da história da filosofia, que o conhecimento para o ocidente foi comumente visto como produto da razão, da ordem da cognição e do pensamento. Dessa maneira, as emoções foram relegadas ao recôndito do indivíduo, ao que se concebeu como uma vida interior inacessível (ou desinteressante) aos escrutínios da ciência⁶.

Por menos que seja lembrado nos estudos sobre emoção, Gregory Bateson (2008) contribuiu bastante para essa temática com suas proposições sobre *ethos* e *eidós*, quando realizou sua pesquisa entre os Iatmul da Nova Guiné no início da década de 1930. O autor, interessado nos comportamentos cerimoniais de homens e mulheres que se travestiam com os trajes opostos para celebrar os atos e os feitos do filho ou da filha da irmã (ritual denominado Naven), buscou relacionar tais comportamentos não somente com a estrutura e funcionamento da cultura Iatmul, mas também ao *ethos*, ou ao fundo emocional presente e atuante no seio de tal cultura. Para tal, Bateson se enveredou em enxergar os aspectos emocionais do comportamento aliando-os aos aspectos cognitivos.

Para entendermos como o *ethos* e o *eidós* se relacionam com a discussão sobre cultura e emoção, é necessário ressaltar a influência de Ruth Benedict no trabalho do autor. A autora se pautou em mostrar como os comportamentos são padronizados pela cultura, o papel desempenhado pelos costumes nas experiências da vida cotidiana e nas crenças, além de mostrar como os indivíduos são vistos como adaptados e inadaptados de acordo com suas condutas. O antagonismo entre indivíduo e cultura foi questionado com a ideia de mútuo

⁶ A psicanálise é uma exceção.

fortalecimento entre padrões de cultura e psicologia dos indivíduos. Desta forma, Benedict defendeu que a existência de padrões não aniquila a diferença de temperamentos entre pessoas de uma mesma cultura, pois existe para o indivíduo um arco de possibilidades comportamentais para que ele efetue suas escolhas⁷. (BENEDICT, 1983)

Ainda em campo, através de Margareth Mead e R. Fortune, Bateson teve acesso ao manuscrito de Benedict e se interessou pela temática da padronização do comportamento. Dessa maneira, toda a discussão sobre o *ethos* e o *eidós* realizou-se contra o pano de fundo da padronização do comportamento. Bateson analisou o Naven a partir de cinco aspectos ou métodos de abordagem:

Relações estruturais ou “lógicas” entre os aspectos cognitivos de vários detalhes de comportamento cultural: as razões cognitivas para o comportamento.

Relações afetivas entre os detalhes de comportamento cultural e as necessidades ou desejos emocionais, básicos ou derivados, dos indivíduos: a motivação afetiva dos detalhes de comportamento.

Relações etológicas entre os aspectos emocionais dos detalhes de comportamento cultural e a ênfase emocional da cultura como um todo.

Relações eidológicas entre os aspectos cognitivos dos detalhes de comportamento cultural e o padrão geral da estrutura cultural.

Relações sociológicas entre o comportamento cultural dos indivíduos e as necessidades do grupo como um todo: a manutenção da solidariedade etc. (2008: 93)

Os aspectos estruturais e eidológicos estão intimamente ligados, assim como os aspectos afetivos e etológicos. Já o aspecto sociológico ocupa um lugar à parte. Com essa proposta de abordagem múltipla e complementar busca-se uma análise multidirecional, pois se analisa os comportamentos do ponto de referência de cada aspecto e depois através da relação entre os aspectos. Analisam-se os comportamentos individuais dentro de um todo cultural, considerando tanto as necessidades dos indivíduos quanto os padrões da cultura, padrões cuja aceitação interfere em como as condutas dos indivíduos são avaliadas por seus pares e como ocorre uma “integração cultural”⁸.

O comportamento do indivíduo deve ser considerado no contexto imediato da interação e relacionado com os padrões culturais, sendo possível apreender o que as emoções expressam no nível dos interesses e desejos do mesmo e como essas emoções estão elencadas

⁷ “Na realidade, sociedade e indivíduo não são coisas antagônicas. A cultura fornece a matéria-prima de que o indivíduo faz a sua vida [...] Cada interesse particular de um homem ou de uma mulher é servido pelo enriquecimento das reservas tradicionais da sua civilização”. (BENEDICT: 1983, 277)

⁸ É bom ressaltar que para Bateson a unidade da cultura não é uma premissa e sim um problema, ou seja, a unidade não é um dado a partir do qual qualquer análise sobre qualquer tema deve ser feita. O foco recai sobre como a unidade é constituída através dos processos de diferenciação que somente a *posteriori* podem ser recortados em algo que se possa apontar como unidade.

no grupo das emoções já enfatizadas no contexto cultural mais amplo. Dessa forma, coloca-se em prática a análise do *ethos*. No entanto, essas emoções individuais e culturais são discriminadas pelo indivíduo e por seus pares, e as categorias discriminadas também são padronizadas, o que torna imprescindível a análise do *eidos*.

Em relação ao problema etológico tínhamos de pensar em como um indivíduo é moldado de maneira a adotar por si próprio um *ethos* determinado, um determinado sistema de atitudes emocionais, em seus contatos com outras pessoas e o mundo exterior. Em terminologia behaviorista, tínhamos de pensar no modo com que um determinado *sistema de respostas* é condicionado. Já no presente problema [o *eidos*], é preciso saber como o indivíduo é treinado para discriminar e classificar os relacionamentos que se dão entre pessoas e entre grupos. Assim estamos lidando aqui, não com sistemas de respostas, mas com o sistema de classificação que o indivíduo usa diante dos estímulos. (BATESON: 2008, 304)

Toda essa sofisticada elaboração sistêmica (entre aspectos cognitivos e afetivos e suas lógicas culturais ou estruturais) tem por finalidade tirar o foco da discussão operada sobre oposições polarizadas colocando-o sobre as interações entre indivíduos; indivíduos que ao mesmo tempo em que são configurados, se personalizam, constituindo a cultura e seus padrões. O que está em questão não são entidades isoladas como cultura, sociedade ou indivíduo, são as interações que somente a *posteriori* nos permitem falar dessas entidades, em termos mais abstratos. E tais interações são compostas de aspectos afetivos e cognitivos. Para o autor, no fim das contas, não chegaremos a “*retratos do indivíduo, mas a retratos dos eventos em que o indivíduo está envolvido*” (BATESON: 2008, 305). Assim a personalidade – termo costumeiramente utilizado para defender o indivíduo enquanto entidade isolada – não se refere mais à ideia de indivíduo isolado, e sim ao *indivíduo no mundo*.

Este *indivíduo no mundo* é o que interessa para as ciências sociais; é também o que permite avançar nas discussões onde estão entrelaçados emoção, razão, conhecimento e cultura. Michelle Rosaldo avançou ao mostrar a íntima relação entre emoção e pensamento, propondo a definição de emoção como “*embodied thoughts*”.

Emotion are thoughts somehow “felt” in flushes, pulses, “movements” of our livers, minds, hearts, stomachs, skin. They are *embodied thoughts*, thoughts seeped with the apprehension that “I am involved.” Thought/affect thus bespeaks the difference between a mere hearing of a child’s cry and a hearing felt - as when one realizes that danger is involved or that the child is one’s own. (ROSALDO, 1988, 143)

A presente discussão esclarece não só a importância de se analisar as emoções, mas instrumentaliza a análise, pois recoloca as emoções nas interações sociais imediatas, passíveis de apreensão pelo cientista social. Por outro lado, demonstra que tais emoções não se separam

da forma como o indivíduo entende os acontecimentos, pois é a partir desse entendimento que ele constrói a sua resposta emocional.

Feelings are not substances to be discovered in our blood but social practices organized by stories that we both enact and tell. They are structured by our forms of understanding. [...]
Somebody slights me. I respond with tension, anger, rage. But what I feel depends on how I understand what happened and construe my options in response. (ROSALDO, 1988, 143)

Diante dessas considerações, descrever as emoções no trabalho etnográfico torna-se primordial para o entendimento das interações interpessoais, exigindo um cuidado maior na contextualização das mesmas, buscando uma descrição que dê conta das respostas emocionais e entendendo tais respostas dentro do contexto social mais amplo. Assim, juntamente com a preocupação de como estruturar um trabalho etnográfico – quais os temas a serem abordados, como relacionar os dados de campo às questões teóricas, os estilos de escrita – deve haver a preocupação de como descrever as emoções⁹, quais recursos discursivos utilizar para que o leitor possa visualizar de fato relações entre pessoas de três dimensões e relações dos indivíduos com o mundo, entre os *indivíduos no mundo*.

As rubricas na escrita

Durante meu trabalho de campo, a feitura do diário exigiu mais energia do que as próprias interações e observações, eu me sentia mais cansada ao terminar de descrever os acontecimentos do dia do que uma caminhada subindo e descendo ladeiras acompanhando meus interlocutores em dias de muito calor. Tal cansaço me fez desgostar de escrever o diário, me fez achar essa atividade enfadonha, além de pensar que muitas coisas ali descritas era um grande exercício de encher linguiça. Entretanto, sabendo das peculiaridades do nosso ofício, eu fui fiel à escrita diária, mesmo quando o dia havia sido improdutivo, quando as caminhadas por longos períodos se mostraram infrutíferas: seja por não haver coincidência do meu trajeto com os trajetos dos meus interlocutores, seja pela falta de atenção despendida a mim pelos mesmos, ou até por causa dos nossos humores. Afinal, com o tempo, as irrelevâncias do diário podem se tornar relevantes.

Por mais de um ano, eu dediquei as noites à escrita do diário, chegando a varar madrugadas em descrições minuciosas dos acontecimentos na tentativa de não deixar passar

⁹ Essa preocupação em descrever as emoções fomentou a discussão de Scheef (2012:21) sobre a possibilidade de se elaborar uma taxonomia das emoções, com intuito de definir as emoções como conceitos e abrir mão do uso de palavras vernáculas. Para o autor, tal taxonomia é necessária porque o problema das emoções é um problema do tipo parte/todo, que se configura em relacionar conceitos abstratos (todo) com experiências reais (partes).

detalhes que poderiam se configurar importantes, buscando organizar tudo de forma cronológica: os encontros, as conversas, os assuntos, as repetições e as ações. Tudo isso exigia da minha memória um grande esforço, mesmo eu tendo por hábito fazer anotações de tópicos nos intervalos das interações. Esse esforço gerou uma escrita com muitas rubricas referentes às entradas e saídas de pessoas no ambiente de interação, aos detalhes dos ambientes, detalhes das pessoas, tons de falas, pausas, ênfases, gestos, olhares, murmúrios, silêncios e emoções. Cheguei a me incomodar pensando que essa forma de descrição soava um pouco rígida, lembrando mais um texto dramaturgico do que uma descrição etnográfica. Depois, durante a análise do diário, eu percebi que as rubricas eram bem interessantes se recebessem o devido tratamento.

Em um trabalho continuado como este, em que se dá sequência às reflexões sobre um mesmo tema, com o campo em uma mesma localidade, é necessário conectar o que vem sendo feito com o que já foi feito. A primeira conexão que quero trazer à tona é a forma de escrita que tem muito a ver com a forma de se portar em campo e de conduzir a pesquisa etnográfica. No trabalho desenvolvido no Mestrado, a intenção era entender como se davam as relações entre os loucos e os outros moradores da cidade a fim de alcançar como os loucos ganhavam um status de pessoas reconhecidas – lembrados como parte do patrimônio local, como pessoas públicas, figuras populares que fazem parte do imaginário e constituem parte da memória da cidade – ao mesmo tempo em que eram estigmatizados. Para isso, utilizei muitas gravações de conversas dos loucos com os outros moradores durante os percursos, deixando para o gravador a tarefa de captar todas as falas, visto que eu não compreendia uma grande parte do que era falado pelos interlocutores no momento exato da interação.

Deste modo, as falas se configuraram como o motor da minha etnografia. Mesmo que eu descrevesse os trajetos e as ações, eram as falas que conduziam minha pesquisa, era nos comentários que eu buscava as respostas para o problema já citado. Com isso, o meu diário, e consequentemente minha dissertação, pecou por não trazer materialidades, como apontou Amir Geiger, um dos avaliadores do meu trabalho no momento da defesa de dissertação. As materialidades, embora sem entender precisamente do que se tratava, permaneceram como uma preocupação de campo na pesquisa atual. Eu fiquei atenta em não deixar passar o que pudesse soar como materialidades, por isso me ative em descrições bem pormenorizadas de tudo que eu lembrasse, mesmo que não fossem dados aparentemente relevantes.

Outra conexão importante diz respeito à mudança de foco nos pontos de vista, uma vez que no Mestrado, a escuta da voz dos loucos não garantia a apreensão de seus pontos de vista, pois ela era somente a base para entender os comentários dos outros moradores sobre o

lugar da loucura no contexto local; o comportamento dos loucos era o elemento que propiciava comentários e interações singulares. Entretanto, eu já percebia a importância de considerar os pontos de vista dos loucos para que o entendimento da experiência de loucura fosse mais completo, e digno, eu só não possuía tempo para essa tarefa tão complexa. Por isso, no trabalho atual, o que mais me interessa são os pontos de vista dos loucos, como eles elaboram sobre suas experiências. Esse foco nos comentários dos próprios loucos a respeito de si mesmos gerou uma aproximação mais intensa entre mim e eles, proporcionando uma observação mais detalhada, apreendendo não só falas com conteúdos informativos e reveladores, mas falas diversas e outras coisas que se davam simultaneamente às falas e aos silêncios.

O gravador, que havia sido meu aliado no trabalho de mestrado e que eu pensara que continuaria a cumprir sua tarefa, foi pouco utilizado na pesquisa atual porque a interação foi mais íntima. Eu percebi que o gravador poderia inibir a mim e aos meus interlocutores, impedindo que nossas verdadeiras opiniões viessem à tona. Por isso, eu tive um trabalho mais duro, na medida em que eu deveria lembrar tudo o que foi dito e o que estava acontecendo na hora em que as coisas eram ditas. As palavras não vinham mais sozinhas, vinham imbricadas com olhares, movimentos, sentimentos, lugares, temporalidades etc. Eu posso dizer que me portei como *spect-ator* durante as interações, pois durante a escrita do diário, eu fiz o mesmo movimento de me ver em ação e me ver em situação, narrando com distância e ao mesmo tempo descrevendo as proximidades, abusando das rubricas.

Assim, as rubricas são os elementos que permitem visualizar as interações entre a pesquisadora e os interlocutores, entre os interlocutores e o espaço. Elas permitem ao leitor que nunca se aproximou de alguém considerado louco, se aproximar e participar da interação. As rubricas aproximam as pessoas através do texto, por isso eu as considero como a chave da minha escrita etnográfica. Elas me permitiram descrever as emoções e as ações, trazer para o texto a interação entre pessoas de três dimensões, materializando no texto etnográfico as cenas vividas. Penso que as rubricas se configuram como um dos recursos discursivos que podemos utilizar para fazer do texto etnográfico algo mais próximo do vivido, aproximando o real e o ficcional. Entretanto, a rubrica, elemento significativo da construção teatral, funciona de forma diferente no trabalho antropológico, traçando um movimento inverso.

As rubricas às avessas

As rubricas, nome mais moderno para as didascálias, são indicações textuais que têm por função instruir a representação teatral. Essas indicações, em primeira instância, consistem

em textos escritos pelos dramaturgos que auxiliam o leitor, os atores, diretores e encenadores a compreender a organização da peça; apontando os nomes das personagens, os momentos e os lugares das entradas e saídas de cena, descrição dos ambientes, indicações para a interpretação relativas a sentimentos, ritmos, movimentos e etc. Bem comum ao leitor de obras dramáticas ou mesmo aos interessados em Teatro, as rubricas, aparentemente tão inocentes, proporcionaram embates entre pesquisadores e desentendimentos entre dramaturgos e encenadores, chegando a figurar como um elemento importante de reflexão na contemporaneidade.

O mal estar se localiza na importância das rubricas para o Teatro, nas reais propriedades e intenções das rubricas. Todavia, é preciso explicitar que o uso de rubricas nos textos dramáticos aumentou depois do século XIX, chegando ao extremo em textos de meados do século XX, como os do dramaturgo e encenador Samuel Beckett. Esse aumento, segundo Pavis (2007), deveu-se ao fato da personagem deixar de ser um simples papel para representar um indivíduo socialmente bem marcado. As rubricas, além de estabelecerem indicações espaço-temporais, se voltaram para as indicações a respeito da interioridade da personagem e da ambiência da cena. Dessa forma, as informações sobre as cenas eram tão precisas que apontavam para como deveria ser a encenação. Tal precisão fomentou o mal estar entre dramaturgos e encenadores¹⁰ quanto a obedecer ou não às rubricas, entre os pesquisadores sobre a dramaticidade da rubrica e a sua qualidade de mero texto de apoio ou não.

As rubricas aproximaram o teatro do romance, pois atuaram como uma voz narrativa bem marcada. Essa aproximação se deu no mesmo momento em que o teatro buscava ser “*verossimilhante, objetivo, dramático e naturalista*” recorrendo à “*descrição psicológica e ao gênero descritivo e narrativo*” (PAVIS: 2007, 207). Analisar ou não as rubricas se configurou como o primeiro embate entre os pesquisadores. O fato das rubricas serem um recurso textual em que texto desaparece na cena – elas não são como os diálogos que estão no texto e também na cena a partir das falas das personagens – fez com que muitos pensadores tratassem-nas como secundárias ou de apoio, justificando que com a cena as rubricas se transformam e deixam de ser descrições verbais para fazer parte do não verbal. Dessa

¹⁰ Quando a mesma pessoa cumpre a função de dramaturgo e de encenador, no caso de Samuel Beckett, o problema se resolve quanto à obediência das rubricas, já que o texto e a encenação provêm da mesma referência. Porém, surge o problema de rubricas extremamente precisas e difíceis de serem decodificadas por outro encenador interessado em trabalhar com o texto. Samuel Beckett, interessado pelo silêncio em cena, escreveu peças (Quad é um bom exemplo) em que os atores não falam palavra sequer, mas são orientados pelas rubricas em todos os movimentos e até mesmo nos fluxos respiratórios.

maneira, as rubricas ora são defendidas como o elemento constante que garante futuras encenações imaginárias, ora são condenadas por se reduzirem a nada enquanto texto na cena.

Contudo, para Ramos (2001, 11), além de discutir se a rubrica é prisioneira de uma ficção literária estando subjugada à história, é importante ressaltar a dimensão “*da materialidade e do corpo tridimensional do cênico*”, pois as rubricas se constituem como “*uma narrativa sobre o cênico*”. Assim, é através das rubricas, uma narrativa sobre as materialidades, que ocorre uma aproximação entre a escrita e a cena imaginada. As rubricas têm a capacidade de projetar a tridimensionalidade da cena na escrita, sendo este o ponto a partir do qual eu considerarei as rubricas em minha escrita etnográfica.

No teatro, as rubricas conectam duas dimensões: “*a cena imaginária virtual, projetada pelo autor, e a cena concreta, matéria tridimensional que ocupará o espaço físico e desenvolver-se-á temporalmente diante de espectadores em um espetáculo*” (RAMOS: 2001, 9). Na escrita etnográfica, o movimento é inverso, por isso proponho a denominação de *rubricas às avessas*. Durante o trabalho de campo, o pesquisador primeiro vivencia para depois descrever. Essa descrição deve se materializar aos olhos dos leitores para que ele consiga compreender as elaborações do autor a partir do que foi vivido em campo e demonstrado no texto, ou seja, para que o leitor veja de onde o autor tirou as proposições defendidas.

Creio que a utilização de rubricas nos textos etnográficos é comum e até automática, para demonstrar ambientes, falar do tempo, das pessoas. O que creio que não seja comum é a reflexão sobre as rubricas como elementos importantes para trazer materialidades para o texto, mostrando as relações entre pessoas, tempo e espaço; trazendo as condições emocionais que subjazem as interações. Dessa forma, o autor tem um trabalho mais minucioso, pois, além dos discursos que trazem informações diretas sobre os assuntos em pauta, ou seja, que respondem de forma imediata as perguntas dos pesquisadores, ele precisa estar atento a todas as ações presentes nesses discursos, que em um primeiro momento não interferem na informação, mas que na verdade são complementares.

No âmbito do imediato, a rubrica consegue ser um elo entre as diversas sensações; ela consegue abranger o que se escuta, observa, toca, cheira, degusta. Além do mais, é ela que permite ao leitor acompanhar o movimento de *spect-ator* do próprio autor, sabendo quando o autor estava envolvido na ação (narrando com distância o que ele mesmo viveu, observando a situação) e quando ele estava observando a ação (narrando ações em que ele não participava diretamente, observando a observação); sabendo quando a informação é obtida pelo trabalho da visão ou pelo trabalho da escuta. Como defende Forsey (2010), muitas das informações

que usualmente são colocadas no texto como frutos da observação, predomínio do olhar, são na verdade obtidas através da audição, são ouvidas. Para o mesmo, não é correto colocar a etnografia e a observação participante como equivalentes, sendo importante considerar os outros sentidos na escrita etnográfica.

Escrita etnográfica, rubricas e emoções

P.: Pero, entonces, ¿a qué me refiero cuando digo que las “meras palabras” nunca pueden transmitir el mismo mensaje que los gestos, si no existen “meras palabras”?

H.: Bueno, las palabras podrían escribirse.

P.: No, eso no me saca de la dificultad. Porque las palabras escritas tienen cierta clase de ritmo y también tienen armónicos. El asunto es que no existen “meras palabras”. Sólo existen palabras con gestos o tonos de voz o algo semejante. Pero, por supuesto, los gestos sin palabras son bastante comunes. (BATESON: 1998, 38)

O excerto acima é referente a um *metálogo*¹¹ denominado “¿Por qué los franceses...?” e versa sobre uma conversa imaginária entre pai (P) e filha (H) norte-americanos, em que a filha está interessada em compreender por que os franceses movem os braços continuamente enquanto conversam. Uma das explicações levantadas indica que os franceses movem os braços enquanto falam para demonstrar que não estão entediados com a conversa, que estão dispostos a manter os diálogos, pois, caso contrário, eles ficariam quietos e tal quietude indicaria o desejo de não continuarem a conversar, seja por cansaço ou por qualquer outro motivo. Dessa maneira, a reflexão é tanto sobre em quais circunstâncias, em quais conversas, os braços estão em movimento e quando eles deixam de se moverem. Outra questão que se coloca é por que os franceses em vez de moverem os braços para mostrarem-se dispostos e não moverem para mostrarem-se entediados, não dizem simplesmente que estão dispostos ou entediados? A questão é que a mensagem intercambiada através dos gestos não pode ser traduzida em “meras palavras”.

Na verdade, as “meras palavras” para o autor consistem em uma construção sem sentido porque não existem “meras palavras”, uma vez que estas estão sempre acompanhadas de gestos e tons de voz. Consequentemente, não pode haver tradução dos gestos em “meras palavras”, talvez somente em palavras que tentem descrever os gestos, as entonações, as informações, tudo interligado. Essa reflexão, tão simples, ecoa no trabalho de escrita etnográfica porque nos faz pensar em como utilizar as palavras para dar conta do vivido (composto de gestos e palavras) e como explicitar tal utilização.

¹¹ O *metálogo* (*metalogue* ou *metadiálogo*) é um diálogo, entre o pai e a filha, acerca de um assunto problemático.

George Marcus e Dick Cushman (1982), ao discorrerem sobre a forma convencional de escrever etnografia, o que eles conceberam como *etnografias realistas*¹², reclamaram que uma das suas características é a falta de consideração das dimensões retórica e narrativa dos escritos etnográficos. O que estava em jogo para essas etnografias era construir, a partir do trabalho de campo, uma alusão ao todo através do foco nas partes, evocando uma totalidade da cultura e da sociedade observada que permitisse a comparação com outros todos sociais e culturais.

The aim of the anthropological writer being “total ethnography” (the complete description of another culture or society), the obvious solution to the problem of textual organization was to traverse, in sequential fashion, the units (cultural complexes or social institutions) into which culture or societies were conceived, on theoretical grounds, to be divided. The result was the minimally orthodox table of contents (geographic, kinship, economics, politics and religion) and the eventual creation of HRAF¹³ Files. (MARCUS; CUSHMAN: 1982, 31)

A construção de uma *etnografia realista* enfatizando a totalidade acabou por, entre outras coisas, suprimir a individualidade, suprimir do texto o pesquisador, embaçar a conexão entre os dados do trabalho de campo e as generalizações etnográficas. Além disso, a exposição de detalhes e demonstrações servia para: afirmar a presença do pesquisador em campo, ou seja, afirmar que ele esteve lá; comprovar a observação de todas as experiências narradas; e conseqüentemente, confirmar sua autoridade em relação às generalizações e elaborações apresentadas sobre o todo cultural e social. Essa forma de elaborar a etnografia, aos olhos dos pesquisadores em questão, vinha de encontro à busca da objetividade científica, visto que se configurava como um produto de uma área de conhecimento recentemente institucionalizada.

Porém, como discorre George Marcus e Dick Cushman (1982) acerca do que eles chamaram de *etnografias experimentais*, houve experimentos que questionaram essa forma de escrever etnografia, que buscaram inserir o autor no texto narrado, refletir sobre a relação existente entre a forma do texto e a natureza da interpretação, explicitar a conexão entre o vivido no campo e as descrições e análises, tratando as experiências de campo como uma técnica para estruturar a narrativa e as análises. As condições sob as quais o trabalho de campo fora desenvolvido também fizeram parte do conjunto de experimentos a que se propuseram tais etnografias, uma vez que essas condições não apareciam nas *etnografias realistas*. Desta maneira, os etnógrafos começaram a pegar emprestado termos, conceitos e

¹² *Ethnographic realism - to borrow from the literary conception of nineteenth century fiction – is a mode of writing that seeks to represent the reality of a whole word or form of life. (MARCUS:1982, 29)*

¹³ Human Relations Area Files

estruturas teóricas de outras disciplinas com o intuito de analisar as interações face a face, e isso fez com que as particularidades ganhassem destaque e o processo de generalizar começasse a ser colocado em xeque.

A escrita etnográfica é tributária do que podemos traçar como momentos da história da Antropologia. Deste modo, mesmo negando modelos, nossa escrita não tem como deixar de ser herdeira de traços, preocupações e estruturações. A diferenciação de Marcus e Cushman é uma das possíveis diferenciações sobre a forma de escrever etnografia; se houvesse a preocupação de traçar históricos da escrita etnográfica surgiriam outras tantas diferenciações, mas mesmo assim seríamos tributários da mesma maneira. A generalização é uma característica da nossa prática, relacionar o particular com o geral é o que garante a juventude da Antropologia – o que faz com que ela seja vista por Louis Dumont (1985) como uma *“ciência em devenir”*. Todavia, a necessidade de generalizar acaba se confundindo com a necessidade de estabelecer todos culturais bem fechados que possibilitem a comparação.

Talvez, atualmente, nossa tarefa não seja tão grandiosa como fora outrora; já não necessitamos fazer de nossas etnografias compêndios volumosos sobre uma cultura, trazer todos os traços possíveis e imagináveis em um elaborado detalhamento das instituições, do parentesco e dos rituais de um povo distante para que o mesmo entre no rol das culturas existentes. Nesse mundo complexo e globalizado, do qual fazem parte as instituições de ensino segmentadas em especializações, o pesquisador se envolve com temáticas, sendo que a totalidade por ele buscada diz respeito ao maior aprofundamento de sua temática. O pesquisador, obviamente, faz interlocuções com outras temáticas, mas interlocuções que tem por objetivo esclarecer a temática da qual partiu.

A forma de totalizar é outra, é bem processual e cria totalidades que podem ser desmanteladas a qualquer momento, desde que haja mudanças de recorte. Entretanto, continuamos a totalizar, mas necessitamos de trabalhar de forma diferente com os aspectos que julgamos relevantes. Houve uma multiplicação desses aspectos, onde aspectos que não eram citados ou que eram conscientemente censurados passaram a ser afirmados. Essas mudanças permitiram a multiplicação de formas de apresentar as totalidades. Uma forma possível é deixar a totalidade aparecer no fluxo do texto, nos detalhes; é permitir às totalidades se formarem, se desmantelarem e se reformarem, de acordo com as disposições e tratamentos dos aspectos.

No meu momento de eureka, quando percebi que as rubricas exaustivas contidas em meu diário poderiam guiar minha escrita etnográfica e, mais que isso, conduzir minha reflexão sobre escrever etnografia e sobre minha postura no campo, eu pensei logo na

totalidade. Porque as rubricas mostravam o acontecimento de forma bem completa sem sair do âmbito da escrita, elas consistiam em um recurso da escrita. As rubricas, com todas as suas limitações para dar conta de uma infinidade de aspectos que não faziam parte do verbal, traziam para o texto a materialidade do vivido além de permitir reflexões sobre o caráter ficcional da etnografia, sobre a aproximação do real. As rubricas têm a capacidade de projetar o leitor para o acontecido, claro que este acontecido é moldado pela mão que escreve o texto, mas elas só permitem isso no caso etnográfico porque algo aconteceu de fato. Afinal, se fosse pura invenção do pesquisador, não se falaria em etnografia e sim em teatro ou romance, e o autor teria um trabalho penoso que não deixaria de merecer reconhecimento, mesmo que em outra área.

No âmbito teatral, a rubrica aproxima as ideias do autor do texto com a encenação do texto, ou seja, ela ganha concretude na cena em determinada temporalidade. Na etnografia, a rubrica é uma aproximação do real porque ela não é uma mera descrição, ela é uma descrição que projeta o acontecimento para o leitor, ganhando concretude nessa projeção. A rubrica trabalha com temporalidades diferentes: a temporalidade do acontecimento e a temporalidade da projeção do acontecimento. Assim, ela é um dos recursos da escrita que permite a atualização do acontecido quando o texto é lido. Para alcançar tal feito, a rubrica necessita trabalhar com os vários aspectos envolvidos nos acontecimentos, foi devido a isso que eu pensei, automaticamente, em totalidade quando prestei atenção nas rubricas.

No entanto, a totalidade em questão não é de uma cultura, de um povo ou de um grupo; é a totalidade do que foi vivido, dos acontecimentos, das relações imediatas que o antropólogo ora participou e se viu participando, ora observou e se viu observando. Dessa maneira, a totalidade se constrói e varia no fluxo do texto, pois é através do fluxo das descrições rubricadas que se percebe: o espaço; as temporalidades; as emoções; as relações dos interlocutores com a cidade, com a família, com os benefícios do Estado, com o pesquisador, com a sua própria condição, com as suas experiências, com a sua movimentação pelo espaço, com os seus desejos, com as suas revoltas e suas reflexões sobre viver.

O fluxo do texto, que muitas vezes segue o fluxo de uma caminhada, se contextualiza a cada passo, ou seja, o interlocutor está falando dele e ao mesmo tempo do mundo ao qual pertence; está questionando ou afirmando concepções válidas nesse mundo, nesse contexto social mais amplo pelo qual ele é configurado e ajuda a configurar. Os interlocutores são *indivíduos no mundo*, e, portanto, falam dos eventos em que estão envolvidos. Assim, voltamos a falar de emoções, com o intuito de resgatá-las como aspectos primordiais para entender as falas desses indivíduos no mundo; para entender como esses indivíduos

constroem suas respostas, apontando quais emoções são valorizadas ou não na construção de determinadas respostas. Outra possibilidade é perceber como a ênfase em emoções pouco valorizadas pode levar o indivíduo a ser considerado anormal e modificar os rumos da sua vida, alterando ou destruindo suas expectativas.

Em um primeiro momento, considerar as emoções souo aos meus ouvidos como uma tarefa esquisita, não porque as emoções não fossem importantes, mas porque eu não via meios de analisá-las. Depois, eu percebi que a dificuldade de analisar as emoções provinha da dificuldade de descrevê-las, ou seja, de fazer com que elas ganhassem a concretude dos dados analisáveis. A rubrica foi uma forma que encontrei para contornar o problema de descrever as emoções em meu diário de campo. Curiosamente, foi por causa das emoções que me irritei com as rubricas no início das análises, considerando a minha escrita parecida a um texto dramaturgico. Dessa forma, não é mera coincidência o fato das minhas reflexões sobre emoção puxarem minhas reflexões sobre rubrica, e ambas fazerem parte da minha preocupação em explicitar os caminhos que encontrei para escrever a minha etnografia, da elaboração do diário até o presente trabalho.

Capítulo II - O retorno ao campo: continuidades e mudanças

Mortes e ausências como imponderáveis

Em Janeiro de 2010, eu retornei à cidade de Ouro Preto com o intuito de realizar o que denominei de campo exploratório, isto é, observações que auxiliariam a escrita do projeto de Doutorado visando à qualificação. O meu objetivo era avaliar as condições de continuar o trabalho que eu havia iniciado com a minha pesquisa de Mestrado (CHAVES: 2009), era mensurar se as ideias que eu vinha acalentando durante as disciplinas e as reflexões teóricas poderiam ser desenvolvidas, *grosso modo*, era ter certeza de que a pesquisa tinha algum futuro. Na condição de pesquisadora, fiquei afastada de Ouro Preto por quase dois anos, de 2008 a 2010.

Em setembro de 2009, eu recebi uma notícia que me deixou bastante triste e preocupada, tratava-se do falecimento de Ninica, uma das interlocutoras com quem interagi durante a pesquisa de mestrado. Essa notícia, evocando Malinowski (1976), figurou para mim como o imponderável dos imponderáveis da vida cotidiana, uma vez que ela me fez pensar nas consequências (ou impactos) da morte de um interlocutor. Obviamente, há consequências ligadas à relação interpessoal entre o interlocutor e o pesquisador, consequências para a comunidade, e, por fim, para a pesquisa. Tais consequências não se desvinculam de dimensões temporais, isto é, o tempo é diferenciado para a percepção das e reflexões sobre as mesmas.

O envolvimento do pesquisador com o interlocutor vai além das questões de pesquisa; há um envolvimento afetivo, no qual o interlocutor deixa de ser somente um informante ou um indivíduo que é observado, passando a ocupar um lugar na rede de relações diárias do pesquisador. Há, entre as pessoas da mesma rede, proximidades que em alguma medida se traduzem em preocupações, solidariedade e afetos. A morte de um interlocutor é sentida de maneira semelhante à de pessoas próximas, gerando tristezas, vazios e saudades imediatas.

As consequências para a comunidade – a forma como a comunidade lidaria com a ausência de Ninica – poderiam ser vistas com o passar do tempo, nos comentários, nas lembranças, nas homenagens etc.¹⁴. Desse modo, a percepção dessas consequências e a reflexão sobre as mesmas se daria de maneira mais dilatada. No que se refere à pesquisa, a morte de um interlocutor é rapidamente percebida como um desafio, sobretudo se ele for o

¹⁴ Eu não pude ir a Ouro Preto na ocasião do falecimento de Ninica – eu estava em Buenos Aires participando da Reunião de Antropologia do MERCOSUL – e por isso não pude observar como a comunidade reagiu imediatamente à notícia, a realização do velório, etc.

foco da pesquisa. O meu trabalho é conduzido a partir da observação de pessoas específicas e de suas interações com os outros moradores da cidade. Assim, a morte de um dos interlocutores consiste em um imponderável de maior peso, porque ela aniquila meu referencial de pesquisa, destrói meu ponto de partida.

Aliada à tristeza de perder uma pessoa muito querida, estava o desalento de perder a interlocutora com quem eu me relacionava mais facilmente, mais aberta às minhas aproximações e indagações, e por isso a interlocutora sobre a qual eu possuía mais informações.



Ninica segurando um crachá composto por sua foto e a frase: “Sou a famosa Ninica, Maria da Conceição Pereira”.



Ninica com a sua flauta na Rua São José

Para amenizar um pouco a minha preocupação com a pesquisa, isto é, para sanar em alguma medida o vazio deixado pelo falecimento de Ninica, eu sabia que em Ouro Preto existiam outras pessoas que eram vistas pelos moradores da cidade da mesma maneira, ou de maneira semelhante a que os interlocutores com quem me relacionei eram vistos. Pessoas com as quais eu não travei contatos durante minha pesquisa de mestrado devido a dois critérios: *i*) o que eu denominei de “tempo de rua”, o tempo em que essas pessoas faziam seus trajetos pela cidade e por eles eram reconhecidos; *ii*) a dificuldade de lidar com um número maior de interlocutores no que tange a percorrer trajetos e acompanhar as ações cotidianas, visto que eu teria que percorrer praticamente a cidade inteira, uma vez que cada interlocutor possuía um trajeto extenso. Afinal, cada interlocutor fazia somente o seu trajeto e eu teria que fazer parte dos trajetos de todos os interlocutores, uma atividade extremamente cansativa considerando as ladeiras da cidade a serem percorridas a pé.

Entretanto, das duas pessoas que eu tinha em mente, pessoas que poderiam ser acompanhadas durante meu trabalho de doutorado e que perambulavam pelas ruas há bastante tempo, uma já havia falecido e eu não ficara sabendo (Darwin), e a outra veio a falecer nos primeiros meses do que chamei de campo exploratório (Tunico Zelador ou Tunico Johnnes)¹⁵. Para piorar, eu percebi a ausência de mais uma interlocutora assim que cheguei à cidade, era Socorro que havia sumido das ruas. Eu comecei uma busca por notícias de Socorro, percorrendo os lugares que ela frequentava, perguntando sobre ela às pessoas pelas ruas, mas ninguém soube informar algo a respeito, apenas expressaram a falta que sentiam.

Eu sabia onde Socorro morava, ela havia me falado seu endereço e eu fora várias vezes à sua rua por motivos diversos. Sempre que eu passava perto de sua casa, eu observava que na maioria das vezes as janelas estavam fechadas e o portãozinho da entrada estava aberto. Através desse portãozinho era possível visualizar algumas coisas que ela havia catado pelas ruas, como caixas e potes. Fui até o endereço e lá, por meio de uma senhora, eu fiquei sabendo que Socorro havia se mudado com a filha: mas a senhora não sabia precisar para

¹⁵ Tunico Zelador (denominação que ganhou dos ouro-pretanos) ou Tunico Johnnes (o nome artístico que ele mesmo criou) eram apelidos para Antônio Hermes; um senhor magro, de estatura mediana e cabelos grisalhos que percorria a cidade, limpando-a. Tunico Zelador possuía um carrinho no qual colocava o lixo que recolhia pelas ruas. Enquanto limpava, ele cantava uma música de sua autoria que parafraseava o hit “Paquerei” do grupo É o Tchan: “*É o Tunico Zelador, é o Tunico Zelador... Paquelê, paquelô! É o Tuniquinho com o carrinho, com o baldinho, com a vassoura, com a pazinha, com a enxadinha, com o ferrinho, com o baldinho cheio de aguinha, com paninho, sabãozinho, com rodinho, vai enxugando sem parar. É o Tunico Zelador Salvador... Paquelê, paquelô!*”. Devido à sua atitude de zelar pela limpeza de Ouro Preto voluntariamente, Tunico foi agraciado com o prêmio “Gentileza Urbana” do Instituto dos Arquitetos do Brasil em 2007. Tunico também fora o primeiro beneficiário de um programa de saúde bucal da cidade de Ouro Preto. Esta decisão fora tomada pelo Prefeito Ângelo Oswaldo, com a justificativa de que Tunico recebia os turistas de forma sorridente e por isso a prefeitura deveria cuidar muito bem de seu sorriso. Tunico faleceu no dia 10 de Maio de 2010.

onde. De outra senhora, que estava à janela de sua casa, obtive a informação de que a filha de Socorro havia encontrado uma casa muito boa no bairro Bauxita e que havia se mudado para lá. Mesmo nunca tendo travado um diálogo com a filha de Socorro, eu sabia seu nome e onde ela trabalhava, e por isso perguntei à tal senhora se a filha de Socorro continuava a trabalhar na contabilidade e a senhora disse que sim. As informações dessa senhora me tranquilizaram, afinal, Socorro apenas havia se mudado para outro bairro, e eu só teria que ir até o bairro Bauxita para encontrá-la. Porém, não foi bem assim.

Fui ao bairro Bauxita várias vezes e não a encontrei pelas ruas, mesmo minha amiga tendo me dito que havia visto uma “louca” andando para lá e para cá na pracinha do bairro. Eu vasculhei em todos os lugares que possivelmente ela frequentaria, como a Agência dos Correios, a rua do comércio, o campus da Universidade; mas nada de pistas. Eu mobilizei algumas pessoas que tinham por hábito ir até o bairro Bauxita e também que moravam por lá, mas ninguém a encontrou. Por fim, eu decidi procurar por sua filha. Entretanto, cansada de andar, em vez de me dirigir até o local em que ela trabalhava, eu busquei no catálogo o telefone do seu local de trabalho. Ao ligar para a empresa, fui informada sobre sua saída da contabilidade, visto que ela havia se mudado de Ouro Preto para o Rio de Janeiro. Pedi a um amigo que ligasse de um número de telefone diferente, e ele obteve a mesma informação. Este amigo, Domingos, aconselhou-me a buscar por informações no Educandário Santo Antônio, uma instituição tipo internato onde as filhas de Socorro haviam estudado.

Durante esse período de busca por Socorro, eu revelei algumas fotos dos interlocutores com quem interagi para presentear-los. No caso de Socorro, essas fotografias tiradas em 2007 e 2008 foram utilizadas como um pretexto para que eu pedisse informações sobre ela a pessoas que eu nunca tinha visto, sem ter que dar muitas explicações. Ao chegar ao Educandário, eu fui recebida por uma senhora simpática que usava óculos e tinha os cabelos bem grisalhos. Ela se chamava Geralda e contou que Socorro havia se mudado para o Rio de Janeiro, porém, mesmo se empenhando em lembrar o nome da cidade, ela ficou em dúvida entre Teresópolis, Petrópolis, ou algo parecido. Insisti em saber se ela não tinha mesmo o endereço, e com o olhar de avó desconfiada, ela disse secamente que não. Eu mostrei-lhe as fotos e ela se emocionou, exclamando com suavidade e olhos marejados “Que linda!”.

As fotos causaram um impacto positivo, já que depois de olhá-las, Dona Geralda se mostrou mais interessada em me ajudar. Ela me disse para ir até a rua onde Socorro morava e bater a campainha da casa em frente, uma casa de pedra. Ao ouvir essa dica, lembrei-me de

que Socorro havia me falado de Dona Luci¹⁶ e lhe interrompi, perguntando se a casa por ela indicada tratava-se da casa dessa senhora, o que foi confirmado. Dona Geralda afirmou que Dona Luci era a melhor pessoa para conversar sobre Socorro e que por isso eu deveria procurá-la. Prevendo uma possível reação de desconfiança de Dona Luci, Dona Geralda me aconselhou a dizer que fora ela quem havia me mandado até lá.



Socorro no Passo Ponte Seca.



Socorro na entrada da loja Magnata na Rua São José

¹⁶ Socorro: Eu moro numa casa azul, na Rua Henrique Adeodato, em frente à Dona Luci. Uma casa de dois pavimentos, cê sabe, né?! (Excerto retirado do meu diário de campo de 2008)

Eu fui procurar por Dona Luci, levando comigo as mesmas fotografias mostradas a Dona Geralda. As fotos tinham uma dupla função, servir como uma ponte para que eu puxasse o assunto sobre o paradeiro de Socorro e, ao mesmo tempo, mostrar que eu não era uma estranha, que eu a conhecia a ponto dela permitir que eu a fotografasse. Dona Luci me recebeu bem, ainda que ressabiada. Quando eu mostrei as fotografias que levava comigo, ela se emocionou e contou-me algumas histórias a respeito de Socorro.

Foi através dela que eu consegui mais detalhes sobre a mudança de Socorro. Ela disse que a filha de Socorro havia dito que se mudaria para um lugar perto, mas a forma como a mudança foi bem embalada indicava uma mudança longa, capaz de danificar os objetos. Depois, ela ficara sabendo que a mudança era para a cidade de Niterói. Ela foi muito prestativa, juntamente com outra vizinha que apareceu na rua quando conversávamos. Elas me falaram que possuíam somente o número do celular que a filha de Socorro utilizava em Ouro Preto, mas que sabiam de uma pessoa que certamente teria o novo endereço de Socorro. Essa pessoa era Janete, uma mulher que havia estudado no Educandário e que era amiga da filha de Socorro.

Para encontrar e conversar com Janete, eu contei com a ajuda de meu amigo Domingos que a conhecia e a apontou em uma noite quando ela passava próximo ao Café onde estávamos. Expliquei a Janete que eu procurava por Socorro e que eu gostaria de saber o endereço para onde ela havia se mudado ou mesmo um contato de e-mail de sua filha. Ela passou o e-mail da filha de Socorro e eu tentei entrar em contato diversas vezes, pois minha intenção era observar Socorro em seu novo endereço, perceber as redes criadas por ela nessa nova configuração social e espacial, fazer um comparativo entre a sua situação no Rio de Janeiro e a sua situação em Ouro Preto. Contudo, eu não consegui uma aproximação, e por isso não pude mais contar com Socorro como interlocutora para a pesquisa atual. Assim, perdi mais uma interlocutora e o futuro da pesquisa se mostrou incerto.

A ausência desses interlocutores fez com que minha tarefa consistisse em retomar o contato com os dois interlocutores remanescentes da minha pesquisa de Mestrado (Angu e Waldir do Radinho), em observar se havia outras pessoas pelas ruas que recebiam o mesmo tratamento ou tratamento semelhante ao recebido pelos interlocutores já citados. Conversando com amigos e moradores de Ouro Preto, inteirados sobre a minha pesquisa, minha atenção foi direcionada para algumas pessoas que aguçavam a curiosidade dos ouro-pretanos e eram por eles tratados nos termos de pessoas públicas, tipos populares, doidos, loucos de rua. Estas pessoas são: Seu Benjamin (mais conhecido como Paraquedas), Raimundo (mais conhecido

como Bichão), Volta ao Mundo (também conhecido por outros nomes, um deles *Beyblade*), Walter Cabeção e Cíntia.

Observei essas pessoas, fui atrás de suas histórias, fiquei atenta ao que os ouro-pretanos comentavam quando interagiam com elas pelas ruas, mas não consegui me aproximar nem de Volta ao Mundo e nem de Walter Cabeção, não consegui sequer apreender seus trajetos e nem interagir¹⁷. Desta maneira, pela conveniência de tratar com pessoas que foram mais abertas às minhas investidas, não persisti em tentar contatos com os dois citados, mesmo os observando esporadicamente, ao acaso, quando os encontrava pelas ruas. Diante do exposto, eu tinha pela frente o trabalho de lidar cotidianamente com cinco pessoas: Waldir do Radinho, Angu, Seu Benjamin, Raimundo e Cíntia. Essas pessoas me possibilitariam desenvolver o que eu havia iniciado anos atrás.

Assim, no que refere aos interlocutores, a minha volta ao campo foi marcada por continuidades (no caso de Waldir do Radinho) e Angu e por mudanças (no caso de Seu Benjamin, Raimundo e Cíntia). Para os últimos, torna-se importante elucidar por que seria possível desenvolver com eles problemáticas e questões que surgiram do contato com os outros interlocutores, alguns não mais entre nós.

¹⁷ Volta ao Mundo é um homem magro, de cabelos grisalhos que aparenta ter uns quarenta anos. Durante a minha pesquisa de campo, ele era acompanhado por alguns cachorros em sua perambulação. Ele tinha por hábito girar o corpo em quanto caminhava, o que chamava atenção das pessoas. Além disso, ele cumprimentava os moradores da cidade fazendo um V com o dedo indicador e o dedo médio, falando palavras incompreensíveis que algumas pessoas creditavam às línguas inglesa e alemã. Ao encontrar turistas, ou pessoas que ele julgava ser de fora da cidade, Volta ao Mundo abordava-as falando com o seu jeito peculiar. Algumas vezes, Volta ao Mundo exaltava-se, gritando palavras incompreensíveis ao meu ouvido. Alguns ouro-pretanos acreditavam que Volta ao Mundo era violento por causa de suas exaltações e de seus cachorros. Eu tentei conversar com Volta ao Mundo, mas ele não me dirigiu palavra alguma, nem mesmo em sua forma peculiar de falar. A única reação que consegui dele à minha insistente presença foi um cumprimento. Ele, quando percebia que eu o observava, quedava-se em um incômodo (para mim) mutismo, olhando-me de forma desgostosa, por isso, eu não insisti em tê-lo como interlocutor para a pesquisa.

Walter Cabeção é um senhor de aproximadamente cinquenta anos, negro e alto; um misto de homem forte e com sobrepeso que tem por hábito usar roupas, maquiagens e acessórios femininos. Ele trabalhou na caminhonete que vende gás (era o funcionário que tocava o sino enquanto a caminhonete percorria as ruas da cidade e que entregava o gás para os fregueses) e na esquina da Praça Tiradentes com a Rua Direita (Conde de Bobadela) consertando sombrinhas e guarda-chuvas. Embora Walter use trajes e acessórios femininos, ele não possui (ou simula) traços femininos, e às vezes ele combina roupas e acessórios masculinos com femininos, como camisa masculina, saia jeans e botinas. Em uma ocasião, na Praça Tiradentes, eu ouvi um taxista indagando Walter acerca de suas roupas “*Taxista (em tom de troça): O Walter por que você usa saia? Walter (descontraidamente): Eu uso saia porque eu gosto. Taxista (comentando com um homem que estava próximo e olhava surpreso para Walter): Ele não é viado não, ele tem problema de cabeça*”. Curiosamente, eu nunca vi Walter dispendir sua atenção para as mulheres; ele gostava de conversar somente com os homens, às vezes me parecia que ele se dirigia aos homens para fazer com que estes se sentissem constrangidos com a sua presença, a presença de um homem usando roupas e acessórios femininos. Walter andava pela cidade com muita agilidade, entrava em casas, comércio e ônibus, o que dificultava segui-lo. Além disso, ele nunca me deu atenção, nunca respondeu às minhas tentativas de interação, ele sempre me ignorava com assobios.

Um passo atrás: pessoas e situações

Por ser o trabalho atual uma continuidade do trabalho executado no período de 2007 a 2009, faz-se necessário evocar algumas experiências vividas neste período e as elaborações sobre as mesmas, para que se possa compreender os rumos do trabalho atual, as bases que o fundamentam e a sua mola propulsora. Em 2007, eu era uma aprendiz de antropóloga, eu estava aprendendo sobre a história da disciplina, seus fundamentos e bases teóricas ao mesmo tempo em que aprendia sobre fazer trabalho de campo e elaborar uma etnografia. Recém-formada em Artes Cênicas e encantada pela Antropologia, meu interesse de pesquisa advinha de uma confluência de áreas.

Primeiramente, eu percebi que havia pelas ruas de Ouro Preto algumas pessoas que chamavam a atenção pelas suas ações repetitivas e não-convencionais¹⁸; ações que vinham sendo repetidas há mais de trinta anos, mas que sempre surpreendiam os ouro-pretanos, mesmo sendo previsíveis pelo tempo em que já eram executadas. Depois, eu me intriguei com o fato de que as pessoas que executavam tais ações eram diferenciadas dos outros moradores da cidade, eram reconhecidas. Reconhecimento que fazia com que elas aparecessem nos jornais locais, gravassem vinhetas nas rádios locais, ganhassem comunidades em suas homenagens nas redes sociais, vídeos elaborados sobre elas para a mostra local de cinema, outros vídeos cotidianos disponibilizados na rede, além de bonecos gigantes do mais famoso e antigo bloco de Carnaval da cidade, o Zé Pereira dos Lacaios.

Por um lado, fazia sentido pensar em teatralidade no comportamento dessas pessoas, algo que fazia com que elas pudessem ser vistas como estando em cena, dividindo o espaço entre palco e plateia. Mas se elas encenavam, qual era o papel, qual era a *persona* encenada, e o que restava além da *persona* e da encenação? Por outro lado, meu interesse na teatralidade do comportamento dessas pessoas não tinha nada a ver com o interesse de um ator, dramaturgo ou encenador que busca no cotidiano, formas, andares, posturas, temas para levar ao palco. Minha intenção era entender as interações dessas pessoas com as outras pessoas da cidade, entender por que elas, e não outras, possuíam tal reconhecimento. Enfim, o que me inquietava era a situação social em que elas estavam envolvidas.

Assim, comecei a pesquisar a respeito dessas pessoas que chamavam tanta atenção, por que elas se destacavam, como se dava a interação entre elas e os outros moradores da cidade, e, conseqüentemente, como os moradores da cidade as enxergavam, as definiam. A

¹⁸ Eu pude perceber essas pessoas em Ouro Preto porque morei na cidade de 2002 a 2007 enquanto cursava graduação em Artes Cênicas pela Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP.

questão central a que cheguei e que busquei mostrar em todos os capítulos da dissertação – através dos temas: linguagem e comunicação, integração social e classificação – versa sobre um contínuo processo de integração e diferenciação social. Este processo, ao mesmo tempo em que demonstra as peculiaridades pessoais de cada interlocutor, demonstra a atualização de seus comportamentos pelas pessoas com as quais interagem. A diferenciação, na qual a normalidade dos sujeitos é colocada em xeque, na qual eles não são vistos como plenamente capazes e plenamente aceitos socialmente, ocorre concomitantemente à integração onde eles são denominados como pessoas públicas, figuras populares, personagens folclóricos e patrimônios da cidade, e por isso, reconhecidos como um “outro” não oposto ao “nós” e sim pertencente ao nós.

Ninica era uma senhora negra de voz rouca, sorriso desdentado e cabelos desganhados que caminhava pelas ruas de Ouro Preto anunciando sua presença, ora com o barulho de sua flauta doce, ora com as reclamações sobre os homens e ora imitando um choro de boneca. Era uma mulher muito devota a Nossa Senhora, ela adorava imagens de santos e medalhas religiosas, além de nutrir uma grande aproximação com um famoso padre de Ouro Preto, já falecido. Ela possuía um misto de medo e aversão a homens, a namoro e a casamento, por isso, quando indagada pelos moradores da cidade se já havia arrumado um namorado, ela dizia: *“Eu não vou arrumar homem pra me comer eu”*. Quando eu lhe perguntei sobre casamento, ela respondeu muito brava: *“Eu (com um interrogação prolongada), mexer com homem que faz assim na mulher (colocou a língua para fora a movendo sobre os lábios de um lado para outro), homem fica assim na mulher. Cria juízo! Você tá mandando eu caçar homem, menina ?!”*.

A visão de Ninica sobre os homens se intensificava nas notícias que ela reproduzia pelas ruas; notícias acerca de crimes, facadas, violência contra as mulheres, tudo perpetrado por homens, às vezes, facilitado pelas mulheres que não respeitavam Nossa Senhora. Além disso, Ninica reclamava dos homens dizendo que eles queriam “pegar ela” ou que “mexiam com ela”.

“Ninica: Eu (*de forma interrogativa*) vou casar para homem me comer (*de forma interrogativa*), como a filha de Zé Fausto (*de forma interrogativa*) que namorou dezoito homem (*de forma interrogativa*) que vai cair no inferno e matou dezoito mulher, ainda vai matar toda mulher que namora. Diz que essas mulher tudo que fica maluca por causa de homem, transou com a tentação, viu?!”

Lilian: (*não acreditando*) Nossa, Ninica! Mas dezoito?!”

Ninica: Como é que Teresa de Zé Fausto namorou dezoito homem (*de forma interrogativa*), ah ela tá lá pensando lá, ele vai matar, vai tá no inferno, e os anjos tá saindo de toda mulher que fica procurando homem, xingando Nossa Senhora. Cê tá pensando que eu sou boba?”

“Morreu trinta e duas mulher ontem. Os homem cortaram as perereca delas tudo na faca.”

Ninica: Essas pessoas que pulam carnaval e xingam Nossa Senhora de égua. Carnaval matou muita mulher dessa vez, viu?!

Lilian: Matou? Morreram quantas?

Ninica: Morreu dezoito mulher no Morro Santana e quatro no Padre Faria. Isso tudo é gente atentado.

Lilian: Como elas morreram?

Ninica: Morreu com tiro de revolver que deram nela, cortou a mulher na faca também. Você que não fica *veioca*, o povo tá a tempo de matar mulher.”

“Ninica: Ó o Mário. Cê abre o olho que eu tô com medo de Mário na praça, viu? Mário é danado para jogar na minha cabeça.

Lilian: (*olhando para todos os homens que estavam próximos*) Eu ainda não sei quem é o Mário.

Ninica: Mário, aquele menino pequeninim, aquele menino baixim, igual esse rapaz que tá ali com a nêga na mão (*uma boneca namoradeira feita de barro*). Eu vou contar à polícia que o Geraldo também gosta de chuchar bobagem na gente. É muito homem que mexe comigo, tem muita mulher também. Ei (*chamando minha atenção*), esse homem da feira, esse homem da feira também tá me cercado eu.”

Durante as caminhadas com Ninica, era até difícil contar quantas vezes alguém a cumprimentava, e desses cumprimentos quantos se referiam ao pedido “Chora Ninica”. Quando alguém gritava “Chora Ninica”, Ninica começava a chorar, um choro rouco que às vezes parecia mais com uma risada. Essa ação se devia ao fato de Ninica ter por hábito pedir uma boneca para as pessoas nas ruas. Ao pedir a boneca, ela especificava que queria uma boneca que chorasse e fechasse os olhos quando virada de bruços, ela imitava o choro da boneca e fechava os olhos. Algumas vezes, inclusive em seu Funk gravado pela Rádio Real, ela reclamava que uma mulher havia lhe roubado uma de suas bonecas.

“Lilian: E a boneca?

Ninica: A boneca, a boneca eu vou rebolar para mim arrumar outra, tem fé eu que essa mulher que roubou a outra de mim não vai fazer isso mais.

Lilian: Mas como é que ela roubou? Ela tomou da sua mão?

Ninica: Ela tomou da minha mão, escapuliu voando da minha mão, e comeu ela com angu.

Lilian: E quem tinha te dado essa boneca?

Ninica: (*revoltada*) Quem tinha me dado minha boneca foi o homem da loja nova. Isso é pecado, judiar com a gente, viu! Quem faz sacanagem com a gente tem que pagar as maldades ruim!”

“Locutor: A Senhora achou sua boneca?

Ninica: Ai

Locutor: A Senhora achou sua boneca?

Ninica: Ai

Alô, Alô, aê

Eu não achei minha boneca não.

Eu tô avisando aqui que os outros comeu minha boneca com angu, viu.

Os outros comeu minha boneca com angu, viu.

Porque que uma mulher que torou minha boneca de mim não me deu outra não, viu,

Coitadinha da Ninica que não pode namorar, namorar.
Namorar ela sabe, só não sabe é beijar, beijar.
Alô, alô, ai.
Alô, alô, ai.
Minha boneca que a mulher roubou ela
Minha boneca que a mulher roubou ela.
Choro longo.” (Excerto do Funk da Ninica - Rádio Real)¹⁹

Para completar essa rápida apresentação de Ninica falta mencionar outras ações importantes para entender como se dava a interação com os jovens e as crianças. Duas ações a incomodavam, a ponto de deixá-la transtornada, brava e chateada. A primeira ação era alguém simular um espirro através de um sonoro “atchim”, e a segunda ação era chamarem-na de “bambá de couve”²⁰. Os jovens e as crianças eram os responsáveis por tirar Ninica do sério, simulando um espirro através de um grito de “atchim” ou gritando “ô bambá de couve”. Era comum, no final da tarde, quando as crianças estavam saindo da escola, Ninica ser perturbada, chegando a correr atrás das crianças.

“Menino espirra e acusa o colega ao ver Ninica se aproximar.

Menino: Atchim! Você espirrou aí.

Ninica: Vou chamar polícia, bobo.

Outro menino: Atchim!

Ninica: Atchim é sua mãe, filho da puta.

Menino: Atchim!

Outro menino: Foi ocê, né?

Ninica: Atchim, seu filho da puta.

Menino: *(rindo apontando para o colega)* Tá mexendo, ó Ninica.

Ninica: Vai cagar.

Lilian: Por que não pode fazer “atchim” perto d’ocê?

Ninica: *(bem brava)* Ah, cê quer que eu adoço, né... cê esqueceu que eu caí, que eu tô com meu braço doendo. Vou contar o padre, que tem uma porção de gente andando cercado mexendo com eu, ahn.

Lilian: Mas eu mexo com cê, Ninica?

Ninica: Você não mexe, não. Mas, cê perguntou por que os outros fazem com eu.

Lilian: Pois é, porque eu queria saber.”

“Ninica (nervosa apontando para um caminhão que subia a rua): Ah lá, o menino me xingando de bambá de couve. Bambá de couve é seu nariz. Ah, outro fica me chamando de bambá de couve e esqueceu que eu sou doente, né.

Uma senhora que passava pela rua: Não chora não.

Ninica: Eu choro sim.

Ninica chora enquanto uma mulher tenta consola-la.

Maria fica danada de chamar eu de bambá de couve.

Rapaz no caminhão *(sorrindo)*: Ô bambá de couve.

Ninica: Ah lá, já vai mexendo com eu, ele tá enchendo o saco. Tomara que esse caminhão caí no buraco. Pecador, vai rezar!

Lilian: Pode rogar praga não, Ninica!

¹⁹ Funk gentilmente cedido por Rafael Fina da Rádio Real FM de Ouro Preto.

²⁰ Um tipo de sopa ou caldo feito com fubá e couve.

Ninica: Esqueceu que ele tá mexendo comigo, padre falou que quem mexe comigo é tentação. *Ninica chora.*”

Ninica possuía um caderninho que *a priori* tinha por serventia registrar os nomes das pessoas que mexiam com ela, que a maltratavam. Ela dizia que esse caderninho seria mostrado para o padre e para a polícia para que fossem tomadas as devidas providências. Entretanto, esse caderninho contava também com mensagens carinhosas que as pessoas deixavam para Ninica, demonstrando o tanto que ela era querida. Na maioria das vezes, Ninica pedia a um passante que lhe ajudasse a registrar no caderninho o nome de alguém que a maltratou, e o passante acabava deixando um recado carinhoso no caderno, além de registrar o nome que Ninica havia pedido.

Se Ninica chamava a atenção devido ao barulho que fazia pelas ruas; Socorro chamava a atenção devido ao seu silêncio e aos seus balbucios enquanto escrevia em revistas e papéis, ora sentada nas entradas dos casarões residenciais e comerciais, ora no balcão das agências dos Correios. Socorro era uma senhora franzina, de cabelos grisalhos que estavam sempre cobertos por um lenço ou uma toca de lã. Ela usava ainda outros adereços como anéis, correntes, terço, pulseiras e fitas de santos, essas amarradas no pulso. Os papéis nos quais Socorro escrevia eram fornecidos pelos moradores da cidade e às vezes recolhidos das lixeiras. Ela tinha alguns fornecedores constantes de papéis, como as clínicas médicas e odontológicas, algumas casas, os órgãos públicos, as lojas, e, casualmente alguém que passava pelas ruas.

O mais interessante na relação de Socorro com os seus escritos era que ela não escrevia para si e sim para os outros, isto é, as revistas e os papéis eram entregues a pessoas específicas, deixadas debaixo das portas ou mesmo nos batentes das janelas das residências selecionadas. Dessa maneira, Socorro pegava papéis e revistas em um ponto da cidade, se detinha por algum tempo nas entradas dos casarões a preenchê-los com seus escritos, depois os deixavam em outro ponto, realizando uma troca de papéis, não acumulando os consigo. Mas o que Socorro escrevia nos papéis? Essa era a pergunta que pairava no ar. Para muitas pessoas Socorro tratava os papéis como se estivesse corrigindo provas de alunos, essa hipótese era reforçada porque eles acreditavam que Socorro havia sido professora antes de ficar perambulando pelas ruas. Para outras, os escritos de Socorro eram como hieróglifos ligados a questões espirituais que precisavam ser decifrados.

Eu recolhi alguns escritos de Socorro, doados por moradores de Ouro Preto, comerciantes e amigos. Nunca recebi dela algo escrito, apenas uma agenda na qual ela nada escrevera, agenda que retiramos de uma lixeira juntamente com outros papéis em uma tarde

em que ela me deixou acompanhá-la em suas atividades diárias. Nos escritos que eu analisei, eu pude perceber que ela escrevia, na maioria das vezes, sem respeitar uma ordem frasal, porém as palavras escritas eram vernáculos compreensíveis, não eram palavras inventadas. Mas a melhor pessoa para falar dos escritos era Socorro, entretanto, fazer Socorro falar não foi tarefa fácil. Eu demorei algumas semanas para conseguir cinco segundos de conversa, depois de segui-la insistentemente pelas ruas, nessa conversa ela me falou sobre o porquê dela andar pelas ruas e não sobre o que ela escrevia nos papéis.

“Socorro: Eu fico assim na rua porque a moto quebrou minha cabeça toda assim, eu fui atropelada nas Lajes, que a moto quebrou minha cabeça, num posso ficar parada, cê sabe, né?
Lilian: Ahan, sei.”

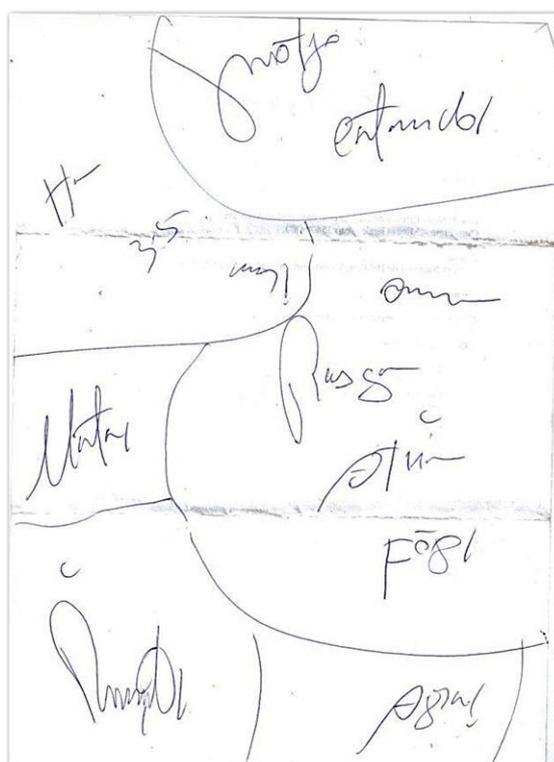
Aos poucos, Socorro cedeu à minha insistente presença. Numa tarde em que ela estava retirando os papéis de uma lixeira, ela permitiu que eu me aproximasse e lhe ajudasse, não só a tirar os papéis, como a organizá-los em caixas e a transportá-las. Era muito papel, muitas apostilas de cursos, muitas revistas, materiais didáticos, panfletos, lâminas de retroprojeter, fotos comemorativas de batizados e nascimentos; parecia que alguém tinha se formado e havia feito uma limpeza nos papéis, uma limpeza dessas que só fazemos quando estamos de mudança. Demoramos cerca de duas horas arrumando os papéis e levando caixa por caixa para uma casa que distava aproximadamente 400 metros da lixeira. Nessas duas horas Socorro falou sobre sua vida, como via sua experiência de ficar perambulando pelas ruas e sobre os seus escritos.

Socorro falou diversas vezes sobre o acidente que sofrera nas Lajes²¹; acidente que deixara seu braço e sua cabeça em frangalhos, sendo esses costurados; acidente que poderia ter causado uma perfuração no crânio, mas que quanto a isso ela teve sorte. Quando se referia ao acidente, ela me mostrava o braço que havia sido machucado para que eu pudesse ter ideia do tanto que ela havia sofrido. Socorro explicou que o acidente fora premeditado, mas isentou o motorista da moto, dizendo que ele não tinha culpa porque ele estava sendo usado. Socorro falou que depois do acidente não podia ficar parada, por isso que ela trabalhava na rua, para resistir. Ela me contou que havia sido internada diversas vezes em Barbacena e em Belo Horizonte, e respondendo a minha pergunta sobre o motivo da internação, ela explicou *“loucura, esse negócio de loucura”*.

Primeiramente, ela disse que era “assim” desde mocinha, mas depois disse que as internações começaram depois do acidente. Ao falar dos remédios, ela pontuou que os

²¹ Lajes é um bairro de Ouro Preto, próximo ao Centro Histórico. Contudo, é comum usar este termo para se referir à Rua Conselheiro Quintiliano.

remédios tiram a liberdade das pessoas, que as pessoas que tomam remédios não resistem. Eu perguntei se ela tomava remédios e ela disse que sim, mas afirmou que resistia, que estava na rua para resistir. Resistência tornou-se para mim a chave para compreender Socorro. Quanto aos escritos, eu quis saber se ela havia sido professora e ela disse que não, que apenas havia estudado. Socorro disse que seus escritos tratavam de escritos do ser supremo, uma vez que ela psicografava Chico Xavier.



Escritos de Socorro

Além das duas senhoras apresentadas anteriormente, interagi com dois senhores, Waldir do Radinho e Angu. Waldir do Radinho, na época da pesquisa de Mestrado tinha 65 anos. De acordo com Seu Walter, o irmão que cuida dele, ele começou a perambular pelas ruas com dezesseis anos, depois de se recuperar de uma paralisia infantil sofrida aos dois anos. A recuperação se deu por intermédio de cura espiritual realizada por Padre Antônio Pinto com a benção de Nossa Senhora das Graças na cidade de Urucânia (MG)²². Waldir caminhava com dificuldades, parando às vezes para ajeitar o corpo e pegar impulso, cumprindo um trajeto bem reduzido se comparado ao trajeto percorrido quando era mais jovem; trajeto reduzido, mas cotidiano. A Estação era um dos lugares onde era possível encontrar Waldir, ele permanecia sentado em frente ao supermercado, ou em seu interior, dependendo das condições climáticas.

²² Urucânia é um município da Zona da Mata mineira, localizado na Microrregião de Ponte Nova, distante 104 quilômetros de Ouro Preto. É uma cidade que receberomeiros devido aos milagres de Padre Antônio Ribeiro Pinto que chegou à cidade em 1947 e lá faleceu em 1963.

Waldir do Radinho, como o apelido indica, é conhecido por estar sempre com um radinho e por pedir radinhos às pessoas pelas ruas. Ele possui estatura baixa, corpo franzino, fala embolada e uma mastigação constante na qual o maxilar projeta-se para frente e para trás. No quesito “tempo de rua”, ele é o veterano, pois perambula pelas ruas há mais de 49 anos. O que Waldir ouve em seus radinhos causa curiosidade e gera apostas; para uns ele escuta os jogos do Atlético na Rádio Itatiaia, para outros ele escuta as vozes do além, para Seu Walter, na maioria das vezes, ele não escuta nada porque tem a mão pesada e quebra o cursor do rádio. Entretanto, eu já observei Waldir escutando, à tarde, um programa da rádio Itatiaia que toca somente músicas do Roberto Carlos. Em outros momentos, o observei ouvindo programações não sintonizadas a meio caminho de duas emissoras.

Os radinhos são a grande paixão de Waldir. Seu Walter me contou que o irmão, quando bem pequenino, viu alguém com um radinho em mãos e começou a querer um para ele. Waldir possui diversos radinhos, alguns são presentes de moradores de Ouro Preto, outros são comprados por seus parentes. Seu Walter grafa com a ponta de um prego o nome “Waldir do Radinho” em todos os radinhos, para que ninguém os roube, ou mesmo os obtenha passando a perna em Waldir. Ele disse que algumas pessoas costumam levar os radinhos pagando apenas um real por eles.

Mas além do radinho, Waldir é conhecido pela sua reclamação constante de que o “Daniel bateu”, acompanhada do gesto de um tapa no rosto, às vezes, ele troca o nome de Daniel pelo nome de Maria. Ao reclamar do tapa, Waldir mostra-se extremamente indignado, muitas vezes nervoso, fazendo repetidamente o gesto do tapa. Os moradores de Ouro Preto respondem de duas maneiras, uma maneira doce e protecionista, na qual afirmam que Daniel ou Maria não podem fazer isso e que eles deveriam levar uma surra. A essa maneira, Waldir reage com alegria, afirmando mais uma vez a agressão e emendando com o pedido de um radinho.

“Ô Waldir, não pode deixar o Daniel bater não, sô!”

“Pode deixar que a gente vai bater em Daniel.”

“Esse Daniel, heim, tá merecendo um coro.”

“Não pode deixar Maria bater não, quando ela bater, cê belisca o braço dela.”

A segunda forma de responder dá-se de maneira jocosa, na qual os moradores afirmam que ele não levava nenhum tapa, duvidando da veracidade de suas reclamações, mas sempre sorrindo, mostrando o tom de brincadeira das falas. Quanto mais se duvida de Waldir, mais ele reclama para mostrar que está falando a verdade.

“Bateu nada, Waldir! O Daniel, não fez nada com cê não, sô!”

O carinho que Waldir recebe pelas ruas pode ser medido pela quantidade de cumprimentos recebidos enquanto faz seu trajeto diário, pelos cafés com leite cedidos pelos atendentes das padarias, pela quantidade de promessas de radinhos, pela quantidade de músicas dedicadas a ele por ouvintes dos programas da tarde nas rádios locais, pelas preocupações em saber se Daniel ou Maria lhe bateram novamente, pela quantidade de abraços e afagos recebidos. Aos afagos das mulheres, Waldir responde beijando-lhes as mãos, às vezes, tentando beijar-lhes os lábios, o que assusta muitas delas.



Waldir e seu radinho



O gesto do tapa – Por Chiquinho de Assis

Para completar os interlocutores com quem interagi, falta apresentar o mais irreverente e temível, Angu, cujo nome de batismo é Miguel, mas poucos sabem disso. Dizem que esse apelido deveu-se ao hábito de Angu, quando bem novo, pedir pão e café para as pessoas. Quando as pessoas falavam que não tinham, ele perguntava se elas tinham angu. Angu é um senhor careca, com a boca desdentada, que perambula pela cidade de forma torta, puxando uma das pernas, devido a um tiro que levou da polícia quando jovem. Os ouro-pretanos contam que Angu costumava correr pela cidade, chegando a realizar o trajeto entre o município de Ouro Preto e Mariana (aproximadamente 18 quilômetros). Um dia, quando os policiais estavam procurando por uns assaltantes foragidos, o viram passar correndo e atiraram em sua perna, pensando que ele poderia ser um dos bandidos em fuga.

A primeira característica marcante na interação de Angu com os moradores da cidade diz respeito ao seu apelido, uma vez que ele não gosta de ser chamado de Angu. Dependendo

do dia, ele chega a ficar bravo e a correr atrás da pessoa que o ofendera gritando “*Angu é comida de cachorro, filho da puta*”. Pior ainda, se alguém grita “Angu morreu”, por essa ofensa ele é capaz de pegar um dos paralelepípedos do calçamento da rua e atirar na pessoa. Entretanto, não é gratuito que as pessoas gritem “Angu morreu” quando ele passa pelas ruas, as pessoas fazem isso porque ele tem o hábito de anunciar a morte de algum morador, muitas vezes um anúncio mentiroso. Em relação às mortes, Angu é um autêntico frequentador de velórios, pois faz questão de participar dos velórios da cidade e de se oferecer para segurar o caixão durante os cortejos, ou mesmo até o carro da funerária. Por esse hábito, ele é chamado de “Cemitério” por alguns de seus amigos do bairro Antônio Dias.

Além de “sair matando” as pessoas pelas ruas, ele também as ofende, principalmente quando passa por duas vias: a Rua Getúlio Vargas (conhecida como a Rua do Rosário) e a Rua São José. De forma ritmada, com voz alta, ele canta “A Rua do Rosário...cambada de péla-saco²³, a Rua do Rosário... cambada de ladrão”. As mesmas palavras valem para a Rua São José. A propósito de ofensas, xingamentos e protestos, Angu costuma fazer alguns discursos nos adros das igrejas, criticando os políticos, e para finalizar ele costuma convidar as pessoas para irem à zona, principalmente quando já está bem tarde da noite. Seu famoso convite “Vamos pra zona, gente”, inspirou um grupo de moradores do bairro do Rosário a fazer uma festa em comemoração ao aniversário de Angu, denominada “Festa da Zona”.



Angu vestindo a jaqueta do time do Rosário



Angu e o bumbo no Bloco Zé Pereira dos Lacaiois

²³ Pessoa extremamente chata.

Outra interação de Angu com os moradores diz respeito à música, uma vez que ele é multi-instrumentista, toca gaita, bumbo, trombone, caixa e outros instrumentos, chegando a participar de algumas bandas, inclusive a do Bloco do Zé Pereira e a Banda do Alto da Cruz. Ele gosta de receber gaitas de presente, ficando feliz e amigo de quem lhe presenteia, mas a gaita deve ser de qualidade senão ele reclama. Nos bares e restaurantes ele costumava tocar sua gaita ou cantar músicas de “zona”, como as de Nelson Gonçalves, enquanto batuca na mesa e pede aplausos dos frequentadores.

Além disso, é comum ver Angu tocando trombones imaginários pelas ruas, fazendo o gesto da mão segurando o instrumento e vocalizando as notas. Angu ainda rege orquestras imaginárias, bastando alguém colocar um papel a sua frente e dizer que é uma partitura. O papel é imprescindível, pois como vi Angu afirmar “sem partitura não dá para tocar”. A ação de reger também pode ser vista durante as missas festivas da cidade quando há a presença de corais. Angu se posiciona próximo aos corais e se porta como um maestro, às vezes pedindo aos fiéis que cantem com mais fervor, o que causa risos em algumas pessoas e indignação em outras, demonstrada através de um sonoro “xiiiiii”.

Angu possui uma relação de proximidade e respeito com um padre da cidade, o Padre Simões (já falecido), afinal, todos os interlocutores com quem interagi possuem a mesma relação de respeito. No entanto, mesmo respeitando o padre, Angu não o poupava, ele reparava bem nos gestos do padre durante a missa para depois imitá-lo em tom de zombaria na rua. Assim como Ninica, ele também foi ao estúdio da Rádio Real para gravar um funk, o “Funk do Angu”, e no momento da gravação, ele zombou muito do padre, o que fez com que o editor tivesse um grande trabalho para retirar as partes desrespeitosas da canção, como me contou Rafael Fina. A menção ao padre é constante em suas falas pelas ruas, ora de forma respeitosa, ora de forma jocosa.

Encontrei Angu próximo a Igreja do Rosário e ele me convidou a seguir a pé até a Praça Tiradentes.

Angu: Hoje é quarta feira de cinzas, não é menina? Hoje começa a quaresma.

Lilian: É, hoje começa a quaresma.

Ele repetiu várias vezes a fala acima. Passando pela Rua do Rosário, rua em que costuma gritar ofensas, ele disse mais uma vez:

Angu: Hoje começa a quaresma, não é menina? Hoje não pode brigar, não.

Lilian: É hoje não pode brigar mesmo, não.

Angu: Hoje não pode brigar, não pode gritar palavrão, pode não, né, menina.

Lilian: Você vai à missa?

Angu: Tem que ir, não tem recurso, se não for o Padre Simões castiga. Pulou, tem que ir à missa passar cinza na testa, senão o Padre Simões castiga. Você pulou?

Lilian (*com desânimo*): Eu pulei, então, eu tenho que ir, né...

Angu: Hoje é quaresma, não é menina, tem que respeitar, não pode gritar, não pode falar palavrão.

Lilian (*rindo*): Tem que ir à missa passar cinza na testa, senão o Padre Simões briga.

Em tom de falsa repreensão, ele disse sorrindo:

Angu: Menina, menina, o Padre Simões tem cara de réu.

Lilian: Cara de quê? – *perguntei curiosa, pois nunca havia escutado a expressão.*

Angu (*rindo e frisando as sílabas*): Ca-ra-de-réu! O padre Simões é o cão chupando manga, não é menina, o padre Simões é muito bravo.

Integração e diferenciação: atualização das diferenças

A diferença é um ponto crucial nas discussões sobre a loucura, visto que é a partir das diferenças que se aponta alguém como louco ou anormal. Como afirma Foucault (2007 c), inversamente ao fato de ninguém saber ao certo o que é loucura, está a capacidade imediata de alguém afirmar e apontar quem é o louco. No entanto, a ênfase dada à diferença muitas vezes recai somente sobre a condição da diferença como causadora da segregação. Dessa maneira, por ser diferente, o louco é comumente visto como “de fora” de muitas dimensões da vida social, dentre algumas: fora da razão, fora da linguagem e da comunicação, fora da sociedade, fora da memória, fora da realidade. Contudo, ao se tratar de pessoas que são consideradas loucas, mas que têm uma inserção reconhecida dentro de um determinado contexto social (são lembradas em diversas esferas, interagem cotidianamente com diversas pessoas, se comunicam, perambulam livremente pelas ruas da cidade), esse lugar “de fora” carece de reflexão.

O que pude observar nas ações repetitivas dos interlocutores apresentados é a participação de outras pessoas para que essas ações se atualizassem. Assim, para que Ninica chorasse, Socorro escrevesse, Angu corresse atrás das pessoas e Waldir pudesse aparecer sempre com seu radinho, havia pessoas pedindo a Ninica que chorasse, oferecendo papéis a Socorro, ofendendo Angu e presenteando Waldir com os radinhos. Dessa maneira, ao invés das ações não-convencionais dos interlocutores serem rechaçadas, elas eram afirmadas, permitidas. Consequentemente, a afirmação das ações não-convencionais fazia com que as diferenças fossem estimuladas e constantemente atualizadas, integrando os interlocutores a partir dessa atualização.

Podemos ver a atualização das ações dos interlocutores pelos moradores da cidade como se fossem *deixas*, ou seja, “a indicação visual ou sonora que permite ao ator identificar o momento de entrar, falar e agir em cena” (VASCONCELOS: 1991). Assim, as ações que primeiramente eu vi como possuindo “teatralidade” eram justamente as ações estimuladas pelos moradores da cidade através das *deixas* que eles davam aos interlocutores. As *deixas* permitiam que suas ações peculiares ganhassem maior dimensão e constância com as repetições, pois quanto mais *deixas* eles recebiam, mais eles repetiam as ações, nos mais variados pontos da cidade. Com isso, eu propus que mesmo as ações não-convencionais tendo

uma gênese ligada à idiosincrasia dos indivíduos, sendo uma escolha individual, elas eram constantemente estimuladas nas interações, e por isso os moradores da cidade também eram responsáveis por elas, participando das mesmas e integrando os interlocutores a partir da diferença.

A mesma atualização ocorria quanto aos assuntos conversados, quanto à comunicação. A repetição de assuntos foi a primeira característica que percebi na comunicação dos interlocutores comigo e com os outros moradores da cidade, os interlocutores falavam sempre as mesmas coisas das mesmas coisas. A repetição ocorria em um fluxo perturbador para mim que estava acompanhando-os pelas ruas, perturbador porque não permitia que eu saísse dele. Para os moradores, a repetição talvez não fosse tão perturbadora porque na interação imediata era fugaz, ocorria somente no momento da interação deles com os interlocutores, momento rápido, uma vez que os interlocutores estavam sempre em movimento pelas ruas. Dessa maneira, se os interlocutores falavam as mesmas coisas, em grande medida, era porque os moradores interagiam com eles os estimulando a falar as mesmas coisas, repetindo também.

Se por um lado, no tempo de um dia ou trajeto (o que denominei de eixo temporal vertical), a repetição era fugaz para cada envolvido na interação, uma vez que os interlocutores interagiam com muitas pessoas por períodos rápidos enquanto perambulavam pelas ruas. Por outro lado, se considerarmos o tempo transcorrido por anos em que os interlocutores perambulavam pelas ruas (o que denominei de eixo temporal horizontal) realizando todos os dias as mesmas ações, falando das mesmas coisas da mesma maneira, a repetição ganhava tamanha proporção por ser cumulativa.

Assim, a repetição deixava de se configurar como uma característica somente da fala dos interlocutores e passava a caracterizar a interação no que respeita à comunicação. Durante as minhas caminhadas com os interlocutores, eu percebi que repetia os mesmos comentários e as mesmas perguntas. Nas relações dos interlocutores com os moradores da cidade, eu também percebi a repetição. As pessoas conversavam com Ninica somente sobre os mesmos assuntos, a boneca, as mortes, o casamento, além de ofendê-la; com Waldir sobre o tapa de Daniel ou de Maria e sobre os radinhos; com Socorro as conversas se resumiam em ofertas de revistas e agradecimentos; com Angu sobre mortes, sobre a zona, além de ofendê-lo.

Interessei-me por analisar como se dava o processo de repetição na comunicação, em entender por que as pessoas repetiam tanto, e para isso utilizei das reflexões de Ruesch e Bateson (1965) sobre transtornos de comunicação e de Bateson *et al.* (1972) sobre duplo-vínculo. Primeiramente, apreendi de Ruesch e Bateson (1965) que as psicopatologias poderiam ser vistas como transtornos de comunicação e que tais transtornos são definidos em

parte pela cultura de onde ocorrem. Para os autores, a comunicação “*no se refiere solamente a la transmisión verbal, explícita e intencional de un mensaje [...] el concepto de comunicación incluye todos los procesos a través de los cuales la gente se influye mutuamente*” (1965, 11).

Dessa maneira, pensar em transtornos na comunicação nos leva a pensar nas interações, para compreender os transtornos é necessário explicitar as interações. Para haver uma comunicação efetiva é imprescindível que os participantes partilhem de um mesmo sistema de codificação e de avaliação, sendo capazes de receber a informação e de elaborar novas conclusões, percebendo o impacto da informação recebida para si mesmos, uma vez que ela pode mudar uma informação anteriormente possuída, influenciando o receptor e a interação. Essa capacidade de avaliar a informação, ou seja, de operar com a informação trocada para gerar novas conclusões e ações, avançando na comunicação, é definida pelos autores como *correção da informação*.

Os pacientes psiquiátricos, segundo os autores, codificam e avaliam a informação de modo singular e isso faz com que a comunicação com as outras pessoas seja transtornada, porque a correção da informação não é efetivada de forma plena, o que gera frustrações, pois não há compreensão mútua e possivelmente não há avanços e nem novas conclusões. No caso da clínica, a função do terapeuta é decifrar o modo como o paciente codifica e avalia a informação para auxiliá-lo nas comunicações interpessoais, a amenizar os transtornos, a reduzir as falhas, a melhorar a conduta e o quadro psicopatológico. Nas interações cotidianas pelas ruas, não existe a intenção de decifrar a informação para auxiliar os interlocutores na comunicação, não existe a intenção de melhorar a conduta dos mesmos. Na rua ocorre a manutenção das falhas na correção da informação, o que acentua as repetições.

A comunicação entre os interlocutores e os moradores da cidade é um exemplo de comunicação que se dá de forma transtornada, porque as formas de codificar e avaliar a comunicação são diferentes para o emissor e para o receptor. Os interlocutores com quem interagi possuíam uma forma singular de codificar e avaliar, uma vez que exploravam de forma diferente (ou mais acentuadamente) os graus de liberdade da linguagem propostos por Jakobson (1985)²⁴. Eles codificavam a informação de forma diferenciada tendo por base o

²⁴ *Existe, pois, na combinação de unidades linguísticas, uma escala ascendente de liberdade. Na combinação de traços distintivos em fonemas, a liberdade individual do que fala é quase nula; o código já estabeleceu todas as possibilidades que podem ser utilizadas na língua em questão. A liberdade de combinar fonemas em palavras está circunscrita; está limitada à situação marginal da criação de palavras. Ao formar frases com palavras, o que fala sofre menor coação. E, finalmente, na combinação de frases em enunciados, cessa a ação das regras coercitivas da sintaxe e a liberdade de qualquer indivíduo para criar novos contextos cresce substancialmente, embora, não se deva subestimar o número de enunciados estereotipados. (JAKOBSON: 1985, 39)*

código em comum com as outras pessoas. Assim, quando os interlocutores emitiam uma informação de acordo com sua forma singular de codificar, eles davam a ela um significado e esperavam por uma resposta relativa ao significado compreendido. Entretanto, as outras pessoas da cidade, recebendo a informação de acordo com outra forma de avaliar e codificar, não entendiam ou entendiam parcialmente o que os interlocutores queriam dizer, e respondiam a partir do que entendiam. As respostas não satisfaziam as expectativas dos interlocutores, ou seja, eles não corrigiam a informação, então, eles repetiam.

Muitas vezes eu caminhei com os interlocutores não entendendo o que eles me diziam, eu perguntava diversas vezes e continuava sem entender, chegando ao ponto de irritar o interlocutor, de deixá-lo sem paciência por repetir demasiadamente a mesma coisa para mim. Contudo, quando eu não entendia e não queria deixar o interlocutor irritado, eu me portava de duas maneiras: eu respondia com monossílabos e palavras que somente demonstravam o ato de comunicar como “é, ahan, sei, sim, é mesmo”; eu respondia a partir do pouco que eu havia entendido ou supunha haver entendido. Todavia, em ambos os casos, eu obtinha como resposta uma repetição apreensiva do interlocutor, demonstrando a sua intenção de avançar no assunto, de me fazer entender o que ele estava falando para que eu fizesse um comentário coerente que demonstrasse minha compreensão do assunto.

O interessante é que se a comunicação entre os interlocutores e os moradores da cidade não avança, no sentido de corrigirem as informações e de gerarem novas conclusões e compreensões, ela também não cessa, não deixa de acontecer. A comunicação transtornada era atualizada cotidianamente, há mais de trinta anos. Essa atualização indica um processo já anunciado neste texto, um processo de integrar e de diferenciar ao mesmo tempo, pois não há nem integração plena (aceitação do indivíduo como normal) e nem diferenciação plena (segregação do indivíduo, banimento do convívio social amplo). Para compreender esse processo no que respeita à comunicação, eu dialoguei com a teoria do duplo-vínculo, proposta por Gregory Bateson *et al.* (1972), defendida como uma teoria comunicacional acerca da esquizofrenia.

Resumidamente, o duplo-vínculo corresponde a uma série repetitiva de informações trocadas entre os esquizofrênicos e outras pessoas (familiares, pessoas do meio social), em que uma informação contradiz a outra e que qualquer que seja a escolha do esquizofrênico em interpretar as informações, ele será prejudicado. O esquizofrênico fica preso nessa teia de informações contraditórias e penosas, e a saída que ele encontra é se deslocar para o nível metafórico. O problema é que ele não percebe que se deslocou para o nível metafórico e nem sabe explicar tal deslocamento, o que faz com que sua atividade meta-comunicativa se mostre

deteriorada, ou seja, ele tem afetado os índices que informam sobre a comunicação operada, índices contextuais, gestuais, de tons de voz e etc.

Para os autores, essas informações contraditórias não são necessariamente verbais, podendo uma mensagem verbal ser contradita por uma mensagem gestual. No caso das interações entre os interlocutores e os moradores da cidade, as informações que se contradizem são as que em um momento os diferenciam e em momento posterior os integram. Algumas vezes, as mensagens contraditórias são proferidas pelas mesmas pessoas, outras vezes, são proferidas por pessoas distintas com quem o interlocutor se relaciona em sequência por seu caminho. Em um momento, o interlocutor é xingado, a ele é negado o que é pedido, sofre com o deboche das pessoas por suas ações e falas, são colocados para fora de estabelecimentos. Em um momento seguinte são tratados como pessoas importantes, ganham o que pedem, são convidados a entrar nos estabelecimentos de que foram expulsos, são tratados com afeto e cordialidade.

Os interlocutores não comentam essas informações contraditórias, eles não questionam e nem distinguem por que são expulsos em um momento e atraídos em outros, eles nem conseguem prever em que momento serão maltratados ou bem tratados, eles apenas agem da mesma maneira, repetindo as ações e as falas²⁵. Da mesma maneira, os moradores da cidade respondem às repetições com repetições. A comunicação transtornada e o duplo-vínculo são complementares e cada um mostra o contínuo processo de integrar e diferenciar. A comunicação transtornada diferencia na medida em que não avança e promove repetições e integra justamente porque não cessa. O duplo-vínculo mostra, por um lado, informações que apartam porque os interlocutores são diferentes, agem de forma não convencional, são inoportunos, indesejados, e por outro lado, informações que integram porque eles são reconhecidos como importantes, como queridos pelas mesmas ações não-convencionais.

Essa singularidade que marca as interações entre os interlocutores e os moradores da cidade sinalizava para uma discussão sobre integração social, no que tange à aceitação de pessoas anormais, que se comportam de forma não convencional, desrespeitando as normas sociais e colocando em xeque a ordem. Eu me inquietei com algumas discussões sobre unidade social ou cultural, sobre a formação dessa unidade através do respeito às normas e convenções, através de contratos sociais. Diante dessa inquietação, avalei duas formas de lidar com a unidade social, tratando-a como premissa ou tratando-a como problema. Em

²⁵ Para Bateson *et al.* (1972, 259) “*the point is that he cannot choose the one alternative which would help him to discover what people mean; he cannot, without considerable help, discuss the messages of others. Without being able to do that, the human being is like any self-correcting system which has lost its governor; it spirals into never-ending, but always systematic, distortions*”.

ambas as formas de pensar a unidade, é fundamental a ideia de integração das partes que a compõe e a repulsão daquilo que possa ameaçar a integração.

Para a unidade enquanto premissa, em um olhar superficial, faz sentido colocar os anormais, os que rompem as regras, para fora do social, criando para eles lugares distantes onde operam a segregação, como os manicômios. Porque nessa forma de enxergar a unidade social, qualquer ameaça à regra deve ser penalizada. Entretanto, como sinaliza Ruth Benedict (1983) por um viés e Howard Becker (1977) por outro, a anormalidade para a primeira e o desvio para o segundo, provém dos próprios elementos da cultura, da própria busca de integração social, de coesão. Para Benedict, a cultura é um todo ordenado que oferece elementos para a escolha dos indivíduos. De acordo com a combinação dos elementos escolhidos, os indivíduos são considerados adaptados ou inadaptados.

Os indivíduos inadaptados são tratados como “*anormais, não participantes*”, “*alguém fora das regras do jogo*” (BENEDICT: 1983, 284). No entanto, como a anormalidade é um aspecto comportamental oriundo das escolhas individuais de elementos dados pela própria cultura que lhe nega validade, a autora observa que existe “*a possibilidade de indivíduos “anormais” serem utilizados numa estrutura social desde que sejam tipos selecionados pela cultura desse grupo*” (BENEDICT: 1983, 293). Assim, já se percebe que existe espaço dentro da cultura para os comportamentos não-convencionais, sem que eles deixem de ser diferentes, ou seja, um espaço em que a anormalidade é mantida, atualizada, porque não “institucionalizada”.

Por outro viés, Howard Becker (1977) demonstra que o desvio advém de um processo acusatório no qual o indivíduo é apontado nas interações sociais como transgressor das regras. Para o autor, o desvio é criado pela própria sociedade no momento em que as regras são definidas, isto é, na proposta de regras que garantirão a unidade da cultura já existe o desviante potencial. Além disso, como complementou Gilberto Velho (1979), a negação das regras consiste em uma leitura divergente das mesmas, e por tal leitura o desviante continua inserido dentro da unidade cultural em que a regra opera, visto que sua leitura incide sobre a mesma regra.

Essas formulações me possibilitaram entender o processo de integração e diferenciação que eu havia visualizado nas interações entre os interlocutores e os outros moradores da cidade, complexificando as considerações sobre o lugar de fora dos anormais, dos loucos e dos que se comportam de forma não-convencional. Mas é importante não fomentar uma visão “romântica” achando que porque existem lugares na estrutura social para alguns anormais, a sua aceitação é plena, harmoniosa, não existindo sofrimentos e maus-

tratos. Esses anormais são estigmatizados, eles ocupam “*uma situação de indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena*” (GOFFMAN: 1982, 7) e por isso o tratamento que eles recebem é condizente com a situação que eles ocupam, pois “*a sociedade está organizada tendo por base o princípio de que qualquer indivíduo que possua certas características sociais tem o direito moral de esperar que os outros o valorizem e o tratem de maneira adequada*” (GOFFMAN: 1985, 21).

O lugar na estrutura social para determinados anormais é um lugar liminar que acentua a qualidade de nem plenamente normal, nem plenamente anormal, nem plenamente aceito, nem plenamente afastado. Como propõe Turner, um lugar *betwix and between* (2005), um lugar para se “*referir a quaisquer condições fora da ou nas periferias da vida cotidiana*” (2008, 41). É necessário ressaltar que a noção de *liminaridade* foi proposta tendo em vista processos, passagens. Dessa forma, *liminaridade* é uma condição passageira, porque se resolve, seja através da reafirmação do *status quo* ou da negação do *status quo*, tendo, portanto, prazo de validade.

No caso de Ouro Preto, os interlocutores, se vistos como liminares, são liminares há mais de trinta anos e liminares sem previsão de completar a passagem – nem mesmo com a morte, pois depois de morrer, os interlocutores emprestam seus nomes a empreendimentos como pousadas, restaurantes e para lugares públicos como salas em centros culturais ou outros espaços, além de serem lembrados em festas da cidade. Os interlocutores de Ouro Preto, se liminares, só podem ser liminares em estado de pungência (CHAVES, 2009 b) que atravessam anos na mesma condição e por isso são reconhecidos através de gerações.

Posto isso, por mais que se parta da unidade enquanto premissa para se analisar a integração social, no que respeita à anormalidade e inadaptação, acaba-se por visualizar como mais proveitosa a análise da unidade enquanto um problema. Como afirma Geiger (2008, 52), para ilustrar o assunto, “*a unidade do corpo orgânico é o problema, não a premissa; sua constituição como unidade não é um fato conhecido, mas um ato de conhecer, de troca de informações com o meio – trocas que formam circuitos, que operam em auto-referencialidade*”. A questão é entender como a unidade pode ser vista como coesa, os processos que permitem tal coesão, e não como uma premissa, algo dado, em que o foco recai no que se encaixa ou não se encaixa no todo cultural fechado, no que é aceito ou negado.

Dessa maneira, a unidade não é um dado *a priori* e sim um constructo, uma abstração *a posteriori*. O interessante é perceber os processos de diferenciação a partir dos quais a unidade é proposta e não se desintegra, e tais processos para Bateson podem ser chamados de *cismogênese*. A *cismogênese* é “*um processo de diferenciação nas normas de comportamento*

individual resultante da interação cumulativa dos indivíduos” (BATESON: 2008, 223). Neste processo, o que é mais significativo de se ater é o fato de como os indivíduos reagem às reações dos outros indivíduos, e como tal interação se mostra sempre balanceada. Com essa ênfase, o autor mostrou que o conceito de *cismogênese* poderia ser aplicado a diversas situações além das de contatos culturais, como às relações íntimas do casamento e aos desajustes dos pacientes psiquiátricos.

A *cismogênese* foi cunhada para entender como processos de diferenciação contínuos, conflituosos, são atualizados sem levar à desintegração da unidade em questão, seja ela, uma unidade cultural no caso dos contatos culturais, ou uma unidade em menor escala como os casamentos e as relações com pacientes psiquiátricos. Se o processo de diferenciação fosse somente progressivo, ele levaria a colapsos, desintegrações, ou seja, a extermínio de culturas, fins de casamentos e alienação total dos pacientes psiquiátricos, entretanto, há contatos culturais sem extermínios totais de um dos lados ou mesmo fusão, casamentos duradouros e pacientes sem alto grau de alienação e degeneração, bem conscientes do que acontece à sua volta e bem integrados. O que ocorre é que a diferenciação é contrabalanceada ou controlada por processos inversos, fazendo com que a unidade seja vista a partir de um sistema circular e autocorretivo. (BATESON: 2008, 234)

Como venho falando em um contínuo processo de integração e diferenciação dos interlocutores, as proposições sobre *cismogênese* auxiliam a instrumentalizar a discussão no que se refere à relação dos interlocutores e dos moradores da cidade na constituição de uma unidade cultural, na constituição de uma parte da identidade de Ouro Preto, já que é comum dizer que os interlocutores fazem parte do patrimônio da cidade. As relações entre interlocutores e moradores são contrabalanceadas, a integração contrabalanceia a diferenciação, por isso os interlocutores não chegam a ser tratados como normais e nem mesmo a serem banidos do convívio social mais amplo, não recebem tratamento como pacientes psiquiátricos que necessitam de cuidados permanentes e que por isso são reclusos à esfera interacional da clínica.

No carnaval de Ouro Preto de 2008, participando do Bloco “Os Conspirados” organizado pelo CAPS (Centro de Atenção Psicossocial), eu percebi que em suas bandeiras além de haver dizeres sobre a liberdade, provenientes do discurso da Reforma Psiquiátrica, havia personagens de Ouro Preto, como João Pé de Rodo e Sinhá Olympia. Esses personagens, em termos de análise, ocupavam outrora a mesma posição social dos interlocutores com quem interagi. O curioso é que nenhum dos interlocutores participou do Bloco “Os Conspirados”, e ao indagar os organizadores sobre isso, eu fiquei sabendo que eles

não participaram do bloco porque não se tratavam na instituição. Entretanto, no mesmo dia saiu um dos mais tradicionais blocos de carnaval de Ouro Preto, o Vermelho e Branco, e o porta estandarte desse bloco era Angu.

Um evento corriqueiro serve para ilustrar a posição social desses interlocutores que ora estampam os estandartes do Bloco dos pacientes psiquiátricos, ora carregam o estandarte do bloco dos normais. Além disso, alguns dos interlocutores ganharam bonecos caricaturais gigantescos em outro bloco, o Zé Pereira dos Lacaio. A circularidade e autocorreção, ações cruciais para se compreender a *cismogênese*, podem ser vistas no contexto em questão, ainda mais, se considerarmos que existe uma tradição de loucos famosos em Ouro Preto, que quando um morre ou se ausenta, logo aparece outro para assumir a posição, ou seja, algo como uma retroalimentação do sistema.

Ouro Preto, antes de Ninica, Socorro, Angu e Waldir do Radinho, contava com Sinhá Olympia, João Pé de Rodo, Bené da Flauta entre outros, que também eram tratados a partir do mesmo processo de integração e diferenciação, pelo que se pode inferir a partir dos relatos das pessoas mais idosas da cidade e que com eles interagiram. O reconhecimento de Sinhá Olympia, quando já falecida, ultrapassou os limites de Ouro Preto, chegando em 1990 ao samba enredo “Deu a louca no barroco” da Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira do Rio de Janeiro. Notícias, recortes de jornais, livros, muitos materiais sobre essas pessoas podem ser encontrados na Biblioteca Municipal de Ouro Preto, na sala dedicada à história, aos fatos e aos costumes da cidade, e também no Acervo Público Municipal.

Com o falecimento de Ninica e a ausência de Socorro, eu pude presenciar como outras pessoas, que eram reconhecidas somente em seus bairros ou regiões específicas da cidade como pertencentes à mesma situação social dos interlocutores, tiveram seu reconhecimento ampliado para toda cidade. Eu pude perceber o movimento de “morre um, aparece outro”. Esse processo é regulado, não é qualquer um, por qualquer excentricidade que consegue ocupar esse lugar. Presenciei alguns ouro-pretanos acusando de oportunistas e *populescas*²⁶ determinadas pessoas que tentaram ocupar tal lugar sem serem merecedoras. De imediato, é possível afirmar que para ocupar esse lugar a pessoa é avaliada quanto à autenticidade e pureza²⁷, mesmo porque as pessoas que ocupam esse lugar não projetam a ocupação,

²⁶ Seria o contrário de populares, que para os ouro-pretanos indicam pessoas que não têm as qualidades para serem populares, mas que tentam ocupar esse lugar apresentando alguns comportamentos excêntricos, pessoas que possuem interesses escusos por trás da apresentação de determinada excentricidade. Esse termo foi proposto pelo falecido Padre Simões.

²⁷ Em diálogo com as proposições de Mary Douglas (1976) sobre elementos poluentes que confundem ou contradizem as classificações ideais, eu mostrei (CHAVES: 2009) que “os loucos de rua” são um problema para as classificações ideais, pois o enquadramento destes em categorias se dá somente em categorias criadas para

simplesmente o alcançam pelas suas ações, pelas interações, são reconhecidas como merecedoras dele e ponto final.

Vicente Gomes: Então, essas são as figuras tradicionais que a gente teve, tem e sempre vai ter, figuras, né. É fantástico, são pessoas fantásticas, sabe, são pessoas que não agridem ninguém.

Todas essas cidades históricas têm figuras típicas, né, que todo mundo tem um olhar mais forte sobre aquelas pessoas, porque são pessoas que chamam a atenção por diversos fatos, né. Cada um tem...faz alguma coisa, umas já foram pessoas normais que por alguma razão modificou, tal, a cabeça, idade, esse negócio todo[...] Essas pessoas são feitas pra cidade mesmo, sabe. Eu acho que foi Deus mesmo quem fez, bem trabalhadas, né. (Músico ouro-pretano, funcionário da Casa da Ópera)

Esses “liminares pungentes”, estigmatizados, anormais, com comportamentos não-convencionais, que desrespeitam regras, queridos, reconhecidos e famosos, são classificados de maneira singular, com a participação social na proposição de nomes, rótulos e descritores capazes de abranger as suas singularidades. Uma das maiores dificuldades que eu tive no trabalho de campo de 2008 foi definir quem eram as pessoas com quem eu estava interagindo, eu dizia às vezes os seus nomes, às vezes as definia pelas suas ações, isso porque eu não gostava de chamá-las de loucas. Porém, ao deixar para os moradores de Ouro Preto a tarefa de classificar os interlocutores para mim, eu percebi que embora eles propusessem diversos nomes, sempre que aprofundavam sobre os interlocutores, eles chegavam à conclusão de que eles eram loucos, falando sempre com uma voz mais cautelosa, em decrescente tonal, quase num sussurro vergonhoso, de maneira semelhante a que eu agia.

Os nomes dados aos interlocutores mostravam em mais uma esfera como a diferenciação e a integração ocorriam simultaneamente, pois os mais usados e difundidos eram os que combinavam substantivos como tipos, pessoas, figuras e personagens com adjetivos como públicos (as), lendários (as), folclóricos (as). Além das combinações possíveis desses substantivos e adjetivos, havia nomes como bobos de rua, malucos beleza, doidinhos, doidos, tantãs, loucos de rua. Esses nomes, além de mostrar os lugares que esses interlocutores ocupavam na cidade, mostravam o movimento que os moradores faziam para classificá-los em denominações que poderiam abranger ambiguidades, denominações que poderiam dar conta do que não é nem totalmente igual, nem completamente diferente. Além do mais, denominações que ultrapassavam os conceitos médicos e jurídicos preponderantes na definição dos loucos.

comportar ambiguidades. Contudo, as pessoas inseridas nas categorias propostas para abarcar os loucos de rua, são vistas por um prisma de pureza, isto é, são vistas como pessoas puras, que não possuem interesses específicos a serem sanados tendo em vista o lugar social que ocupa. Havia, na época da minha pesquisa de mestrado, pessoas as quais os ouro-pretanos julgavam interesseiras, isto é, pessoas que conhecendo o lugar social e o reconhecimento dado aos “loucos de rua”, se inventavam, criavam sequências de ações peculiares e não convencionais com interesses claramente identificáveis.

Um passo à frente: apresentando novos interlocutores

Os interlocutores a serem apresentados podem ser vistos como participantes do mesmo processo de integração e diferenciação citado em relação à Ninica, Socorro, Waldir do Radinho e Angu. Eles foram escolhidos a partir de indicações dos moradores de Ouro Preto e de minhas observações no que denominei de campo exploratório. Um deles, Seu Benjamin, perambula pelas ruas há muito tempo, assim como Waldir e Angu, e não foi considerado durante o trabalho de Mestrado porque eu tive que reduzir o número de pessoas para que eu conseguisse acompanhá-las em grande parte de seus trajetos. Os outros dois interlocutores são mais jovens e estão há menos tempo pelas ruas; Raimundo está pelas ruas há aproximadamente dez anos e Cíntia há aproximadamente cinco anos.

Seu Benjamin é um senhor negro, alto, esguio e porta um proeminente bigode branco. Ele perambula pelas ruas sempre bem arrumado, vestindo calça social e camisa de manga comprida, além de usar um grande chapéu. Ele carrega consigo um guarda-chuva e uma pasta de couro envolta em sacolas plásticas. Seu Benjamin é conhecido como Paraquedas, talvez pelo hábito de estar sempre com seu guarda chuva. Paraquedas é um apelido que não lhe agrada, que lhe deixa bravo, e por isso um apelido gritado, principalmente pelos rapazes, quando ele se aproxima. Seu Benjamin é chamado também de Capitão, Coronel, Delegado, Doutor Homeopático ou Doutor Acurácia, visto que afirma possuir profissões ligadas às Forças Armadas, à Medicina e à Farmácia, e afirma possuir poder para prender as pessoas que mexem com ele. De vez em quando, ele diz que é Engenheiro e Professor.

Uma das suas ações mais reconhecidas é entrar de farmácia em farmácia da cidade a procura de raízes, ervas medicinais e outros medicamentos. Ele diz possuir uma farmácia em casa, onde faz remédios e garrafadas. Algumas pessoas o reconhecem como um bom raizeiro e benzedor enquanto outras colocam em dúvida essas habilidades, questionando se de fato ele consegue curar algum problema. Seu Benjamin também é conhecido como o senhor que vende as “Folhinhas Mariana”, um tipo de calendário que possui informações relativas aos santos e às santas de cada dia do ano e ainda informações climáticas²⁸. Seu Benjamin conta com a ajuda de algumas Santas para realizar seus trabalhos de cura, entre elas Nossa Senhora da Cabeça, Nossa Senhora da Guia, Nossa Senhora de Montserrat e Nossa Senhora Aparecida.

²⁸ De acordo com o Cônego José Geraldo Vidigal de Carvalho, a Folhinha Eclesiástica de Mariana é publicada em Mariana desde 1870 e seu reconhecimento se dá pelas informações sobre o lunário perpétuo utilizado para calcular as variações do tempo, informações infalíveis. Além disso, possui os nomes dos santos e santas correspondentes a cada dia do ano.



Seu Benjamin com seu guarda-chuva, sua pasta envolta em sacos plásticos e seu chapéu

Além de perambular pelas ruas, é o único interlocutor que utiliza com frequência e sem muitas dificuldades (censura) o transporte público local, sendo que muitas das suas interações são travadas dentro dos ônibus. Dentro dos ônibus, Seu Benjamin costuma ser visto como importuno por incomodar as pessoas, visto que ele se senta no banco do corredor, dificultando a passagem de alguém que deseja sentar-se ao seu lado no banco da janela. Ainda nas interações internas aos veículos, os moradores comentam sobre as ações de seu Benjamin, expressando uma grande curiosidade em saber sobre suas relações familiares e principalmente sobre sua idade. A idade de seu Benjamin é uma incógnita, sabe-se que ele já é bastante idoso, pois marca presença pelas ruas há muito tempo, sendo lembrado por pessoas bem idosas. Uma vez, dentro de um ônibus, eu ouvi a cobradora comentar com uma passageira que Seu Benjamin tinha mais de cem anos, que ele era doido, mas muito sábio, ele tinha a sabedoria das pessoas muito antigas.

Eu perguntei a Seu Benjamin sobre a sua idade, mas ele não a revelou argumentando que não poderia contar a sua idade, pois as pessoas poderiam utilizar essa informação para lhe fazer algum tipo de mal. Ele disse que as pessoas poderiam fazer um trabalho para que ele fosse parar no “carrinho de rodas”. Eu não entendi o que era “carrinho de rodas”, mas percebi que não era algo bom. No entanto, Seu Benjamin me disse que não era natural de Ouro Preto, tendo nascido em Pinheiros Altos, um distrito de Piranga, na Zona da Mata mineira. Ele contou que se mudou para Ouro Preto em 1938 para trabalhar com obras e que trabalhou em

muitas construções, sendo também de funcionário da extinta Alcan (empresa de laminados de alumínio), onde se aposentara. De todo modo, o que é possível inferir é que ele já possui mais de setenta anos.

Raimundo, mais conhecido como Bichão, é um homem negro, cabelos raspados, que perambula pela cidade vagarosamente com seus passos miúdos e sua postura encurtada em que sua cabeça encosta em seus ombros. Ao encontrar as pessoas, ele estende a mão e pede emprestados, com sua voz infantil, cinquenta centavos. Algumas vezes, as pessoas brincam dizendo que ele não pode pedir emprestado o que não vai pagar, mas acabam cedendo o dinheiro a ele. Outras pessoas, além de não lhe darem o dinheiro, fazem cara feia e comentários duros sobre o fato de ele ganhar dinheiro. Normalmente, o comentário é sobre o álcool, afirmando que ele gasta todo o dinheiro com cachaça e que por isso vive caído pelo chão, muitas vezes vomitado e machucado.

De fato, Raimundo costumava beber muita cachaça, o que o tornava mais debilitado, aumentando o número de quedas pelas ruas e o número de ferimentos em seu corpo, principalmente cortes em sua cabeça. Era comum ser visto deitado pelas ruas ou mesmo nos bancos dos pontos de ônibus, mas sempre que melhorava voltava caminhando para casa. Quando eu perguntava o que ele iria fazer com o dinheiro, ele sempre dizia que compraria pão e café em um determinado comércio. Indagado sobre o preço do pão e do café ser superior a cinquenta centavos, ele refletia e pedia um real. Se ele não assumia que o dinheiro era para comprar cachaça, ele não negava que bebia, chegando a me mostrar o conteúdo que estava bebendo em garrafinhas pets, afirmando que era cachaça.

Embora caminhasse bastante pela cidade, o lugar mais fácil de encontrá-lo era a Barra, entre a ponte da Barra e o supermercado da Estação. Na Barra, ele tinha muitos amigos, entre eles um morador de rua apelidado de Rei Momo com quem dividia a cachaça. No ponto de ônibus da Barra, ele permanecia uma grande parte do dia executando uma das ações pela qual era reconhecido, a ação de tentar embarcar nos ônibus que paravam no ponto para embarque e desembarque. Quando o ônibus parava no ponto, independente do destino do ônibus, Raimundo se levantava do banco com muita dificuldade e caminhava lentamente até a porta da frente do veículo, porta por onde embarcam os beneficiários. Porém, ou o motorista fechava a porta e arrancava com o veículo, ou o motorista dizia que ele não poderia subir, pois ele precisava estar com a sua carteira de beneficiário ou com o dinheiro da passagem.

Raimundo reagia xingando, reclamando que tinha a carteira e que um dia os motoristas iriam respeitá-lo, porque ele iria comprar um carro. Ele voltava a se sentar no banco esperando mais um ônibus para repetir a ação, e a repetia diversas vezes. Eu lhe perguntei se

ele tinha mesmo a carteira e onde ela estava. Ele contou que a carteira estava em poder de seu irmão que a escondia. Perguntei para onde ele iria caso conseguisse embarcar no ônibus, e ele disse que iria para casa. Enquanto conversávamos, ele executou mais uma de suas ações rotineiras, mascar fumo e cuspir uma gosma marrom, às vezes se sujando. O fumo ficava guardado atrás de suas orelhas e, de tempo em tempo, ele retirava um pouco e colocava primeiramente debaixo da língua para estimular a salivação, mascando-o em seguida. Ele fez questão de me mostrar o passo a passo de como se masca o fumo, afirmando que fazia bem, embora amargasse.



Raimundo sentado em um ponto da Estação

Raimundo era dócil, nunca percebi qualquer ação que o deixasse chateado ou irritado, exceto as ações dos motoristas. Durante muito tempo, ele caminhou pelas ruas acompanhado de uma cadela de porte médio e cor preta, chamada Suzane. Ele me contou que Suzane falecera devido a uma inflamação no olho. A ausência de Suzane foi, durante um tempo, um dos assuntos principais através dos quais as pessoas lhe dirigiam palavras, além do dinheiro e do assunto do ônibus. Um dos assuntos sobre o qual ele gostava de falar relacionava-se ao acidente que sofrera ainda jovem, quando o caminhão rolou com ele ladeira abaixo. Ele disse que sua postura e sua dificuldade de andar eram frutos desse acidente.

Depois de um tempo, Raimundo sumiu das ruas. Ao apurar sobre seu sumiço, eu soube que ele estava sendo mantido em casa pela família para afastá-lo do álcool. A curadora oficial, não a cuidadora cotidiana, não permitiu que eu o visitasse para continuar o trabalho.

Assim, Raimundo foi interlocutor dessa pesquisa por alguns meses e será mencionado quando convier no tratamento de algumas temáticas.

Para finalizar este tópico de apresentações, resta falar de Cíntia; uma mulher jovem de trinta e dois anos, cabelos curtos e amarelados, estatura mediana, ora comunicativa, ora introspectiva. Cíntia caminha pelas ruas de Ouro Preto munida de sua prancheta e alguns papéis, nos quais ela escreve poesias ou desenha alguns casarões da cidade. Ela oferece os desenhos e as poesias para os passantes a fim de conseguir dinheiro. Ela diz ter aprendido a fazer rimas quando ainda cursava o Ensino Médio e diz ter aprendido a desenhar através de um curso por correspondência do Instituto Universal Brasileiro. As poesias de Cíntia versam sobre assuntos cotidianos, acontecimentos que se dão nas ruas, acontecimentos históricos da cidade, assuntos sentimentais e existenciais. Cíntia faz uma cópia de cada poesia à mão e com letra cursiva, o que garante a exclusividade do trabalho para o cliente, uma que só ele e autora terão o trabalho.

Em dias de muita movimentação na cidade com o aumento de turistas pelas ruas, Cíntia se oferece para tirar fotos dos turistas e explicar as histórias locais. Ela fica chateada quando os turistas dizem que não querem saber sobre a história de Ouro Preto. Contudo, quando os turistas aceitam sua ajuda para tirar fotos e se mostram interessados em conhecer as histórias sobre a cidade, ela indica ângulos, poses, lugares e conta a história da Inconfidência Mineira explicando quem foram os inconfidentes. Cíntia se define como uma escritora e inconfidente.

Os lugares preferidos de Cíntia são: uma das portas laterais dos Correios, que fica de frente ao Fórum; a escadaria da Defensoria Pública, a Ponte dos Contos, a Matriz do Pilar, a Praça Tiradentes e a Estação. Em frente ao Fórum, ela fica esperando a Juíza do Município chegar para lhe acenar. Cíntia adora a juíza, chegando a dizer que só aguenta a cidade de Ouro Preto por causa dela e contando que já pediu à juíza que lhe adotasse. Depois que a Juíza entra para o trabalho, Cíntia só permanece nesse ponto caso esteja com sua prancheta ou com alguns jornais para distribuir, jornais locais gratuitos que ela pega em alguns estabelecimentos e redistribui para passar o tempo. Os outros pontos são estratégicos porque deles é possível ver a movimentação na cidade.

Um dos assuntos mais recorrentes na fala de Cíntia é sobre seu cabelo, ela relata repetidamente que ela mesma cortou seu cabelo quando mais jovem e que agora ela fazia de tudo e esperava ansiosamente para que ele crescesse. O cabelo é um elemento muito importante para Cíntia, ela atribui a ele a dificuldade de se relacionar com algumas pessoas, afirmando que o seu cabelo afastava as pessoas, que as pessoas às vezes a tratavam mal ou

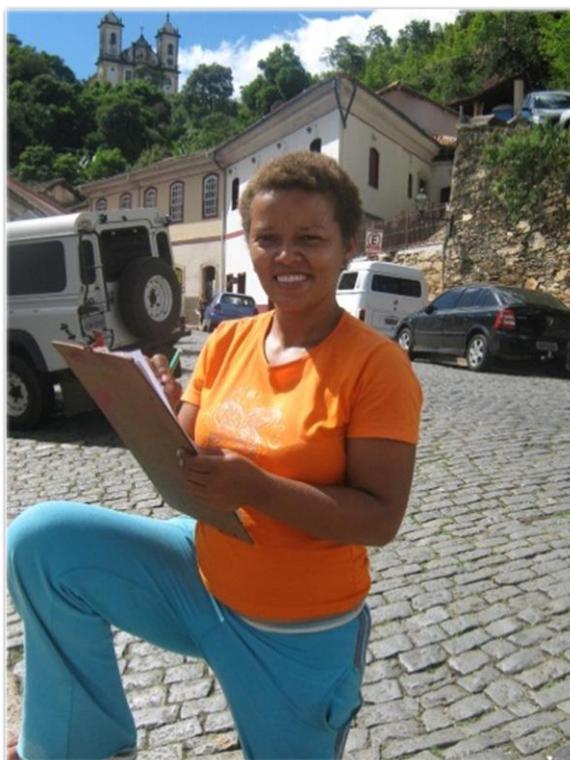
mesmo não a procuravam porque o cabelo dela era muito feio, curto e queimado de sol. Tamanha é a preocupação com o cabelo que Cíntia se enfurece em pensar que sua irmã possa cortá-lo enquanto dorme, essa preocupação em muitos momentos toma o formato de uma acusação.

A mesma irmã, acusada de cortar o cabelo de Cíntia, figura em muitos assuntos, principalmente no que refere à curatela e ao benefício recebido da Seguridade Social. Em suas interações com os moradores da cidade, Cíntia está sempre se referindo à irmã, por um lado de forma negativa, acusando-a de não a deixar viver, por outro de forma positiva, agradecendo-a pelos cuidados e atenção. Os irmãos, em geral, aparecem nas falas de Cíntia como pessoas que atrapalharam a sua vida, seus estudos e também como pessoas que não estão mais próximas e que por isso fazem com que a vida dela seja mais vazia e triste. Relacionado a isso, Cíntia fala muito sobre os estudos, tanto no que diz respeito a não ter concluído o Ensino Médio quanto aos sonhos de um dia concluir e poder cursar um curso superior.

Diferente dos outros interlocutores, Cíntia tem horário certo para sair e voltar para casa. Ela conta que sai nove horas da manhã e retorna para casa por volta das cinco horas da tarde. Ela tem medo de escuro e por isso precisa voltar para casa antes que escureça. Ela diz que dorme muito cedo e acorda muito tarde devido à quantidade de remédios que toma por dia, uma vez que, os remédios lhe deixam cansada, sonolenta, com dores no corpo e ainda por cima afetam sua capacidade de concentração e apetite. De todos os interlocutores, Cíntia é a única que discorre sobre a relação com a esfera médica, falando de seu tratamento no CAPS, do seu prontuário, dos outros usuários do serviço, dos psiquiatras e psicólogos.



Cíntia na Praça Tiradentes, ao fundo o Museu da Inconfidência.



Cíntia com sua prancheta na Rua Getúlio Vargas - Por Martina Ahlert

O levar a sério os pontos de vista dos loucos

Durante meu trabalho de mestrado, como já afirmei, acabei por considerar privilegiadamente os pontos de vista dos moradores da cidade sobre os interlocutores em questão, utilizando as palavras dos interlocutores somente para ilustrar o que os moradores propunham. Mas, ainda em campo, eu percebi a necessidade de considerar os pontos de vista dos próprios interlocutores, o que eles elaboravam sobre suas experiências, o que eles tinham para falar sobre si mesmos e sobre as interações das quais faziam parte. Eu percebi que só assim seria possível propor uma análise mais aprofundada sobre loucura ou sobre experiências de loucura, como propôs Foucault (2007 c). Entretanto, eu não tinha tempo para tal tarefa, por isso, me contentei com a vontade de voltar a desenvolver o assunto em outra ocasião.

As palavras dos loucos sempre foram vistas como elementos que denunciavam a falta da razão, sendo, portanto, um dos primeiros indicativos de loucura por onde se efetivava a separação (FOUCAULT: 2007b). Para o Foucault, mesmo depois da psicanálise, a palavra do louco continuou a ser ouvida para afirmar sua loucura, para manter a censura, vide os aparatos, os métodos, as instituições envolvidas para escutar essas palavras, e as consequências geradas dessa escuta. Dessa maneira, o conhecimento proposto sobre loucura

não teve a participação dos indivíduos considerados loucos, pois esses eram vistos como um objeto a ser conhecido e não como alguém que poderia falar sobre si mesmo.

O silenciamento ao qual os loucos foram submetidos foi duramente criticado por autores que colocaram em questão a prática psiquiátrica, tanto o modelo de assistência quanto a forma de elaborar o conhecimento sobre a loucura (COOPER: 1972; SZASZ: 1974; LAING: 1979; FOUCAULT: 1984, 2008; COSTA: 2003a; AMARANTE: 1996). Entre os questionamentos desses pensadores está, em primeiro lugar, o status de doença da loucura, uma vez que “a causa” da loucura não foi “descoberta”, nem mesmo disfunções fisiológicas ou orgânicas foram empiricamente comprovadas. Em função de uma doença, ainda não comprovada, os loucos foram submetidos a tratamentos desumanos e destituídos de suas vozes.

É curioso pensar que uma das características comumente utilizadas para diferenciar humanos de animais é a linguagem, e foi justamente sobre ela que se operou um dos primeiros cortes entre loucos e normais, corte que possivelmente ajudou a fundamentar o tratamento desumano recebido pelos primeiros. O corte sobre a linguagem foi reafirmado pelo âmbito jurídico, para o qual o louco não possui a capacidade de falar por si mesmo e sobre si mesmo, e por isso não vai a júri, sendo inimputável e sujeito a medidas de segurança (DELGADO: 1992; GONÇALVES: 2008). O louco, quando curatelado, é definido pelos termos da *incapacidade civil*, ou seja, ele é incapaz de decidir sobre contratos civis e de levá-los adiante. (BRASIL: 2002).

Na contramão dessa forma de considerar os loucos, eu me propus a ouvi-los, não para afirmar suas loucuras ou efetivar em outra via a separação, e sim para compreender o que eles pensam de si mesmos, das interações que vivenciam, do meio em que habitam. Ao contrário de silenciá-los, eu busquei levar a sério seus pontos de vista, suas elaborações sobre suas experiências, suas reclamações e seus interesses. Se a não consideração de suas palavras ajudaram no processo de desumanização ao qual foram submetidos durante séculos, a consideração das suas palavras visa o caminho inverso, a humanização, a consideração dos loucos como pessoas, sujeitos capazes de falar sobre si mesmos.

O contexto ouro-pretano auxilia bastante nessa tarefa, uma vez que há nessa cidade uma tradição de se relacionar com alguns loucos, inserindo-os e diferenciando-os ao mesmo tempo. Além disso, esses loucos que perambulam pelas ruas são facilmente acessíveis, não dependendo de autorizações de instituições médicas ou jurídicas para abordá-los e com eles interagir. Dessa maneira, as interações também são mais abertas, na medida em que não precisam se pautar por definições e conceptualizações nem médicas, nem jurídicas. Contudo,

é interessante frisar que um trabalho desse tipo levantaria questões bem interessantes se executado dentro de uma esfera médica ou jurídica, desde que fossem driblados os mecanismos de controle dessas instituições, mecanismos referentes à liberdade para construir conhecimento.

Essa segunda etapa de pesquisa tem por diferencial sua relação continuada, onde eu pude primeiramente ouvir os moradores da cidade para entender como eles viam e interagiam com os loucos, e depois eu pude ouvir os loucos sobre as suas experiências e suas interações, como eles se viam e viam as pessoas com quem interagiam. Em referência a isso, buscarei apontar contrapontos entre as considerações, aprofundando um pouco mais sobre essas experiências de loucura. Por mais que seja a rua o ambiente privilegiado da interação, foi possível, a partir das considerações dos interlocutores, apreender comentários sobre as esferas da família, da medicina, do direito, das políticas de saúde entre outras.

Waldir do Radinho, Angu, Seu Benjamin, Raimundo e Cíntia através de suas falas, de seus comentários e de suas demandas, nos mostram os entremeios da loucura, nos confundem sobre o que é e o que não é considerado loucura, quando se é ou não se é considerado louco. Com eles podemos passear por uma cidade, nos relacionar com diversas pessoas, participar da integração e da diferenciação, da valorização e da negação. Com eles podemos refletir sobre temas, sobre as dificuldades de se fazer um estudo sobre loucura, porque paralelo ao desafio de levar o louco a sério, está o desafio de ser levado a sério quando se propõe a estudar experiências de loucura.

Interstícios etnográficos I

Aproximar-se das pessoas

No início das aproximações e reaproximações, eu me preocupava bastante com estratégias de abordagem. Por eu ser muito tímida, eu sempre pensava em como me aproximar dos interlocutores antes mesmo de sair de casa. Assim, eu elaborava diversas estratégias para abordar as pessoas, para entrar em determinados lugares que não faziam parte da rede de lugares que eu frequentava com naturalidade e também para não despertar tanta curiosidade e atenção de outras pessoas que poderiam interferir e atrapalhar minha tímida aproximação. Afinal, na rua não se sabe quem é amigo, quem é parente e quem é inimigo dos interlocutores, não se sabe as posturas, os interesses e as opiniões de quem nos cerca, por isso o cuidado somava-se à timidez na obsessão por estratégias.

Algumas estratégias davam certo, outras só me faziam sentir ridícula. Na medida em que o tempo passou, algumas estratégias se transformaram em formas corriqueiras de aproximação deixando de serem maquinadas, enquanto outras estratégias surgiram para abordar assuntos específicos. Desse modo, se no início as estratégias tinham por objetivo auxiliar na abordagem das pessoas, com o tempo elas passaram a dar auxílio no tratamento de determinados assuntos. Presentear, pagar cafés e lanches, comprar determinados produtos, pedir informações, fornecer informações, utilizar-me de informações oriundas das observações, frequentar determinados lugares e achar desculpas que justificassem tal frequência, dissimular os verdadeiros objetivos das ações, encenar, foram estratégias bastante utilizadas.

No período em que observei Cíntia ainda sem manter contato, percebi seu interesse por fotografar os turistas, indicando ângulos e posições, e vi na atividade de fotografar uma estratégia de aproximação. Assim, quando decidi que já era o momento de me aproximar de Cíntia para manter contato, coloquei minha câmera fotográfica na bolsa e fui para a rua a sua procura, escolhendo um dos trajetos que mapeei como seu de costume, com pontos onde a possibilidade de encontrá-la era grande.

Da minha casa (à época, no Bairro do Pilar) até os pontos frequentados por Cíntia havia dois trajetos: o primeiro para o Bairro do Rosário via Bairro do Pilar e o segundo para o Bairro do Rosário via Rua São José. Pelo primeiro trajeto, os pontos frequentados por ela eram a Praia do Circo (Praça em frente à Prefeitura), o adro da Matriz do Pilar, a Igreja do Rosário, a mureta da Rua do Rosário (Rua Getúlio Vargas em frente à Chocolateria), o Largo da Alegria. Pelo segundo trajeto, os pontos frequentados eram os degraus da porta lateral dos

Cíntia vestia calça jeans, blusa rosa e usava um tênis cinza, ela estava escrevendo em folhas de ofício, muito concentrada em sua tarefa. Devido a minha timidez e obsessão por estratégias, eu não parei perto dela. Eu continuei meu caminho olhando o que ela escrevia quando passei bem rente a ela, e um pouco à frente continuei a observá-la através da sua imagem refletida no vidro de um carro. Como minha câmera estava dentro da bolsa, eu não podia simplesmente tirá-la e começar a fotografar, soaria muito estranho e falso, por isso resolvi entrar em uma loja, depois caminhar até a Chocolateria, aproximadamente a quatrocentos metros, lugar no qual eu havia programado para começar minha *mise en cene* como fotógrafa.

No lugar programado, retirei a câmera, limpei as lentes, coloquei a alça da câmera no pescoço e comecei a fotografar. Voltei para a Rua São José com a câmera buscando os melhores ângulos, na verdade, simulando, pois eu já possuía muitas fotos dessa rua. Ao chegar à Ponte dos Contos, vi Cíntia sentada na mureta de proteção ao lado da Cruz. Aproximei-me de onde ela estava e foquei com a câmera uma árvore com flores rosa no quintal da Casa dos Contos. Neste momento, duas senhoras sentaram-se no banco e Cíntia dirigiu-se a elas perguntando se elas gostavam de poesias e dizendo que as duas poesias que ela trazia em mãos haviam sido escritas naquela tarde. Ao ouvir das senhoras algo que eu não compreendi, Cíntia voltou a sentar-se próximo onde eu estava, e então eu perguntei se ela poderia tirar uma foto para mim.

Cíntia aceitou prontamente e sugeriu quatro ângulos que formavam um giro de 360 graus. As senhoras nos olhavam com sorriso nos lábios achando engraçada a sessão de fotos, o que me incomodava. Depois, Cíntia sugeriu que caminhássemos um pouco mais a frente para usufruir de outros ângulos. A caminhada durou mais de uma hora, porque fomos até a Igreja do Rosário, retornamos até a Rua das Escadinhas e depois seguimos para a Vila São José, bairro onde ela mora. Nessa caminhada, Cíntia me falou um pouco dela e quis saber um pouco de mim.

Cíntia disse que tinha 32 anos e eu disse que me lembrava dela pelas ruas, ela quis saber se eu me lembrava dela com os cabelos longos e eu disse que não, que só me lembrava dela com os cabelos curtos. Cíntia disse que tinha os cabelos longos, um pouco abaixo dos ombros, e que estava fazendo de tudo para deixar os cabelos crescerem novamente. Eu disse que os cabelos curtos também eram bonitos, mas ela retrucou e disse que não. Para ela, cabelos bonitos referiam-se a cabelos longos, igual aos das moças, igual ao meu. Ela afirmou querer os cabelos longos para poder utiliza-los amarrados como um rabo de cavalo.



Três momentos diferenciados da sessão fotográfica: Rua São José (Ponte dos Contos), Rua Getúlio Vargas, Beco com a Vila São José ao fundo.



Mudando de assunto, Cíntia disse que havia estudado no Colégio Dom Pedro, onde ela aprendeu a fazer rimas e a escrever poesias. Pedi para ver as poesias que ela trazia consigo; ao mostrar as poesias, ela disse que poderia vendê-las se eu me interessasse. Eu quis saber quanto custariam as poesias. Ela, feliz com o meu interesse, perguntou, ao mesmo tempo barganhando e tentando propor um preço justo, “*Você acha que R\$ 5,00 tá caro?*”. Eu disse que não e quis saber se esse era o preço de cada poesia e qual das duas poesias ela estava disposta a vender. Por esse preço, ela se dispôs a vender a poesia maior, intitulada “*Tarde ensolarada*”. Em clima de negociação, ofereci R\$ 7,00 nas duas poesias e ela aceitou sem discutir, mas como eu não tinha dinheiro trocado, eu acabei pagando R\$10,00 pelas duas poesias e pelo serviço de fotógrafa. Cíntia ficou muito feliz quando lhe dei o dinheiro, dizendo que não cobraria pelas fotos, mas que estava muito satisfeita por eu ter pagado pelas poesias e pelas fotos. Sua felicidade era visível quando, com a nota de dez reais em mãos, ela entrou na padaria, escolheu um refrigerante de laranja, pagou a balconista e saiu sorridente, bebendo o refrigerante através do canudinho.

Cíntia me guiou por lugares que ela considerava bonitos, indicando algumas poses, acertando meu posicionamento diante dos cenários e, assim, fez mais de quarenta fotografias. A estratégia da fotografia como meio de aproximação surtiu um bom resultado, mas o meu desejo de não chamar a atenção foi rapidamente frustrado, visto que em cada pose, em cada

ângulo, alguém observava a cena com curiosidade, espanto ou sorriso nos lábios. Mas a conversa durante o trajeto foi muito proveitosa, pois pude começar a conhecer Cíntia. Ela me disse que morava na Vila São José, que tinha nove irmãos, que cada um morava em uma localidade, contou que morava com uma irmã e se mostrou triste ao me responder que era difícil a família se reunir nas festas de fim de ano, uma vez que cada membro possuía sua vida com planejamentos diferenciados para tal data.

Quanto às poesias, ela disse ter vontade de elaborar um livro e que estava juntando as poesias. Para conseguir tal objetivo, ela explicou que fazia uma cópia a mão ou fotocopiada das poesias que escrevia e dava as cópias para a sua irmã guardar. Além de escrever, ela disse que gostava de desenhar, que havia feito um curso e estava no início da prática de desenho, por isso, ela ainda não era uma artista. No que concerne a interesses artísticos, eu quis saber se ela se interessava por música e ela disse que gostava, mas que não dançava porque já era “*de idade*”. Cíntia gargalhou, o que no fluxo da conversa soou exagerado, ao dizer que na adolescência ela gostava de rap e de funk, chegando a ir dançar no CAEM (Centro Acadêmico da Escola de Minas), local que nos fins de semana funciona como boate.

Cíntia me perguntou se eu não tinha medo de viajar sozinha, se minha mãe não ficava preocupada. Eu disse que eu não tinha medo de viajar sozinha, que eu viajava sozinha com bastante frequência e que minha mãe já devia estar acostumada. Dito isso, em tom desafiante, ela quis saber se eu já havia ido sozinha até o Rio de Janeiro, uma vez que o Rio de Janeiro se afigurava para ela como um lugar extremamente perigoso. Ela acrescentou à pergunta o alerta para que eu não frequentasse em Ouro Preto lugares perigosos como os “*morros*”, dando como exemplo o Morro Santana. Cíntia comentou que eu não devia ser dos “*morros*” de Belo Horizonte porque as pessoas dos “*morros*” não tinham dinheiro para viajar até Ouro Preto, uma vez que as passagens eram caras.

Eu contei a Cíntia que eu já havia morado em Ouro Preto durante alguns anos quando estudei Artes Cênicas na Universidade, mas que depois eu havia mudado de área de atuação para a Antropologia. Ela quis saber por que eu mudei de área e eu disse para ampliar minha formação e para ter mais possibilidades de conseguir bons empregos. Ela me perguntou se Antropologia era a ciência que estudava os seres vivos, eu respondi que sim, depois (lembrando-me da definição clássica de Biologia) ponderei com um mais ou menos, dizendo que a Antropologia estudava os seres humanos. Ela refutou, dizendo que a Antropologia estudava sim os seres vivos, os homens, as plantas e os animais. Eu, pensando em Bateson, Latour e em outros pesquisadores, não tive opção a não ser concordar, apenas acrescentei que os antropólogos tradicionalmente estudavam os seres humanos em contextos determinados,

como grupos de pessoas na África, grupos de índios, trabalhadores rurais e que eu, bom, eu estudava as pessoas da cidade. A conversa sobre Antropologia não se prolongou.

Depois de uma longa pausa nos assuntos, caminhando pelas ruas em busca de ângulos diferentes, sem responder aos meus comentários e aos cumprimentos das pessoas que passavam por nós, Cíntia rompeu o silêncio dizendo que gostava de ficar pelas ruas porque ela via pessoas, via muitos turistas e tirava fotos. Ela sorriu ao contar que ia para a Rua São José todos os dias e que o vigilante do Fórum, já cansado de olhar para a cara dela, dizia “*você aqui de novo, péla-saco*”. Ressaltei que era bom ver pessoas e que em Ouro Preto além dos turistas havia muitos estudantes, perguntei se ela mantinha amizade com os estudantes. Cíntia afirmou que conhecia os estudantes só de olhar, porém não mantinha contato com eles.

Interessei-me em saber a respeito do seu processo de distinguir pessoas “*só de olhar*”, perguntei se ela *só de olhar* sabia se uma pessoa era estudante ou não, e ela rapidamente afirmou que os estudantes eram jovens e usavam placas²⁹. Refiz a pergunta querendo saber se mesmo sem placas era possível distinguir os estudantes, e ela respondeu categoricamente que sim, porque os estudantes tinham cabelos lisos, tipo de cabelo difícil de encontrar nas moças e rapazes da cidade. Cíntia afirmou que ouro-pretanos de cabelos lisos não ficavam nas ruas, eles ficavam quietos em suas casas ou só viajando. Achei engraçado o critério de diferenciação utilizado por Cíntia, mas não teci comentário a respeito.

Comentei com Cíntia que estava procurando uma casa para alugar, pois o imóvel onde eu estava morando iria ser reformado e por isso eu teria que entregá-lo ao proprietário. Esse comentário alterou nosso roteiro, já que ela tinha por intenção me levar até o Bairro Antônio Dias, outro local que ela achava bonito para fotografar. Cíntia se ofereceu para me levar até um imóvel próximo a sua casa que estava para alugar. Seguimos para a Vila São José, “um bairro calmo, sem pessoas pelas ruas”, na opinião de Cíntia. Ao subir uma ladeira que liga o Bairro do Pilar à Vila São José, Cíntia foi cumprimentada por um relojoeiro que estava trabalhando em sua loja, mas ela não o respondeu. Em muitos momentos no trajeto, Cíntia deixou de responder aos cumprimentos recebidos e até mesmo às minhas perguntas e comentários, fazendo longas pausas e quebrando-as com assuntos diferentes.

Eu disse à Cíntia que a cidade era muito bonita e que os casarões tão ricos em detalhes transformavam qualquer caminhada em passeio e divertimento. Cíntia disse secamente que nem reparava mais, visto que ela caminhava pela cidade todos os dias e estava acostumada.

²⁹ Placas grandes e coloridas feitas de papelão com os apelidos dos estudantes e os nomes das repúblicas onde batalham vagas (no caso dos bixos, como são denominados os calouros da Universidade Federal de Ouro Preto) ou mesmo das repúblicas onde já foram escolhidos como moradores (placas de escolhas). Essas placas são usadas como bolsas à tira colo e os estudantes as levam para todos os lugares.

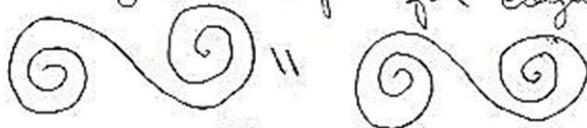
Eu perguntei o que ela gostaria de fazer cotidianamente, além de ficar pela Rua São José. Com o olhar absorto, ela fez uma pausa longa, como se se ausentasse e como se eu não estivesse mais ao seu lado. A pausa durou o tempo de terminarmos de subir a ladeira e foi quebrada com um desabafo “*Eu me sinto muito perdida, me vejo perdida. Não tenho pai nem mãe. Meu pai morreu eu tinha quinze anos, minha mãe morreu eu tinha um ano e seis meses, não tive mãe. Moro com minhas irmãs e minha sobrinha, moro com minha irmã que cuida de mim*”.

Paramos uns minutos em frente a sua casa, uma casa de dois pavimentos com adesivos da campanha presidencial do PT, ela me deu um copo com água. Subimos mais um pouco e, nessa subida, ela fez considerações sobre a simplicidade do bairro e sobre a falta de condições financeiras das pessoas que estavam trabalhando em uma obra do encanamento da rua. Eu não concordei que era um bairro tão simples e apontei para ela grandes construções, casarões bonitos com fino acabamento externo. Ela concordou que algumas pessoas tinham boas condições financeiras e me perguntou se era “subúrbio” o nome dado a bairros mais pobres longes do centro. Eu disse que poderia ser chamado de subúrbio ou de periferia, mas questionei se ela achava mesmo aquele bairro tão pobre. Ela olhou ao redor, refletiu, e disse “*pobre não sei, esse negócio de classe média*”.

Depois de olhar a fachada do imóvel e anotar o contato da imobiliária, eu disse para Cíntia que já estava na hora de voltar para casa. Ela se ofereceu para voltar comigo até o centro da cidade temendo que eu não soubesse o caminho de volta. Eu a agradei e disse que não era preciso, a não ser que ela fosse voltar de qualquer modo para o Centro. Ela olhou o céu que ainda estava claro, me perguntou as horas e eu disse que faltavam alguns minutos para as dezessete horas. Ela se ofereceu para ir comigo somente até a entrada da Vila, dizendo que não iria até o Centro porque em pouco tempo poderia escurecer e ela tinha medo de escuro, medo de ficar à noite na rua, pois havia muitas drogas e *sem-vergonhisse* depois que escurecia. Despedi-me dizendo que gostaria de encontrá-la de novo pelas ruas para tirarmos mais fotos e ela frisou que estava sempre no centro de nove horas até às dezessete horas.

Tarde enclausurada

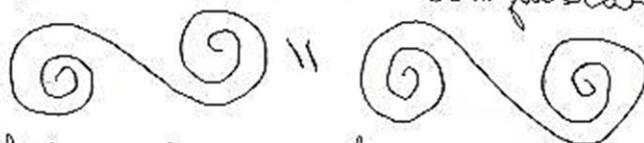
Recordei tarde e fazia muito frio. Sal não havia
parece que ontem não teve Sal e bastante chuva
então a rua muito movimentada
a Rua São José sempre foi esgotada.



Aqui se vê a falta de riquezas e alegria
a cachorra de minhã ^{ma} pouco deu cria
as renhonas na rua ^{ma} igritucas vendiam
as paucas a dispensa das casas esvaziam.



Não vejo passeando nas ruas os turistas
têm gente importante fazendo entrevistas
os homens cariocas são de limpar as vestes
valorizam muito as conquistas.



A polícia faz ronda de rotina
o menino de rua casa abriu a cortina
a dona-de-casa fez a faxina
o Sal desta tarde me ilumina.

FIM!

Local: centro de Ouro Preto - Rua São José - M.G.
Data: Novembro de 2010

Percorrer trajetos

Era uma tarde de junho, eu fui guiada até a Praça Tiradentes pelo barulho de instrumentos musicais e por uma enorme gritaria. Ao subir a Rua Direita avistei pessoas com roupas coloridas e cartazes, o que me fez pensar em um cortejo de encerramento da mostra de cinema que estava acontecendo naquela semana. Entretanto, o barulho vinha de uma manifestação de alunos do curso de Artes Cênicas, manifestação por uma estrutura mais digna para o curso. Eu subi no degrau mais alto do obelisco da Praça e de lá fiquei observando a manifestação e a movimentação ao redor. O obelisco da praça funciona como um ponto estratégico para observar do alto a movimentação, principalmente quando ainda não foi encontrado nenhum interlocutor pela rua. De lá, é possível vê-los passar e perceber de que lado da cidade vem e para qual lado vão.

Seu Benjamin apareceu descendo próximo ao CAEM (Centro Acadêmico da Escola de Minas), um casarão amarelo em um das esquinas da praça, apoiado em seu guarda-chuva. Ele vestia a mesma roupa dos últimos dias, calça social marrom, camisa de manga comprida preta com risca de giz e botas. Com a manifestação na praça, o trânsito estava confuso, o que fez com que ele demorasse um tempo para conseguir atravessar. Depois que atravessou a rua, já estando do outro lado da Praça, eu descí do obelisco para segui-lo. Ao descer, passei por dois homens e um rapaz que estavam sentados no degrau mais baixo da base do obelisco e que conversavam a respeito de Seu Benjamin ou Paraquedas, como eles mesmos diziam.

Um homem jovem falou eufórico que Paraquedas curava, que ele poderia até arrancar o dedo, mas que a dor passava. O outro homem comentou, um pouco cético, que as pessoas eram doidas de confiar nos cuidados de Paraquedas. O rapaz disse, com tom meio despreocupado e meio sem esperança, que não era preciso temer os cuidados de Paraquedas, pois a *“terra iria comer mesmo”* e de brincadeira gritou *“Paraquedas”* com o intuito de mexer com Seu Benjamin. Contudo, Seu Benjamin não respondeu, talvez porque não tivesse ouvido por causa do barulho da manifestação.

Seu Benjamin andava bem devagar, me pareceu que ele andava mais devagar do que de costume, e por isso eu comecei descendo a Rua Direita atrás dele, mas logo o ultrapassei. Como minha intenção era segui-lo para mapear o trajeto que fazia, eu não podia perdê-lo de vista e por isso parava de tempo em tempo olhando as joias nas vitrines das lojas até que ele se aproximasse. Entrei na Farmácia que vende ervas e raízes, pois sabia que a possibilidade dele entrar no estabelecimento era alta. As ervas e raízes ficavam numa gôndola próxima à

porta, o que me permitia acompanhar o caminhar de Seu Benjamin ao mesmo tempo em que eu procurava alguma erva para a qual eu conhecesse alguma utilidade.

Distraí-me com as ervas e Seu Benjamin entrou na farmácia parando ao meu lado. Ele falou com uma voz baixa e ruidosa que estava precisando de salsa-parrilha; eu me prontifiquei a ajudá-lo a procurar o produto. Perguntei a ele para que servia a salsa-parrilha e ele respondeu que queria salsa-parrilha para cravo. Eu quis saber para qual tipo de cravo, se era para cravos da pele do rosto ou cravos que dão nas solas dos pés, ele afirmou que era para cravo nos pés. Seu Benjamin falou o nome de outra erva que também era boa para cravo, mas eu não entendi. Era a primeira vez que eu conversava com Seu Benjamin com a intenção de me aproximar e manter com ele uma interlocução para a pesquisa e por isso eu não conhecia bem a sua voz, a sua forma de falar, o que dificultou de início o meu entendimento de suas palavras.

Na gôndola não tinha salsa-parrilha e Seu Benjamin se dirigiu até o balcão onde a funcionária o atendeu com uma simpatia forçada com a clara intenção de despachá-lo logo. Ele quis saber se haviam chegado novas ervas, e a funcionária respondeu de forma gritada para que as outras funcionárias da loja ouvissem e ficassem por dentro da interação. Ela disse que não haviam chegado novas ervas, que estava difícil de chegar novas ervas e que ele passasse na próxima semana, quem sabe já teria novidades. Seu Benjamin permaneceu próximo ao balcão olhando as prateleiras com remédios. Para descansar o corpo, ele dobrou a perna levando o pé direito mais ou menos a altura da panturrilha da perna esquerda. A outra atendente que estava fora do balcão, achando engraçada a pose do cliente, comentou com a funcionária que estava dentro do balcão de forma a ridicularizá-lo “*olha só a perninha dele*”. Ambas riram sem disfarçar.

Escolhi o pacotinho com alfazema e fui até o balcão para pagar. A funcionária que havia atendido Seu Benjamin veio me atender perguntando se eu levaria somente aquele produto. Seu Benjamin me perguntou o que eu estava levando e para quem estava levando. Eu mostrei a ele o pacotinho com alfazema. Ele quis saber se era para chá e eu disse que não sabia, falei que estava levando para minha mãe, mas não sabia como e para quem ela iria utilizar. Inventei que estava levando a alfazema para minha mãe porque eu não tinha a menor ideia de como se utilizava a alfazema, eu só a escolhi porque das ervas que havia na gôndola, seu nome me era mais familiar, devido aos cosméticos de alfazema que costumo ver pelos supermercados.

Perguntei a Seu Benjamin se ele sabia para quem a alfazema era utilizada. Ele respondeu com seriedade e ar doutoral “*A alfazema serve para muitas coisas*”. A funcionária do balcão

gargalhou, dessa vez ridicularizando a mim, e contou em voz alta toda a história para as outras funcionárias, não importando se causava algum constrangimento. Paguei e saí juntamente com seu Benjamin da farmácia. Ele me contou que estava procurando salsa-parrilha porque a da farmácia dele havia acabado. Eu comentei interessada “*Ah, o senhor tem uma farmácia! Onde fica?*” Ele disse que a farmácia funcionava em sua casa. Interessei-me em saber se ele fazia remédios e garrafadas, ele disse que sim e advertiu que não vendia fiado. Explicou novamente com tom doutoral que os remédios das plantas eram bem melhores que os remédios químicos. Depois dessa interação, eu parti para as apresentações, falei meu nome, e perguntando pelo nome dele, obtive como resposta “*Meu nome todo é Benjamin Guimarães*”. Comentei, “*Benjamin Guimarães é nome de gente importante, não é, é nome de político, não é?*”³⁰. Ele reafirmou “*É nome de gente importante*”.

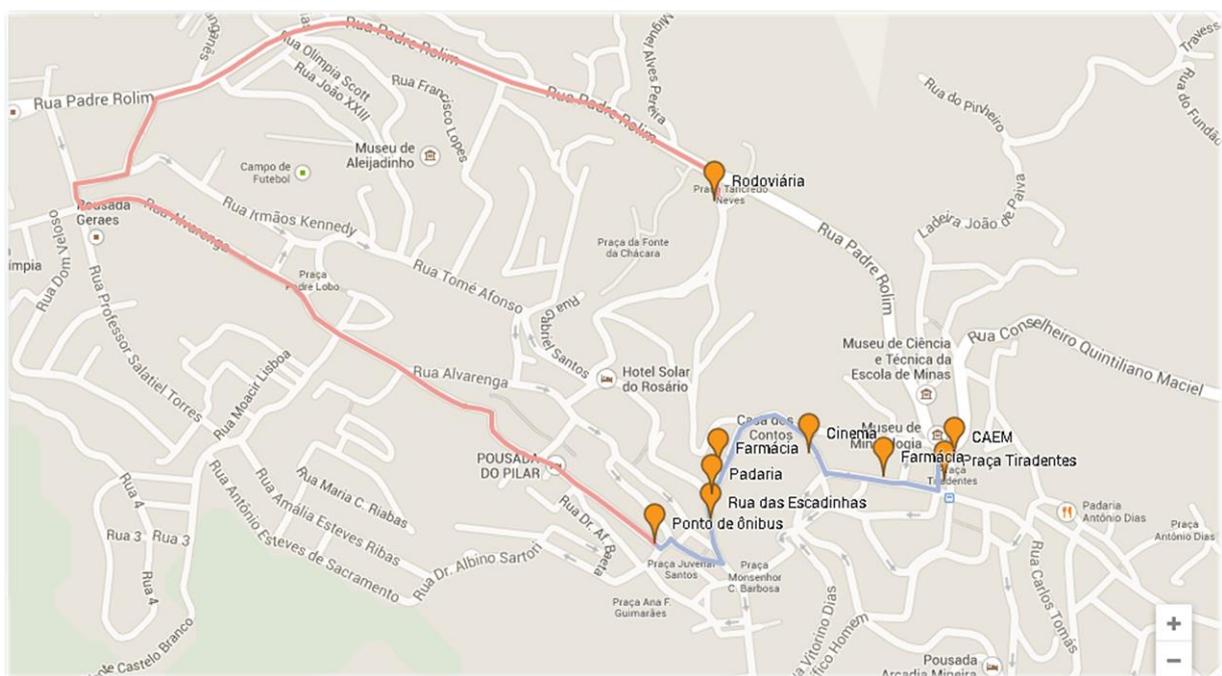
Desci a rua mais rápido que Seu Benjamin, uma vez que a largura das calçadas não permitia que duas pessoas caminhassem lado a lado sem atrapalhar o fluxo de pessoas que vinham da direção contrária e nem mesmo das pessoas que seguiam na mesma direção com mais pressa. A lentidão de Seu Benjamin intensificava a dificuldade de caminhar lado a lado, até tentei acompanhá-lo em seu ritmo, mas levei esbarrões, cotoveladas e empurrões. Seu Benjamin parou para conversar com algumas pessoas pelas ruas, com os funcionários das lojas e do cinema. Algumas conversas eu pude ouvir a distância, com os funcionários das lojas ele falou acerca do valor do trabalho. De vez em quando, alguém gritava “*Paraquedas*”, mas ele não se incomodava. Ao ouvir seu pai gritando “*Paraquedas*”, uma menina disse “*ele não ficou bravo*”. O pai explicou que havia momentos em que Seu Benjamin se irritava e esbravejava.

Nesse trajeto, Seu Benjamin entrou em mais duas farmácias e fez uma pausa na padaria para um lanche, sendo tratado carinhosamente pela atendente que lhe serviu um copo grande de café com leite. Depois de sair da padaria, ele se dirigiu ao Pilar pela Rua das Escadinhas e foi saudado com respeito por um homem que ao vê-lo falou com entusiasmo “*Doutor Homeopático*”. Os dois conversaram um pouco e Seu Benjamin, apoiado em seu guarda-chuva, contou que caminhava devagar por causa do cravo que tinha no pé. Nesse momento eu entendi o porquê de seu andar mais vagaroso do que de costume e da sua busca por salsa-parrilha.

³⁰ Na verdade, eu não sabia ao certo se Benjamin Guimarães havia sido um político, mas eu inferi que ele havia sido um homem importante porque eu trabalhei como professora em uma escola de Mariana (cidade vizinha a Ouro Preto) que levava tal nome. Além disso, em Belo Horizonte havia uma praça com esse nome, e em Pirapora (Região Norte de Minas Gerais) o vapor mais famoso do Rio São Francisco também se chamava Benjamin Guimarães.

Seu Benjamin foi até o ponto de ônibus próximo ao posto de gasolina do Pilar e deu sinal com seu guarda chuva para o primeiro ônibus que passou, o ônibus com itinerário Rodoviária. Eu também entrei no ônibus, e no ponto final, em frente à Rodoviária, no momento em que eu estava descendo e só havia Seu Benjamin no ônibus, o motorista se dirigiu a ele com respeito e informou “*Ponto final, Capitão*”.

Eu fiquei pensando se Seu Benjamin era alfabetizado, pois se sim ele deveria saber que havia entrado no ônibus Rodoviária que tinha por ponto final a Rodoviária. Pensei em alfabetização porque lembrei que quando eu era professora do curso de Alfabetização para Idosos, em 2006, meus alunos me contavam sobre as suas estratégias para pegar ônibus sem saber ler e sem mesmo perguntar para as pessoas que estavam no ponto. Pensei também na hipótese de Seu Benjamin ter algum problema de visão que dificultasse enxergar as letras, já que ainda na farmácia eu havia percebido que ele não sabia quais nomes estavam escritos nos saquinhos com ervas.



O trajeto percorrido por Seu Benjamin com os pontos de permanência e interação. A linha lilás corresponde ao percurso feito a pé e a linha rosa corresponde ao percurso realizado de ônibus.

Capítulo III – Experiências e Visão de mundo

Os indivíduos no mundo

Relembrando a cobrança de Descola (2006) para não nos sentirmos desobrigados de mostrar de onde tiramos os conhecimentos que esperamos ser aceitos por todos, de mostrar como funciona o ateliê do etnólogo composto por ele e pelos indivíduos com quem se relaciona, torna-se relevante afirmar, por mais óbvio que pareça, que o que temos de concreto e o que se configura como a base das nossas proposições são as interações imediatas entre o pesquisador e os indivíduos, descritas nos diários de campo. Para falarmos de cultura, de sociedade, de visão de mundo, de experiências, para generalizarmos, para propormos teorias, na prática, é do indivíduo que partimos, é do indivíduo que nos aproximamos, é dele que obtemos informações, é ele que vemos comportar-se. Todavia, paralelo a esses indivíduos com nomes, corpos e trajetórias com quem nos relacionamos, existem noções de indivíduo (questionamentos sobre o que é ser indivíduo) que fundamentam tanto as práticas do pesquisador quanto as demandas de cada interlocutor. Digo paralelo, porque nem sempre refletimos sobre a concepção de indivíduo enquanto agimos, já que a reflexão ocorre em um momento posterior à ação.

Para não suscitar com essa elucubração a já desgastante oposição entre indivíduo e sociedade que traz consigo tentativas de preponderâncias de uma esfera sobre a outra³¹, é bom elucidar sobre uma abordagem de indivíduo que não se opõe à sociedade, já defendida de diversas maneiras. Um dos dilemas que se apresenta quando está em voga a discussão sobre indivíduo e sociedade, consiste no fato do indivíduo compor a sociedade que o atravessa. Por mais que a sociedade exista antes mesmo de alguém nascer, essa existência só toma forma para o indivíduo quando ele se vê como parte dessa sociedade, quando ele também a compõe. Essa noção de indivíduo que é ao mesmo tempo base para a sociedade e atravessado por ela corresponde nas ciências sociais à ideia de *indivíduo no mundo*.

É desse *indivíduo no mundo* que nos aproximamos e é a partir dele que conduzimos nossa pesquisa até o ponto de podermos falar de sociedade e ou cultura, já que é possível perceber os efeitos destas nas ações, crenças e configurações daqueles. Assim, também como *indivíduos no mundo* que somos, o que nos permite levar a cabo nossa tarefa científica são interações imediatas que, como disse Bateson (2008), mais nos informam sobre as situações nas quais os indivíduos estão envolvidos do que fornecem retratos dos mesmos. O

³¹ E que suscita também tentativas de preponderâncias e ou englobamentos de uma área de saber sobre outra, como, por exemplo, uma antiga querela entre Psicologia e Sociologia.

pesquisador tem como material as situações, buscando nelas o que se configura como relevante para os envolvidos, o que se repete, o que se resolve e o que não se resolve.

O indivíduo, na abordagem fenomenológica de Schutz (1979), constrói seu próprio mundo a partir do que está disponível no mundo que encontra ao nascer e que nele se desenvolve, um mundo que não é só físico mas também social e cultural, que se constitui historicamente. Esse mundo social que tem formas aceitas de se relacionar com outros indivíduos, com os animais, as coisas e o sobrenatural é um pressuposto para as pessoas que se encontram nele. Essa qualidade de pressuposto está relacionada ao fato de os costumes em vigor se mostrarem eficientes até o momento, e de se poder visumbrar que eles continuarão a vigorar com a mesma eficiência. Em outras palavras, como pontuou Teixeira (2000, 15) “*a tipicidade do mundo, sua previsibilidade e permanência, é, por excelência, o pressuposto que institui e perpetua a vida cotidiana*”.

Os costumes dão ao mundo social um caráter *ready-made*, e funcionam como receitas para viver nesse mundo já dado. Esse caráter *ready-made*, aceito sem questionamentos por quem nasce no interior de um dado grupo, é definido pelo autor como a “*concepção relativamente natural do mundo*”. Por outro lado, a construção de seu próprio mundo a partir do mundo já dado se dá pelos esforços dos indivíduos em definir seu lugar dentro dele, em interpretar os costumes a partir de sua própria biografia, em participar de grupos que já não são mais conduzidos pelo caráter *ready-made* e sim por relevâncias comuns, ou mesmo em escolher relevâncias para ser a amarração de um grupo.

Nesses subgrupos que o indivíduo forma ou se associa, a situação do indivíduo não é pré-estabelecida, ela é construída. Dessa maneira, os indivíduos travam uma batalha para dominar e modificar o mundo com o intuito de realizar os propósitos que buscam dentro dele, entre seus semelhantes. Nessa batalha, o mundo oferece resistência aos atos dos indivíduos, cabendo a estes vencê-lo ou conformar-se, e por isso “*mundo, é algo que temos de modificar, através de nossas ações, ou que modifica as nossas ações*” (SCHUTZ: 1979, 73). As ações para Schutz são um desdobramento do pensamento weberiano, como esclarece Wagner,

ação é uma conduta humana que pode consistir em atividades físicas palpáveis, em atividades da mente, em falta de ação deliberada, ou em tolerância intencional das ações dos outros. Em todos os casos, porém, a conduta humana só é considerada ação quando e na medida em que a pessoa que age atribui à ação um significado e lhe dá uma direção que por sua vez pode ser compreendida como significante. Essa conduta intencionada e intencional torna-se social quando é dirigida à conduta de outros. (1979, 9 - 10)

O indivíduo que age tem por base uma consciência pessoal, posta como indubitável, já que o pensamento é sentido e por isso visto como uma atividade diferenciada. No entanto, o que é mais importante, o que garante a universalidade da consciência não é a existência do pensamento, e sim o “eu” que pensa e sente. Assim, para Schutz a consciência pessoal é um fator individualizador, a mesma consciência que anteriormente a ele, foi definida por Mauss (2003)³² como “*santuário do indivíduo*”³³. Ainda para Schutz, a consciência é sempre consciência de alguma coisa, e o indivíduo que age sobre o e no mundo é um indivíduo consciente, sendo que é a sua ação, o trabalho que exerce sobre o mundo e o modifica, que faz com que este se veja como uma unidade, como um Eu.

Esse Eu uno, indivisível, racional, que atribui significados às suas ações e tem consciência da materialidade do seu corpo e do espírito que o anima, se constituiu com o tempo, é uma construção social, chegando a se firmar como fato indubitável, a partir das proposições sobre participação social, papel social, propriedade, nomes, funções, direitos, verdadeira natureza do indivíduo e consciência. A consciência pessoal, consciência de si, foi segundo Mauss (2003) o apanágio da noção de Eu, fazendo com que todo fato de consciência fosse uma fato do Eu.

Logo, na vida cotidiana é inegável o embricamento do social com o individual, daquilo que Schutz chamou de “*concepção relativamente natural do mundo*” com a consciência de cada um, do que Mauss (2003) distinguiu como “consciência coletiva e da coletividade” com a “consciência pessoal”. Para Mauss, ambas as consciências, a primeira que seria do domínio da sociologia e a segunda que seria do domínio da psicologia, estariam no mundo e na vida, estariam na natureza. É bom ressaltar que o autor não efetua uma cisão entre natureza e sociedade, ao contrário, ele vê a sociologia e a psicologia, como partes de uma parte da biologia, que ele chama de antropologia.

Em primeiro lugar, há sociedade apenas entre seres vivos. Os fenômenos sociológicos são fenômenos da vida. Logo, a sociologia não é senão parte da biologia assim como a psicologia, pois tanto vós quanto nós lidamos somente com homens de carne e osso, que vivem ou que viveram.

³² A evocação de Mauss neste ponto não é meramente ilustrativa, já que o mesmo ao defender a autonomia da Sociologia e da Psicologia, caracterizou-as como fenomenologias.

³³ Mauss, ao afirmar que a consciência era o santuário do indivíduo reconhece que esta era, então, o objeto de estudo da Psicologia que justificava sua importância como ciência autônoma e que servia como limite entre a Psicologia e a Sociologia. “*Mesmo quando o espírito do indivíduo é inteiramente invadido por uma representação ou uma ação coletiva, mesmo quando sua atividade está inteiramente votada a uma obra coletiva – içar as velas de um barco, lutar, avançar, fugir numa batalha, mesmo então concordamos que o indivíduo é fonte de ação e de impressões particulares. Sua consciência pode e deve ser, mesmo então, o objeto de vossas considerações [Psicologia], e nós mesmos somos obrigados a levar isso em conta. Pois, seja qual for o poder de sugestão da coletividade, ela sempre deixa ao indivíduo um santuário, sua consciência, que é vossa.*” (MAUSS, 2003a, 323-324)

A seguir, a sociologia é, como a psicologia *humana*³⁴, uma parte daquela parte da biologia que é a antropologia, isto é, o conjunto das ciências que consideram o homem como ser vivo, consciente e sociável.” (MAUSS: 2003c, 319)

Esse indivíduo no mundo que é social desde sua concepção de Eu e individual porque tem consciência própria, que é um exemplar da espécie, indivíduo que é uma unidade biopsicossocial e por isso mesmo um “homem total” em termos *maussianos*, permite ao cientista social analisa-lo sem desseca-lo, analisa-lo pela exterioridade, pelas ações ou, em um viés mais *batesoniano*, pelas “reações às reações”. O mais interessante do pensamento de Mauss, para o momento, é a questão do indivíduo perceber ao mesmo tempo sua consciência, a consciência que possui do coletivo e a consciência coletiva da qual sua consciência participa. E Schutz não se distancia desse escopo, uma vez que a sua preocupação com a consciência pessoal se destina a entender como se dá a construção de uma visão comum de mundo a partir de interpretações individuais, e a entender como é possível o entendimento mútuo. Schutz se atém a perscrutar a intersubjetividade, na medida em que o indivíduo, além de consciente, é sociável, ou seja, ele já nasce em mundo intersubjetivo, o que ele denomina de “mundo da vida cotidiana”.

Dessa forma, Schutz destaca duas maneiras de conduzir a pesquisa social. A primeira que se baseia em responder “o que os fenômenos observados significam para os observadores”, ou seja, uma pesquisa que não lida direta e imediatamente com o mundo da vida social e sim com formulações e idealizações do mundo social. A segunda visa o ator no mundo social e tem por interesse responder “o que significa o mundo social para o ator observado dentro dele, e o que ele quis dizer através de sua ação”. Para o autor, responder a as duas perguntas da segunda maneira é o pré-requisito para responder a pergunta que guia a primeira maneira de conduzir a pesquisa social.

Ao colocar nossas questões desse modo não mais aceitamos ingenuamente o mundo social, nem as idealizações e formalizações correntes dele como prontas, dotadas de um significado acima de qualquer questão, mas nos empenhamos em estudar o processo de idealizar e formalizar em si, a gênese do significado que os fenômenos sociais têm para nós, bem como para os atores, o mecanismo da atividade através da qual os seres humanos compreendem uns aos outros e a si próprios. (SCHUTZ: 1979, 265)

O indivíduo no mundo e a modernidade

³⁴ Mauss frisa o adjetivo *humana*, pois para ele a psicologia não era exclusivamente humana, ao contrário da sociologia que somente se detinha, à época, sobre os humanos.

A afirmação de que as ciências humanas (definição altamente englobante de diversas áreas de saber), as ciências sociais (definição que engloba áreas específicas de saber) e a antropologia (área de saber específica englobada nos termos anteriores) foram cultivadas no solo da modernidade parece consensual. Dessa forma, o objeto que justifica tais ciências também provém da modernidade, *o homem*. De acordo com Foucault (2007a, 476), as ciências humanas apareceram “no dia em que o homem se constituiu na cultura ocidental, ao mesmo tempo como o que é necessário pensar e o que se deve saber”. Esse momento, na difícil tarefa de periodizar, ocorreu no decorso do século XIX quando o homem, isolado ou em grupo, tornou-se objeto de ciência ou melhor “domínio positivo do saber” (FOUCAULT: 2007a, 507).

O autor nos esclarece que o homem para as ciências humanas torna-se objeto na medida em que “vive, fala e produz” (FOUCAULT, 2007a, 485). Essas três dimensões possibilitam ao autor analisar as especificidades das ciências humanas tanto em relação ao triedro dos saberes constituintes da *epistémê* moderna, quanto a uma das dimensões desse triedro que envolve a biologia, a economia e a filologia. O triedro moderno é composto em uma dimensão pelas ciências matemáticas e físicas, em outra dimensão por ciências que buscam através de analogias entre elementos descontínuos estabelecer relações causais e constantes de estrutura como a biologia, as ciências da linguagem e a economia, e pela última dimensão referente à filosofia. Face a esse triedro, por um lado, as ciências humanas se mostram excluídas visto que não pertencem a nenhuma das dimensões, e, por outro lado, elas são incluídas na medida em que se encontram nos interstícios das dimensões, mantendo relações com cada dimensão de saber. Esse lugar intersticial fundamenta a instabilidade das ciências humanas no que tange a se afirmarem como ciências.

A história, a linguística, a psicanálise e a etnologia foram as áreas de saber que ganharam um olhar cuidadoso de Foucault no que se refere à suas constituições e aos modos como se debruçaram sobre o homem. A história que se constituiu bem antes das ciências humanas sofreu uma mudança no início do século XIX, deixando de conceber uma grande história plana que englobava no mesmo fluir, num mesmo ciclo, os homens, as coisas e os animais. A natureza foi vista como portadora de uma historicidade própria e as atividades singularmente humanas também tiveram suas historicidades relevadas, mostrando que essas historicidades não possuíam lugar na grande narrativa que englobava as coisas e os homens. Assim, uma historicidade ligada essencialmente ao homem também foi buscada e marca a história na modernidade.

Assim aparece, por trás das positivities, aquela, mais radical, do próprio homem. História que concerne agora ao ser mesmo do homem, pois que se evidencia que não somente ele “tem”, em torno de si, “História”, mas que ele mesmo é, em sua historicidade própria, aquilo pelo que delinea uma história da vida humana, uma história da economia, uma história das linguagens. Haveria, pois, a um nível muito profundo, uma historicidade do homem que seria, por si mesma, sua própria história, mas também a dispersão radical que funda todas as outras. (FOUCAULT: 2007 a, 512)

A psicanálise e a etnologia foram vistas como questionadoras, inquietantes e contestatórias, na medida em que o modo de se direcionarem ao homem fomenta uma profusão de conceitos e experiências, sempre colocando em xeque as elaborações já solidificadas acerca do mesmo. Essas características no que diz respeito à psicanálise se deve ao seu interesse em fazer falar o inconsciente oferecido voluntária-involuntariamente na fala do paciente, ao se deparar no recôncavo da existência com a finitude do homem, a partir do qual ele é, pensa e sabe. Já a etnologia se direciona à dimensão da historicidade, mesmo que, por um lado, ela prefira se ater mais às invariantes da estrutura do que às sucessões de acontecimentos. Por outro lado, ela só é possível a partir de certa situação, de um acontecimento singular onde é possível confrontar a historicidade do pesquisador e a de todo e qualquer homem que pode constituir o seu objeto.

[...] a etnologia aloja-se no interior da relação singular que a *ratio* ocidental estabelece com todas as outras culturas; e a partir daí, ela traça o contorno das representações que os homens, numa civilização, podem dar a si mesmos, de sua vida, de suas necessidades, das significações depositadas em sua linguagem; e ela vê surgir, por trás destas representações, as normas a partir das quais os homens cumprem as funções da vida, mas repelindo sua pressão imediata, as regras através das quais experimentam e mantêm suas necessidades, os sistemas sobre cujo fundo toda significação lhes é dada. (FOUCAULT, 2007a, 524)

As colocações de Foucault nos permitem pensar ao mesmo tempo no indivíduo moderno e no indivíduo no mundo, nos possibilitam refletir se há uma equivalência entre as duas concepções. O *indivíduo no mundo* foi a ideia da qual Louis Dumont (1985) se valeu para pensar o individualismo característico das sociedades modernas em oposição ao holismo característico das sociedades tradicionais, como a indiana. O *indivíduo no mundo* foi analisado em contraponto ao *indivíduo fora do mundo*, o renunciante, a partir de um olhar histórico que remontou a sua constituição, principalmente a partir do cristianismo, sendo a reforma calvinista um importante marco.

Dessa forma, o individualismo e o holismo foram considerados em dupla acepção, como metodológicos e como valores. O individualismo e o holismo são metodológicos porque são oriundos dos pontos de partida que culminam em dois tipos abordagens

sociológicas, sendo que o primeiro – característico da sociedade moderna – indica que o ponto de partida é o indivíduo, chegando a fazer a sociedade nascer de suas interações. O segundo indica a sociedade como ponto de partida, não uma sociedade abstrata, mas uma sociedade concreta com instituições e representações. A aceção do individualismo e do holismo enquanto valores reporta-se a algumas implicações, como igualdade para o primeiro termo e hierarquia para o segundo.

Não é fortuito que a concepção de *indivíduo fora do mundo* e de *indivíduo no mundo* tenha uma estreita relação com o conhecimento de si e do mundo e curiosamente uma relação ambígua quanto à afirmação da independência do indivíduo. *O indivíduo fora do mundo*, em primeira instância, subsumido no social, só poderia afirmar sua independência ao renunciar ao mundo. Entretanto, o abandono do mundo era fundamentado pela busca da verdade e essa busca era consolidada depois que as amarras sociais haviam sido cortadas e o mundo passava a ser visto à distância pelo “eu” que é descoberto em tal afastamento. Para Dumont (1985, 38), “*O distanciamento em face do mundo social é a condição do desenvolvimento espiritual individual. A relativização da vida no mundo resulta imediatamente da renúncia ao mundo.*” Dessa maneira, não é estranha a afirmação de que os renunciantes foram responsáveis por inovações religiosas e éticas na Índia.

Em contrapartida, o indivíduo moderno afirma sua individualidade sem renunciar ao mundo, por isso foi apontado como um *indivíduo no mundo*. Este é um ser moral independente, autônomo, essencialmente não social, portador dos nossos valores supremos e que por isto está no centro das concepções modernas sobre o homem e a sociedade. No entanto, há uma visível ambiguidade nas duas concepções. Primeiro, mesmo que o renunciante abandone o mundo, não é de seu interesse que o mundo abandonado deixe de existir ou mesmo que a ordem social que vigora em tal mundo seja suplantada, pois o renunciante depende desse mundo para existir sendo ele o responsável por instruir o homem no mundo. Segundo, o *indivíduo no mundo*, que afirma sua característica de espécie independente do social e que se basta a si mesmo, que não se vê como social em princípio e em pensamento, vive em sociedade e por isso é, de fato, social.

A tentativa de mostrar que o individualismo surgiu a partir de um tipo geral de sociedade holista e que a figura do *indivíduo fora do mundo* proporcionou o surgimento da figura do *indivíduo no mundo* nas sociedades modernas, uma vez que no cristianismo também existia a figura do *indivíduo fora do mundo*, foi a trajetória da argumentação de Dumont (1985). Com isso o autor pôde ao mesmo tempo mostrar a identificação do individualismo com a modernidade e o que há nos tempos modernos que não é essencialmente moderno, ou

seja, a existência de idéias-valores que são naturalizadas como modernas, mas que são na verdade a combinação de idéias-valores individualistas com as suas contrárias.

A existência de idéias-valores que historicamente podem ser vistas como não modernas englobadas no pensamento naturalizado como moderno, ou mesmo a supervalorização de algumas idéias-valores sem que a desvalorização de outras idéias-valores seja suficiente para aniquilá-las, nos leva a questão central do pensamento de Dumont, a hierarquia – onde há valor há hierarquia. Aqui a discussão se estenderia em analisar as implicações do individualismo sobre igualdade, as implicações do holismo sobre hierarquia, além da dificuldade de analisar a liberdade para ambos os modelos. Mas não vem ao caso neste momento enveredar por essas discussões. O que vejo como interessante nesse imbróglio, que nos próximos tópicos iluminará as colocações sobre a figura do louco na modernidade, são as tensões das quais surgem as concepções de indivíduo, tensões que aparecem nos apontamentos de outros dois autores sobre as características da modernidade e a constituição e posição da antropologia nesse período.

Por um lado, Duarte (2004, 5), entendendo a antropologia como “*concebida e cultivada dentro de uma cultura específica a que se pode chamar de ocidental moderna*”, busca mostrar o que há de romântico tanto no que respeita à constituição do objeto de nossa prática quanto ao modo de conhecer, às ferramentas e à metodologia, explicitando que tais elementos românticos são estruturantes e não residuais na modernidade. Por outro lado, Latour (1994), a partir da negação de rupturas características da modernidade – como natureza e cultura, humano e não-humano, ciência e política – afirma que em retrospectiva “*jamais fomos modernos*”.

O universalismo caracterizado pelo racionalismo, cientificismo e materialismo (ou fisicalismo) do final do século XVII orientou o pensamento e as ações iluministas do século XVIII e fez surgir o Romantismo como uma reação – a princípio sentimental que logo se tornaria intelectual e política – à maneira como o mundo era pensado e o que era valorizado. A ideologia do universalismo, que atravessou o século XVIII, consistia em conceber o mundo como “universo”, um universo sem limites temporais e espaciais, composto de elementos físicos, materiais ou naturais. O universo era aceito como totalmente aberto à experiência humana que, através da razão em diálogo com a empiria, o controlaria tecnicamente para o avanço da espécie. Para Duarte (2004, 6), que se apoia em idéias de Koyré e Polanyi, esses valores permitiram uma transformação que “*inaugura a dimensão moderna da nossa cultura*”.

A reação romântica baseou-se pela valorização do passado, do mundo rural e da natureza, uma vez que a ênfase no futuro, na vida urbana e industrial ameaçava costumes e valores, colocava em questão o mundo como pressuposto, permanente, previsível e eficiente, como propôs Schutz. O romantismo, ao se opor ao racionalismo, ao materialismo e ao cientificismo, denunciava a fragmentação do mundo e pautava-se por recuperar a totalidade. Conseqüentemente, a reação romântica depende do universalismo para existir, visto que é a ele que ela se opõe. Todavia, como o romantismo não conseguiu abater o universalismo, se instaurou uma tensão permanente entre ambos.

Mas não de modo recíproco e igualitário: o romantismo sempre será o contraponto, o momento segundo, de uma dinâmica que o ultrapassa e determina. Ele encarna nos termos do modelo de Louis Dumont, a dimensão hierárquica, holista, do pensamento humano, oposta à ideologia do individualismo. (DUARTE: 2004, 8)

No raciocínio de Duarte, o romantismo está para o holismo assim como o universalismo está para o individualismo. Dessa maneira, o romantismo busca juntar o que o universalismo fragmentou, mas não é somente um somar partes, pois a totalidade é maior que a soma. Essa busca pela totalidade perdida se figurou mais tarde como totalidade cultural, um dos pilares do que veio a se constituir como antropologia. A totalidade no romantismo assumiu o caráter de unidade, no sentido de unidade dos “*estados originários dos entes e fenômenos*”, de primordialidade, além de enfatizar a categoria “vida” para compreender e conceptualizar fenômenos da natureza, afirmando a totalidade de cada ser vivo em si e a totalidade de todos os organismos em contraponto aos agregados minerais. A unidade aponta para a singularidade que permite a compreensão das totalidades. Deste modo, nações, culturas e organismos são totalidades na medida em que se distinguem por suas singularidades em relação à outras nações, culturas e organismos.

A colocação do termo singularidade conduz a reflexão em direção à diferença, onde se busca a propriedade de cada ente, o que fomenta, posteriormente, discursos sobre identidade. A luz jogada sobre totalidade/unidade/singularidade permite ao autor elencar outras dimensões que caracterizam o romantismo e que subjazem o florescimento das ciências humanas. A historicidade, o fluxo, a pulsão e a experiência são as outras dimensões que permitem, ao mesmo tempo, entender alguns dos pilares das ciências humanas e alguns valores naturalizados como modernos – dentre eles, o fundamento da separação entre ciências humanas e ciências naturais.

A historicidade romântica baseia-se na ideia de que há intensidades diversas em cada momento de um ente ou fenômeno e por isso a atenção voltada para as implicações da

passagem do tempo. Isso foi mostrado por Foucault (2007a) como uma das características da modernidade, ou seja, a natureza, as ações dos homens e o próprio homem foram vistos como possuindo historicidades próprias, não podendo mais ser englobados em uma grande história. O fluxo está intimamente ligado aos tempos do ente e opera uma dupla distinção, entre tempos diferentes para entes diferentes, e tempos diferentes sentidos pelo mesmo ente numa sequência interna.

A pulsão foi considerada pelo autor em relação ao que ele definiu como *o horror à imobilidade* dos românticos (DUARTE: 2004, 10), a disposição de luta para atingir algum ideal, intimamente ligada ao valor superior da vida distinguindo a matéria inanimada das animadas. É a pulsão que imprime qualidade, ritmos e orientações a essa luta. A ênfase na experiência é o coroamento da subjetividade, uma vez que esta é considerada fundamental na construção do conhecimento quando se recusa a absoluta objetividade externa defendida na prática científica. O método de conhecimento que leva em consideração as experiências foi denominado de “compreensão” e tinha por objetivo considerar “*o entranhamento de todos os atos na dimensão vivencial, subjetiva*”. (DUARTE: 2004, 12)

Se a inquietação de Dumont partiu da necessidade de entender como de uma ideologia holista surgiu uma ideologia individualista, a inquietação de Duarte foi mostrar como de uma ideologia universalista, vista em relação com o individualismo, surgiu uma reação romântica, colocada em relação com o holismo. Ambos mostram que os valores naturalizados dos modernos foram construídos em uma tensão contínua entre ideologias contrárias. Dessa maneira, mostram como os objetos das ciências humanas e paralelamente os objetos das ciências foram amalgamados e fundamentados, sendo que, muitas vezes, os objetos valorizados em uma ideologia foram permitidos por elaborações e valorações da ideologia oposta, como no caso da separação moderna entre ciências da natureza e ciências humanas.

O Romantismo, no que se refere à totalidade, tem como propostas tanto a ênfase na “vida” para compreender os fenômenos da natureza e a postulação dos organismos vivos como totalidades em si, quanto a ênfase no “espírito” para mostrar algo que anima a totalidade, sendo esta mais do que a soma das partes, e que a coloca como pilar na valorização da existência e a experiência humana. No entanto, essas propostas serviram para fundamentar a separação das ciências naturais e humanas, que usaram dessas ideias de totalidade/unidade/singularidade para definirem seus objetos e para reclamarem autonomia sobre eles. Dessa maneira, o pensamento sobre totalidade em um momento levou à fragmentação em outro, ilustrando bem como se produzem práticas, discursos e objetos a partir da tensão entre ideologias opostas.

A separação entre ciências naturais e humanas, ou melhor, de seus respectivos objetos, os não-humanos e os humanos, é o ponto crucial da reflexão de Latour (1994) sobre a modernidade. Essa separação, através de um conjunto de práticas de “purificação”, nega os híbridos, os mixtos e os montros, ou seja, tudo aquilo que pode atravessar de uma esfera para a outra sinalizando o “*tecido inteiriço das culturas-naturezas*” (LATOURE: 1994, 12) . No entanto, a purificação só atua porque existe outro conjunto de práticas que cria através da “tradução” os híbridos de natureza e cultura. Assim, para o autor, tradução e purificação, enquanto consideradas separadamente compõem, ao lado de outros postulados, a Constituição dos modernos.

Como consequência dessa forma de separar, está a cisão entre ciência e política – a primeira só se ocuparia do reino da natureza, e a segunda se ocuparia somente dos humanos, os sujeitos que se ligam pelo contrato social. Essa separação foi esmiuçada pelo autor tendo como pontos de partida Boyle e Hobbes. Latour mostra que Boyle cria a natureza no laboratório com o reconhecimento de uma platéia de testemunhas confiáveis e Hobbes cria a sociedade através da estipulação do soberano, utilizando de cálculos matemáticos. Esses dois pensadores, com as divisões que estabelecem, divisões fundamentadas através de valores opostos, fornecem a Latour alguns termos que ele relacionará para defender que só se é (ou só se foi) moderno quando a Constituição moderna, eivada de separações, não é (não foi) analisada.

Boyle criou um discurso político de onde a política deve estar excluída, enquanto que Hobbes imaginou uma política científica da qual a ciência experimental deve estar excluída. Em outras palavras, eles inventaram nosso mundo moderno, *um mundo no qual a representação das coisas através do laboratório encontra-se dissociada da representação dos cidadãos através do contrato social.* (LATOURE: 1994, 33)

Os termos que Latour cruza para propor que essa separação não existe no mundo, isto é, para propor que em retrospectiva “jamais fomos modernos”, formam uma série de opostos que funcionam como *checks and balances* que garantem simetria, sendo eles imanência e transcendência, não-humanidade da natureza e a humanidade do social, a não relação da política com a ciência e a não relação da ciência com a política, a intervenção ou não de Deus através do “Deus suprimido”. Esses termos analisados conjuntamente, em rede, denunciam que a separação é afirmada e negada em seguida. Disso, Latour conclui que “*tudo acontece no meio, tudo transita entre as duas [ciência e política], tudo ocorre por mediação, por tradução e por redes, mas este lugar não existe, não ocorre. É o impensado, o impensável dos modernos.*” (1994, 43)

A modernidade que nega os híbridos faz com que estes proliferem, justamente, na medida em que os coloca como impensáveis. Os modernos são modernos quando não se pensam misturados, mas é aí que mais se misturam. Por isso, quando se considera tanto a Constituição moderna quanto os híbridos e os mixtos que ela nega se percebe que “*nunca entramos na era moderna*” (LATOURE, 1994, 51), que tal era é “não moderna” ou “amoderna”. Ao focar os híbridos, que não são simples resíduos e sim quase tudo no nosso coletivo e também nos coletivos vistos como opostos aos modernos ou pré-modernos (o que no caso da antropologia foram seus objetos), o autor recusa uma ruptura histórica, coloca em xeque o tempo que passa e anula o passado, afirmando que as inovações dos ocidentais “*permanecem reconhecíveis e importantes, mas não o bastante para se construir toda uma história, uma história de ruptura radical, de destino fatal, de tristezas ou felicidades irreversíveis*” (LATOURE, 1994, 52).

Não é mera coincidência que o caminho tortuoso de pensamentos aqui traçado me faça perceber, nas elaborações de Latour sobre a Constituição moderna e o mundo que nunca foi moderno, tensões semelhantes àquelas que fizeram com que Foucault localizasse as ciências humanas nos interstícios do triedro da *epistémê* moderna, que intrigaram Louis Dumont levando-o a pensar no surgimento de uma ideologia individualista a partir de uma ideologia holista e que guiaram a reflexão de Duarte sobre a reação romântica (holista) no seio da ideologia do universalismo (individualista). Estas tensões não permitiram uma ruptura total, sendo que através de suas análises é possível desnaturalizar valores, como fizeram esses quatro autores.

Assim como o romantismo depende do universalismo para existir, como o individualismo depende do holismo, a era amoderna ou não-moderna depende da modernidade, ou bem, da Constituição moderna. Como ponderou Carrara (2002), a análise de Latour parte da própria Constituição moderna que ele condena, parte de uma separação entre realidade e pensamento, na qual a primeira é povoada por híbridos e a segunda povoada por formas puras. O trabalho de Latour é uma reação amoderna à modernidade, sem que isso o diminua, é uma busca de totalidade no meio, no atravessar. Todavia, a concepção de híbrido de Latour é interessante para pensar o indivíduo, e aqui percebo que estou ainda no âmbito das tensões, já que o autor não fala de indivíduos e sim de coletivos.

Pois bem, não seria o indivíduo (o sujeito, a pessoa) um híbrido, tanto fabricado no laboratório quanto engendrado pela política, tanto natural quanto social? Quando Mauss propôs a idéia do homem total, biopsicossocial, essa idéia não continha em si germes do que vinha a ser proposto como híbrido? Não se pode esquecer que a proposição de Mauss também

não escapa às tensões, já que ela foi feita justamente para afirmar a separação de áreas de saber, de formas de pensar e de gerar conhecimentos³⁵. Enquanto eu lia sobre os híbridos, figuras tão importantes da reação amoderna de Latour, eu constantemente recordava de um curtametragem que eu vi diversas vezes na escola durante a década de 1990, chamado Ilha das Flores³⁶.

O documentário de forma bem sarcástica, distinguia o homem dos outros mamíferos e de outros bípedes por ter um “*teleencefalo desenvolvido*” e o “*polegar opositor*”.

Os seres humanos são animais mamíferos, bípedes que se distinguem dos outros mamíferos como a baleia ou bípedes como a galinha, principalmente por duas características, o teleencefalo altamente desenvolvido e o polegar opositor. O teleencefalo altamente desenvolvido permite ao seres humanos armazenarem informações, relacioná-las, processá-las e entendê-las. O polegar opositor permite aos seres humanos o movimento de pinça dos dedos, o que por sua vez permite a manipulação de precisão. O teleencefalo altamente desenvolvido combinado com a capacidade de fazer o movimento de pinça com os dedos deu ao ser humano a possibilidade de realizar um sem número de melhoramentos em seu planeta, entre eles, cultivar tomates. (Ilha das Flores, 1989)

O objetivo do documentário é ligar essas características do homem a outras como a produção, o dinheiro, a propriedade e a liberdade, traçando um instigante panorama sobre economia, consumo e diferenças entre homens, animais e vegetais, e entre homens com dinheiro e sem dinheiro, com propriedades e sem propriedades. Obviamente que eu não me recordava de toda a narração do excerto acima, mas martelava no meu pensamento as duas características colocadas como principais para definir o homem, *o teleencefalo altamente desenvolvido e o polegar opositor*, e claro tudo que isso proporcionava. A definição do homem e a implicação desta na realidade do homem, em parte foi construída no laboratório, afinal, como seria possível averiguar sobre o teleencefalo altamente desenvolvido, ou mesmo fabricá-lo já que os “fatos são feitos e nem por isso são falsos”, como argumentou Latour .

O laboratório veio dar “certeza” sobre o que é o homem e no que ele se diferencia dos animais, causando com isso um duplo sentimento: primeiro, a afirmação da superioridade humana que é capaz de criar muitas coisas através da combinação das duas características já pontuadas; segundo, o incômodo de sermos mais parecidos com os símios do que

³⁵ A tensão entre totalidade e fragmentação também está presente no pensamento de Mauss a respeito do homem biopsicossocial, uma vez que ele utiliza dessa concepção para afirmar a separação entre Sociologia e Psicologia ao mesmo tempo em que ressalta que essas áreas de saber, dependendo do ser vivo para existirem, fazem parte de uma mesma área, a biologia.

³⁶ Ilha das Flores é um curta-metragem do ano de 1989, pertencente ao gênero do documentário experimental, dirigido por Jorge Furtado e que recebeu prêmios nacionais e internacionais entre 1989 e 1991. Para assistir acesse: <http://portacurtas.org.br/curtanaescola/filme.asp?Cod=647>

gostaríamos, tendo nossa animalidade claramente apontada. Antes do laboratório, talvez nossas definições sobre o homem não seriam muito diferentes da anedota, contada preferencialmente por filósofos, que eu ouvi diversas vezes em salas de aula na década passada, sobre a definição do homem pelos discípulos de Platão. Os discípulos de Platão definiram o ser humano como um bípede sem plumas, definição que vigorou até o dia em que o Cínico Diogenes ao participar de uma das reuniões levou consigo uma galinha depenada, dizendo “eis aqui um ser humano”. A partir daí, a definição do homem, para os discípulos de Platão, passou a ser bípede, sem plumas e de unhas largas.

O ser humano para ser definido – e por consequência, o indivíduo, o sujeito ou a pessoa – necessitou tanto do trabalho no laboratório quanto das reflexões filosóficas, sociológicas, políticas e psicológicas. O homem, talvez, é um híbrido que mesmo sob a prática de “purificação”, se rebela contra a separação, fazendo com que as definições de áreas, caso não se aprofundem em aspectos que não lhes pertencem, deixem um fio solto que permite o atravessar, sinalizando a existência de uma continuidade em um outro domínio que não é o seu. As tensões entre valores opostos estão presentes na constituição do homem, espécie animal, indivíduo, sujeito e pessoa. Mas se o ser humano pode ser visto como um híbrido, constituído a partir de tensões, imagine o ser humano louco.

A constituição do louco na modernidade

No século XVII, a figura do louco estava misturada com outras figuras desatinadas numa massa que se transformou em questão de ordem pública por perturbar a ordem social devido aos vícios, à ociosidade e às imoralidades. O louco foi aparentado com os desempregados, os vagabundos, os pobres, os criminosos, os perversos, os profanadores e os que tentavam suicídio. A grande internação, como nos conta Foucault (1984; 2007c), ocorreu como uma medida para conter essa situação, consequência do surgimento das populações. As internações que ocorreram densamente na França, Inglaterra e Alemanha, se constituíram mais como uma prática moral e jurídica do que uma prática médica. Afinal, o que estava em jogo eram comportamentos que afrontavam à moral e por extensão à ordem pública, por isso questões que eram da alçada do poder jurídico, uma vez que a este era confiada a garantia do bom funcionamento social respeitante às moralidades.

Os homens do desatino são tipos que a sociedade reconhece e isola: existe o devasso, o dissipador, o homossexual, o mágico, o suicida, o libertino. O desatino começa a ser avaliado segundo um certo distanciamento da norma social.[...] A partir do século XVII, o homem desatinado é uma personagem concreta tomada num mundo social real, julgado e condenado pela sociedade que faz parte. (FOUCAULT: 2007c, 103 - 104)

É somente na segunda metade do século XVIII, sobretudo pós revolução francesa, que a massa de desatinados será desmembrada, restando internados somente os loucos. Alguns motivos são apontados como importantes para se compreender a libertação dos internos, a permanência dos loucos e a entrada da medicina no ambiente da internação. Tais motivos são *i)* a internação dos prisioneiros políticos oriundos da Revolução e a farsa de alguns suspeitos como aristocratas e sacerdotes que se passavam por pobres ou insanos para se esconderem nos asilos, *ii)* a filantropia e *iii)* a necessidade de força de trabalho para mover a indústria e a economia liberal. (FOUCAULT: 1984, 2007c; FRAYZE-PEREIRA: 1985)

Os protestos dos prisioneiros políticos que estavam internados junto com os alienados sem os serem, a necessidade de denunciar os suspeitos que lá estavam escondidos, o reconhecimento de que havia muitos inocentes vítimas da tirania das famílias e do depotismo paterno, fizeram com que a loucura fosse ressaltada. Essa gama de pessoas passaram a ser olhadas em relação a loucura, propiciando a liberdade dos inocentes e a denúncia dos suspeitos. Para desmascarar a loucura, a figura de Pinel foi fundamental, porque ele era um investigador das *doenças do espírito*.

A filantropia se dá com a crítica econômica das fundações e do modelo de assistência, uma vez que a partir daí se buscam formas de proporcionar ajuda financeira e médica para que os pobres e doentes pudessem se beneficiar em suas próprias casas, pois, para a economia liberal, os pobres e doentes deveriam ser cuidados pela família e não diretamente pelo Estado. Ainda relacionado ao caráter liberal do Estado, a indústria precisava de mão de obra e muitos libertos foram recolocados no circuito de produção. No entanto, com o desmascaramento da loucura, os loucos não voltaram para a vida social mais ampla por se configurarem perigosos. Eles foram libertados das correntes e das jaulas, mas continuaram encerrados no espaço do internamento, sendo aí o nascimento do asilo como um lugar somente para os loucos onde predominará a medicina.

Essa entrada da medicina no ambiente do asilo via Pinel, que era um clínico, ainda se dá sobre questões morais, ou seja, a loucura enquanto falta moral poderia ser curada³⁷. De acordo com Pelbart (2009, 49), “*a grande invenção teórica dos alienistas começou com a*

³⁷ De acordo com Foucault, Pinel libertou os acorrentados “*mas reconstituiu em torno deles todo um encadeamento moral que transformava o asilo numa espécie de instância perpétua de julgamento: o louco tinha que ser vigiado nos seus gestos, rebaixado nas suas pretensões, contradito no seu delírio, ridicularizado nos seus erros: a sanção tinha que seguir imediatamente qualquer desvio em relação a uma conduta normal. E isto sob a direção do médico que está encarregado mais de um controle ético que de uma intervenção terapêutica*”. (1984, 82)

idéia simples mas espantosa para a época, de que a loucura era curável". Outro movimento foi executado para que o domínio da medicina entrasse em vigor, a interiorização da loucura através das teorias sobre os vapores e sobre o sistema nervoso. Aqui se efetua a junção que, depois da década de 1950, será criticada duramente; a junção entre o moral e o fisiológico na fabricação da loucura enquanto doença mental.

A loucura, que agora encontrava seu lugar no corpo, na fisiologia e no comportamento, precisava ser curada através de práticas que alcançassem essas dimensões, surtindo efeitos fisiológicos e conseqüentemente comportamentais. Uma dessas práticas era o uso da ducha gelada quando o sujeito cometia um erro; ducha que servia para refrescar o sistema nervoso, hidratar as fibras e fazer com que o sujeito reconhecesse que havia errado³⁸. O asilo se constituía, então, como o ambiente em que a confissão da culpa institucionalizou o silenciamento dos loucos, onde a palavra do louco só indicava a sua loucura. Contrariamente, o asilo se constituía em um ambiente onde havia o domínio da palavra do médico, "*a apoteose da personagem do médico que comandará a experiência moderna da loucura*" (FOUCAULT: 2007c, 496).

Apontarei aqui algumas tensões, antes de entrar na tensão que mais me interessa, sobre a relação entre ciência e moral, natureza e cultura na definição do indivíduo louco, e conseqüentemente a reação à doença mental e ao saber psiquiátrico, sem contudo aniquilar a psiquiatria. Antes do século XVII, o louco era embarcado em naus que corriam os rios europeus, e essa circulação de insanos fazia com que os loucos entrassem nas paisagens das cidades, mas esses loucos eram tipos morais, personagens abstratas que encarnavam o mal universal. O louco internado no século XVII juntamente com outras figuras do desatino não é mais um tipo moral abstrato e sim uma personagem concreta que rompe regras sociais e afronta a moral da sociedade a qual pertence. Poderíamos propor que essa é a entrada do louco no mundo social.

No entanto, essa entrada no mundo se dá pela forma da exclusão, tendo em vista o internamento que faz do louco um sujeito excluído. Já com a reforma asilar do século XVIII, o louco é novamente retirado do mundo, na medida em que é mantido segregado da vida social e que no ambiente de segregação são efetivadas práticas que desconsideram a sua subjetividade. Essas práticas podem ser visualizadas a partir do seu silenciamento, da

³⁸ Foucault (1984, 2007c) relata algumas engenhocas utilizadas no tratamento/punição dos loucos, entre elas a cadeira giratória e a jaula móvel, ambas tinham por objetivo fazer com que no movimento das engenhocas, as ideias agitadas dos doentes alcançassem o movimento natural se reestabelecendo. O autor chama atenção para uma desmistificação do abandono do uso das celas por Pinel, lembrando que elas foram mantidas para os loucos que resistiam ao tratamento.

concepção de que seus pensamentos seguem cursos diferentes do da natureza, da afirmação do seu estado involutivo análogo a uma infância psicológica, moral e social, e da idéia de que seu eu é cindido, como mostrou Pelbart (2009) ao relacionar a prática asilar de Pinel e as elaborações de Hegel sobre a loucura.

Fenomenologicamente pensando, o eu cindido levaria a uma quebra na idéia de totalidade do indivíduo, e, conseqüentemente, alteraria a consciência de si e logo a consciência do mundo. Pois o indivíduo sem consciência não pode estar no mundo, já que o indivíduo que age no mundo é um indivíduo consciente, como pontuou Schutz (1979). Não é à toa que a idéia do “fora”³⁹ é muito recorrente nas análises sobre loucura, algo que chamou minha atenção durante minha dissertação, mas que atualmente eu encontrei uma excelente abordagem no trabalho de Pelbart (2009).

Retirada a consciência do indivíduo, deteriorada a sua identidade e propiciada a “mortificação do eu” – utilizando aqui termos de Goffman (1974) –, a psiquiatria apreende o louco como um objeto, como matéria da natureza que na modernidade é respeitante à ciência. O homem que na modernidade, de acordo com Foucault (2007a), torna-se objeto das ciências porque “vive, fala e produz”, para a psiquiatria asilar ele só “vive”, uma vez que do âmbito da natureza e da vida ele não pode ser retirado⁴⁰. A afirmação romântica da “vida” e do “espírito” como propulsoras da totalidade (também da superioridade humana) e que contrariamente fundamentou a cisão moderna entre ciências da natureza e ciências humanas (DUARTE,: 2004), está presente na constituição da psiquiatria e de seu objeto.

Por um lado, o esvaziamento da experiência do louco ressalta sua qualidade de organismo vivo, um organismo doente que precisa ser tratado. Por outro, o tratamento desse organismo visa restituir ao louco o “espírito” que o anima, que proporcionará a ele, falar e produzir (dentro dos padrões aceitos pela sociedade da qual foi excluído e que a cura almeja reinseri-lo). O mesmo se aplica à psiquiatria, se por um lado ela se afirma como prática médica que lida com os aspectos orgânicos do ser humano, por outro lado ela lida com questões morais e políticas, na medida em que decide sobre a doença, sobre a cura e, conseqüentemente, sobre manter a exclusão ou efetivar a reinserção social, garantindo ou não ao indivíduo o restauro de sua totalidade, de seu eu.

³⁹ A concepção do louco fora do mundo pode ser vista, por exemplo, na definição do mesmo como “lunático”. Ele não está nesse mundo, podendo estar, então, na Lua. Quando percebemos o vagar dos nossos pensamentos é comum se afirmar “que nossa cabeça estava na Lua”. É claro que um estudo mais literário e mitológico sobre a Lua nos leva a perceber que ela é vista como propulsora de desordens emocionais e de pensamentos, como demonstra o texto “Male di Luna” de Pirandello (2007). A Lua, reconhecida por influenciar fenômenos da natureza como a maré e as colheitas, pode muito bem ter efeito sobre os humanos, levando inclusive a transmutações, como mostra a figura do lobisomem.

⁴⁰ A impossibilidade de retirar o louco do âmbito da natureza facilita, em alguns casos, a sua animalização.

A psiquiatria, enquanto uma especialidade médica, tem sua gênese diferenciada, porque ela não nasce na academia a partir de pesquisas científicas, ela não nasce nos laboratórios. A psiquiatria nasce no asilo, é uma especialidade na qual os primeiros expoentes foram superintendentes de asilos, “*instituições situadas a uma distância considerável dos centros de ensino e criada sem uma tradição de pesquisa*” (SCHEINKMAN: 1992, 109). Entretanto, os alienistas executam no asilo, movimentos e ações semelhantes às relatadas por Latour acerca de Boyle, na medida que a invenção da doença mental e da sua cura se dá pela moral, criando definições biológicas que excluem a moral.

Assim, a psiquiatria é uma ciência que nasce da moral e que depois a nega, afirmando tratar de problemas do homem enquanto um objeto natural, um objeto científico, um exemplar da espécie. Nasce no asilo e depois o transforma em hospital e laboratório, onde apelará para as disfunções fisiológicas e depois apresentará o cérebro (em termo mais popular a cabeça ou os nervos) como o lócus da loucura no corpo humano. Dessa maneira, as práticas psiquiátricas incidirão sobre o corpo, ou sobre uma parte do corpo, analisado cientificamente, um universal para a espécie. No entanto, é justamente sobre esse conhecimento científico do que vem a ser loucura – já transformada em uma entidade mórbida que necessita de tratamentos com fármacos e intervenções – que recaem as críticas sobre o saber psiquiátrico e suas práticas.

O médico detém o poder de suscitar a doença e de curar a doença que ele mesmo suscitou, o que não é estranho quando se pensa no nascimento do asilo, pois Pinel suscitou a loucura para poder libertar as pessoas que estavam internadas sem serem loucas e para propor a cura da loucura que ele mesmo desmascarou. Nessa produção de verdade da doença mental estão entrelaçados tanto a prática do hospital quanto a do laboratório que foram separadas por Pasteur quando afirmou que a produção da doença, a sua prova, era da alçada do laboratório cabendo ao médico a constatação e o tratamento. No asilo, não havia tal separação, ele se configurava como o lugar da produção da doença, da sua prova, do diagnóstico, da classificação e da cura. O médico produzia não só a verdade sobre a loucura mas o fenômeno da loucura. (FOUCAULT, 2008)

A crítica ao saber psiquiátrico é uma crítica sobretudo aos poderes dos psiquiatras, esse poder que permite produzir a doença que ele mesmo vai curar e que faz da cura um ritual de submissão e violência. É uma crítica que recai ainda sobre as provas, colocando em xeque a veracidade das doenças criadas. Para os críticos do saber psiquiátrico, a verdade e a invenção são excludentes, ou seja, a fabricação dos fatos os tornam falsos. Thomas Szasz (1972, 1974) começa por criticar o estatuto de doença da doença mental, mostrando que a concepção de doença é baseada no caráter biológico, uma enfermidade que afeta o corpo e

que sinaliza a crença de pacientes e médicos de que algo não está funcionando bem e que por isso precisa ser tratado. O tratamento da doença é um tratamento consentido pelo paciente.

Para o autor, a doença mental não é uma entidade, “uma coisa”, ela só existe enquanto um conceito (visto como inútil) ou mesmo enquanto uma metáfora, já que a sua localização no corpo através da equivalência entre mente e cérebro, ou de relações causais entre os mesmos, consiste em um grande erro. A definição de doença mental como doença do cérebro se apoiou na similaridade de alguns sintomas de determinadas doenças que afetam o cérebro com os sintomas que são vistos como próprios das doenças mentais; por exemplo, a desordem comportamental e de pensamento. Todavia, um exame neurológico consegue para as primeiras visualizar defeitos e mal funcionamento do sistema nervoso enquanto que para as segundas não. Pois, no caso das doenças mentais, a desordem de pensamento e de comportamento está ligada ao que é estabelecido socialmente como forma correta de pensar e de se comportar, está ligada à crenças e valores. A doença mental é apontada tendo em vista um julgamento, de um processo acusatório. Szasz conclui que “*os diagnósticos médicos dão nomes a doenças genuínas, os psiquiátricos estão estigmatizando rótulos*” (1974, 9)

Dessa maneira, chama-se atenção para o fato de que a psiquiatria lida com fenômenos morais e políticos, na medida em que doenças mentais são vistas não como doenças e sim como problemas na vida das pessoas.

Psychiatry, I submit, is very much more intimately tied to problems of ethics than is medicine. I use the word “psychiatry” here to refer to that contemporary discipline which is concerned with *problems in living* (and not with diseases of brain, which are problems for neurology). Problems in human relations can be analyzed, interpreted, and given meaning only within given social and ethical contexts. (SZASZ: 1972, 30)

A contestação da doença mental enquanto doença flexibiliza a idéia de indivíduo doente, uma vez que a doença mental deixar de ser “*uma coisa em uma pessoa*”, como propõe Laing (1982, 73). A psiquiatria é instada a olhar as relações interpessoais dos indivíduos, o que fez Laing (1982, 74) pensar que se alguém quisesse compreender algo sobre os indivíduos loucos não tinha sentido estudá-los no hospital, pois o modo de olhar da clínica não enxerga a pessoa atrás do paciente, uma maneira de olhar que “*contribui para fazer com que o indivíduo enlouqueça e para apresentá-lo como louco*”. A família foi o primeiro meio de relações interpessoais a ser considerado na compreensão dos problemas e sofrimentos que enlouqueciam o indivíduo, ela também foi convidada a entrar na clínica.

A família se transformou em uma preocupação dos psiquiatras, tanto que Cooper (1972), ao propor a Vila 21 como um pavilhão psiquiátrico experimental, tinha como um dos objetivos avaliar a interação familiar, além de não efetuar com a internação o ritual que

transforma o louco em louco, o ritual que o invalida e o silencia⁴¹. A loucura, transformada em doença mental, tendo seu expoente máximo a esquizofrenia⁴², transforma-se em um problema interacional que inicialmente é analisado na esfera da família e posteriormente é analisado em qualquer esfera social na qual indivíduo encontra-se envolvido. Nessa vertente interacional, familiar ou em outro grupo, encontram-se as proposições dos autores já citados Laing e Cooper além de Bateson (e colaboradores) sobre o *double-bind* e de Devereux (1970) sobre etnopsiquiatria.

Se o louco foi retirado do mundo na prática asilar, com a defesa do caráter interacional da loucura, ele foi devolvido ao mundo (ao menos em termos teóricos) e com isso foi possível reclamar sua subjetividade. Essas proposições surgiram no hospital e para que elas se efetivassem na vida cotidiana dos envolvidos seria necessário outra reforma, a do modelo de assistência, reconhecida no mundo como Reforma Psiquiátrica, que tem como exemplo mais citado, a reforma italiana realizada por Franco Basaglia. De todo o ritual que faz o louco ser louco, da sua dominação e silenciamento, é possível inferir que este ritual era corroborado pelo modelo de assistência em que o hospital psiquiátrico ocupava um lugar central.

A partir do questionamento do caráter de doença da doença mental, do poder do psiquiatra para fabricar doenças e intervenções para curá-las, da colocação do fator interacional da loucura, chegou-se à crítica ao modelo hospitalocêntrico. A desinstitucionalização não é uma mera desospitalização e desassistência, e sim uma forma de fazer com que a sociedade lide de forma diferente com os loucos que ela mesma engendra. A reforma não deve ser dentro do hospital e sim no contexto mais amplo, aquele que faz com que os hospitais tenham pacientes. Essa desinstitucionalização proposta por Basaglia faz com que a cidade reencontre a loucura⁴³, reencontre seus loucos, na medida em que novas formas assistenciais vão sendo construídas promovendo uma reterritorialização da assistência. (AMARANTE, 1996.)

A história da fabricação da loucura é a história da constituição do louco, na medida em que inversamente proporcional à incerteza de definir o que é a loucura esteve à facilidade de

⁴¹ Rosine Perelberg (1980), em seu trabalho a partir de uma Enfermaria Psiquiátrica, se atém ao processo de acusação que leva a família a internar uma pessoa e o ritual médico que transforma essa pessoa em louca.

⁴² A esquizofrenia é o símbolo da doença mental enquanto patologia orgânica, ela é, ao mesmo tempo, a bandeira da psiquiatria e a sua construção mais controversa, porque menos comprovada. Costa (2003 b, 107), a partir do diálogo com Szasz, afirma que a “*esquizofrenia é definida de modo tão vago que, na realidade, trata-se de um termo frequentemente aplicado a quase toda e qualquer espécie de comportamento reprovado pelo locutor*”. Ele acrescenta que a esquizofrenia é um dispositivo mais que um termo descritivo, pois ela não explica o que há de errado com o paciente, mas justifica o que o psiquiatra lhe faz.

⁴³ O encontro dos indivíduos egressos do manicômio com a cidade foi analisado por Amorim e Dimenstein (2009), tendo em vista o primeiro passeio dos loucos, acompanhados de uma técnica do serviço de saúde mental, por ambientes urbanos dos quais eles estavam apartados há muitos anos. Nesse passeio, em um shopping, as autoras focam tanto a recepção dos loucos pela comunidade quanto a extensão e intensidade das marcas da institucionalização nos comportamentos dos loucos em espaços públicos.

apontar quem é o louco, como refletiu Foucault (2007c). O louco ora um sujeito que afronta a moral, ora um sujeito com defeitos no sistema nervoso, ora englobado em uma massa de imorais, ora individualizado num corpo doente, coloca sempre em relação a natureza e a cultura, a ciência e a moral, o indivíduo e a sociedade. A moral propicia o domínio da loucura pela ciência. A ciência que domina a loucura não se sustenta sem a moral que a precede, mesmo afirmando sua autonomia.

O louco é natural e social, moral e científico, nenhuma prática purificadora conseguiu se desvencilhar da outra na definição do louco. A psiquiatria, que fez do louco um objeto científico e depois se repensou reconhecendo o caráter moral e social de sua loucura, luta para não ser nem uma psiquiatria sem cérebro e nem uma psiquiatria sem alma (SCHEINKMAN:111), mantendo em funcionamento seu laboratório e sua atividade política. Por mais que o saber psiquiátrico e a prática psiquiátrica tenham sido postos em questão, não houve uma tentativa de suplantá-la enquanto especialidade médica que cuida dos problemas que as pessoas têm na vida e que afetam comportamentos e pensamentos.

O louco é, em parte, uma invenção da modernidade, desde que não se ignore as tensões de ideologias opostas que sustentam os valores modernos. O louco é construído a partir das mesmas tensões. Contudo, se olhado como híbrido, ele pode ser visto a partir da reação amoderna defendida por Latour, desde que considerado tanto a partir da prática de tradução que o possibilite quanto das práticas de purificação que o definem. Porém, creio que a qualidade de homem moderno do louco, como ser que vive, fala e produz, ainda não foi reanalisada pela sociedade ou ainda se apresenta com ambiguidades. Assim, fica em aberto a questão sobre até que ponto a desinstitucionalização – que fez com que a cidade reencontrasse os loucos e que a sociedade se visse como participante da loucura engendrada por ela mesma – restitui a qualidade de *indivíduo no mundo* do louco para a sociedade.

Ouro Preto, lugar de loucos no mundo?

Waldir do Radinho depois do almoço está pelas rondas do Pilar, reclamando, gesticulando, recebendo cumprimentos e beijando as mãos das mulheres. Cíntia na sua prancheta escreve poesias rimadas sentada na escadaria da Procuradoria do Município e as oferece para os passantes. Raimundo, com muita dificuldade, levanta do banco e tenta entrar em um ônibus no ponto da Barra, mas tem a porta fechada na sua cara pelo motorista. Seu Benjamin com a sua pasta de couro e seu guarda-chuva pesquisa ervas nas gôndolas das farmácias. Angu sai do Bar do Tatu no Rosário e imita um trombone ao caminhar pelas ruas em direção ao centro da cidade. Eu subo e desço ladeiras para visualizar essas cenas, munida

de um caderninho vermelho e de uma caneta esferográfica ponta fina guardados dentro da minha bolsa que tem ainda outros apetrechos de antropólogo, uma máquina fotográfica e um gravador de voz.

Porém, o que o percurso feito para entender a concepção de indivíduo moderno e a fabricação do louco tem a ver com o percurso que eu faço pela cidade para ver cenas tão despretensiosas que, a princípio, nada têm de mais? O que a concepção moderna de indivíduo no mundo e o nascimento do asilo no final do século XVIII na Europa têm a ver com reclamações de tapas, busca de ervas nas gôndolas, imitação de trombone, tentativas de embarcar em ônibus, escrita de poesias e um caderninho vermelho e uma caneta esferográfica guardados na bolsa?

O final do século XVIII não propiciou somente a psiquiatria como uma especialidade médica, ele institucionalizou um tipo de indivíduo diferenciado – o louco, o doente mental – que, com reformas ou sem reformas, é imediatamente apontado. Eu e essas pessoas estamos em relação por causa da institucionalização desse tipo de indivíduo diferenciado. O indivíduo no mundo só pode ser estudado por um pesquisador que possua uma experiência prolongada com o mundo social ao qual esse indivíduo pertence, e é por isso que eu ando para baixo e para cima com um caderninho vermelho e uma caneta, por causa da invenção de uma metodologia e de uma ferramenta capaz de apreender o mundo ao qual o indivíduo pertence, respectivamente, o trabalho de campo e o diário de campo.

Aqui se esboça a relação entre um campo científico ou um dos aspectos comumente usados para apontá-lo (Antropologia) e um lugar individual diferenciado (o do louco), ambos existentes antes do pesquisador e dos indivíduos pesquisados, existentes nos valores e nas práticas da sociedade em que nasceram, sociedade que os atravessa e que, ao mesmo tempo, é construída por eles. Todos estão no mundo, agindo no mundo para modificá-lo e tendo suas ações modificadas pelo mundo, todos estão numa batalha com mundo, ora o modificando, ora se conformando. No entanto, a institucionalização do louco tem implicações na vida cotidiana desses indivíduos e por extensão tem implicações nas pesquisas que têm os loucos como foco.

Dessa maneira, a batalha cotidiana do louco é contra as implicações dessa definição em sua vida diária e a batalha da pesquisadora é contra as implicações dessas definições para o conhecimento elaborado até então sobre o louco. Assim, a batalha dos loucos só pode ser compreendida pela pesquisadora se ela observar continuamente cenas como as relatadas acima, se ela buscar entender essas cenas em seus contextos e as ações dos loucos a partir dos significados e das explicações que eles mesmos elaboram. Entretanto, para isso, é necessário deixar os indivíduos falarem, elaborarem sobre o que vivem e sobre as ações que executam.

A implicação da definição do louco, inicialmente mais cara para esse trabalho, recai sobre o falar e o elaborar sobre o vivido na medida em que as falas dos loucos são consideradas somente para afirmar sua própria condição, para validar sua loucura. No entanto, se eu percebo Angu, Cíntia, Raimundo, Waldir do Radinho e Seu Benjamin mantendo relações com as pessoas à sua volta, interagindo diariamente pelas ruas, trocando palavras, o que eu posso inferir é que para compreender tais interações essas pessoas precisam ser ouvidas pelo pesquisador. Tal escuta, no presente caso, é impulsionada pelo contexto social em que estas pessoas estão inseridas e que lhes dá uma posição de destaque muito diferente da posição ocupada pelos loucos da história do hospital.

Esse contexto social, que foi compreendido por mim como se dando através de um contínuo processo de diferenciação e integração, baliza-se tanto pela rotulação dos indivíduos como loucos quanto pelo reconhecimento de que esses indivíduos não só pertencem à comunidade como a representam; eles fazem parte dos elementos que compõem a singularidade local. Todavia, esse processo de integração e diferenciação também pode ser visto a partir das tensões que fundamentam ideologias, na medida em que em Ouro Preto, antes mesmo da Reforma Psiquiátrica, conviviam tanto a prática da internação de loucos em hospícios de Barbacena e Belo Horizonte quanto o reconhecimento de alguns loucos como figuras públicas. Atualmente, convive a diferenciação entre os loucos que são personagens públicos e os que são usuários do CAPS, embora Cíntia se configure como uma pessoa pertencente às duas esferas.

Os loucos são indivíduos no mundo independente de cidade, a questão é se a significação desse estar no mundo para eles é levada a sério, e como o contexto de uma cidade em relação a outra propicia esse levar a sério. Essa colocação implica em defender que os loucos possuem consciência de seu atos, ou seja, que os seus atos possuem significação para eles mesmos. Além disso, possibilita averiguar sobre a análise do louco como um indivíduo moderno pleno, como um indivíduo que vive, fala e produz, mostrando que essas dimensões aparecem constantemente nas reflexões dos loucos sobre suas ações.

Dessa maneira, o contexto de Ouro Preto contribui para levar a sério os loucos porque, em algum grau, há loucos que são levados a sério, mesmo que esse levar a sério se dê através de uma tensão entre ouvir para afirmar a loucura e usar da loucura para afirmar uma singularidade que se estende a toda a cidade. O contexto ouro-pretano coloca esses loucos em destaque, torna-os acessíveis tanto quanto as ruas pelas quais perambulam, e ao mesmo tempo, por contraponto, indica que há outros loucos que pertencem a uma outra esfera, a da clínica, e que para serem ouvidos é a essa esfera que deve dirigir-se mesmo que para

ultrapassá-la. No entanto, como já disse, se os loucos reconhecidos da cidade não pertencem a esfera da clínica, eles ainda são definidos, no fundo, a partir da definição que foi cunhada outrora pela prática psiquiátrica, eles são da forma que são porque “possuem algum problema de cabeça”.

Experiência e relevâncias

Era meio dia, não de um domingo qualquer, mas dia de jogo do Brasil na copa do mundo, as ruas estavam vazias, o sol escaldante. Eu saí para almoçar, mas antes de ir ao restaurante, resolvi passar no Banco do Brasil para sacar dinheiro; dessa maneira, eu não seria surpreendida caso a máquina de cartão do restaurante estivesse quebrada como acontecera em alguns dias da semana. Encontrei Seu Benjamin no Largo da Alegria, bem próximo à Rua das Escadinhas, ele acenou para mim com o guarda-chuva e eu parei bem a sua frente. Ele me olhou de cima-embaixo e depois fitou os meus olhos dizendo com seriedade que eu estava muito doente, que eu precisava ir ao médico e que eu poderia me consultar com ele se eu quisesse. Eu, estupefata, perguntei onde ele atendia e ele disse que seu consultório era na Acurácia, no Bairro do Rosário. Seu Benjamin, para mostrar que ele não era qualquer médico, disse com cerimônia que eu estava conversando com o Ministro da Saúde. Ele não me deu tempo para indagações, deu-me as costas dizendo que atendia sempre pela manhã e se foi.

Em outra ocasião, no terminal de ônibus da Praça Tiradentes, quando eu dividia o mesmo banco que ele, Seu Benjamin me disse que era médico das Forças Armadas. Para provar, ele tirou do bolso um papel dobrado, com toda a pompa de quem apresenta um documento profissional de distinta carreira. Eu peguei o papel de forma solene, abri e percebi que se tratava de uma folha de ofício fotocopiada na qual havia algumas palavras escritas com letra cursiva que não matinhavam relações que sugerisse uma ordem frasal, pude perceber que uma das palavras era “Capitão”. Perguntei se ele era Capitão das Forças Armadas e ele disse que sim. Dobrei o papel respeitosamente e entreguei a ele. Seu Benjamin, com muita cerimônia, guardou-o novamente no bolso. Eu comentei “*você é chique, heim...Seu Benjamin*”.

Seu Benjamin afirmou que era médico dos bons, médico “*bão da boca*”, que fazia bons trabalhos, colocava coluna no lugar e curava sem cortes. Eu indaguei como ele conseguia tal feito, curar sem cortes. Ele respondeu que era auxiliado por rezas e imagens. Percebendo que ele aliava ao seu discurso como médico, um discurso sobre “curas espirituais”, eu quis saber se ele benzia. Ele afirmou que era um benzendor dos bons também. Fiquei curiosa para entender como as imagens poderiam auxiliar nas curas, mas Seu Benjamin

só me contou sobre quais imagens o auxiliavam e não como elas auxiliavam. Ele disse ser auxiliado por quatro imagens: Nossa Senhoras das Cabeças, Nossa Senhora das Guias, Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora de Mãos Cerradas. Como eu fiquei em dúvida se havia entendido o último nome corretamente, repeti o que compreendi em voz alta para obter sua confirmação. Com sua voz rouca e baixa, que parecia ainda mais abafada pela dimensão do seu bigode, ele repetiu o nome, mas mesmo assim não tive a certeza de que eu havia compreendido corretamente.

A imagem cujo nome me causou estranheza era justamente a que Seu Benjamin considerava mais especial, a que lhe auxiliava nos trabalhos mais difíceis. Para eu ter a idéia de quão especial era tal imagem, ele afirmou que uma pessoa poderia chegar até ele com a cabeça descolada do pescoço que ele curava com a ajuda de Nossa Senhora das Mãos Cerradas. Eu reparei que Seu Benjamin havia se sentado em cima da pasta de couro envolta em sacolas, pude perceber por uma parte da sacola que estava solta que o couro da pasta era bem bonito e conservado. Enquanto ele contava moedinhas que havia retirado de um saquinho de pano, eu perguntei despreziosamente sobre o que ele trazia naquela pasta. Ele sorriu e de forma marota respondeu que guardava os remédios naquela pasta, explicando que ele era Médico Farmacêutico e Médico da Aeronáutica também.

Estava fazendo muito frio, frio de doer as costelas, eu permaneci um tempo tentando me aquecer com os movimentos das minhas mãos. Seu Benjamin reclamou que Ouro Preto era ruim por causa do frio, e ao responder minha pergunta sobre sua naturalidade, ele disse que era de Pinheiros Altos, um distrito de Piranga. Complementou dizendo que em Pinheiros Altos não fazia tanto frio como em Ouro Preto. Passavam muitos ônibus por nós, mas Seu Benjamin não fazia menção de entrar em nenhum, nem eu. Ele rompeu nosso silêncio com a afirmação de que o Terminal onde estávamos era um projeto dele. Eu comentei apenas “*é mesmo?*”. Ele, para me fazer crer, especificou que aquele prédio tinha três metros de profundidade de alicerce.

Apontando o grande prédio que estava à nossa frente, grande em beleza e extensão, prédio da antiga Escola de Minas de Ouro Preto e do antigo Palácio dos Governadores, ele disse que havia projetado aquela obra. Eu contextualizei “*mas esse prédio é muito antigo*”, Ele concordou, mas a concordância não significava anular sua afirmação, ele ainda completou “*eu dei aula nessa escola*”. Perguntei a Seu Benjamin qual era sua idade, visto que o prédio era do século XVIII, ele sorriu e disse “*a gente não pode dizer a idade porque senão as pessoas colocam a gente no carrinho de rodas*”. Eu não entendi e perguntei “*o que é colocar no carrinho de rodas?*”. Ele comentou “*você diz a sua idade, eles colocam você no carrinho*

de rodas e depois você vai vir até mim para eu ajudar você”. Continuei sem entender, mas pude ter certeza de que “colocar no carrinho de rodas” não era algo bom.

Seu Benjamin voltou a falar de trabalho, dizendo que havia se mudado para Ouro Preto em 1938 para trabalhar na obra. Ele afirmou ter trabalhado muito na Alcan e que estava “*quase aposentando lá*”, assim mesmo, nessa incongruência temporal entre o passado e o presente. Orgulhoso, ele contou que trabalhava até hoje, que ele ainda retirava pedras nas ruas para poder se sentar e mostrou-me as suas mãos. As mãos estavam sujas de um pó escuro que lembrava minério de ferro ou mesmo algum pó de pedra para a construção civil. Eu achei as mãos dele bem bonitas e intuitivamente as comparei com as minhas esticando minhas mãos e colocando-as perto das dele. O frio intensificou, a neblina desceu de forma que o prédio a nossa frente não era mais visto. Minhas costas e costelas doíam de tanto tremer de frio. A roupa de Seu Benjamin também não parecia aquecer muito, tanto que ele se levantou do banco e foi olhar se passava o ônibus Piedade, deixando no banco sua pasta e duas sacolas com garrafas pet.

O primeiro ônibus que se aproximou foi o Taquaral, eu avisei a ele que não era o que ele estava esperando, mas ele decidiu ir naquele mesmo, dizendo que aquele ônibus servia para ele. Perguntei se ele queria que eu desse o sinal porque ele tinha que pegar as suas sacolas. Eu dei o sinal, e logo depois já com os seus pertences, ele reforçou o sinal utilizando o seu guarda-chuva. Ele resmungou alguma coisa com cara de bravo como se o ônibus não fosse parar. Ao entrar no ônibus o motorista bateu continência para Seu Benjamin e depois sorriu do gesto. Eu voltei para casa porque o frio estava mais intenso. No caminho fui pensando nos nomes das Santas e repetindo-os em pensamento para que eu não os esquecesse. Continuei a estranhar dois nomes “Nossa Senhora de Mãos Cerradas e Nossa Senhora das Cabeças”.

Em casa, fiz uma busca na internet pelos nomes das Santas que eu não conhecia, Nossa Senhoras das Cabeças e Nossa Senhora das Mãos Cerradas⁴⁴. Nossa Senhora das Cabeças é uma santa espanhola da região de Andaluzia evocada por aqueles que sofrem de cefaléia, problemas no cérebro e transtornos psiquiátricos, além de possuir um acentuado uso na umbanda. Para Nossa Senhora de Mãos Cerradas só foi encontrada menção a uma santa que tem os punhos fechados, Nossa Senhora do Bom Parto. Contudo, o nome da Santa me sugeria uma sonoridade francesa, e, depois de tanto repetir a palavra abafando a voz para

⁴⁴ As informações sobre as Santas foram retiradas do site da Folhinha Mariana. Para ter acesso a imagens das Santas e seus perfis confira: <http://paginasmarianas.blogspot.com>

assemelhar a minha voz a de Seu Benjamin, eu cheguei a palavra Montserrat. Para minha surpresa, existia uma Santa com esse nome, santa da região da Catalunha, popularmente conhecida como “moreninha” e que é a santa protetora dos raizeiros.

Os dois relatos acima sinalizam para como Seu Benjamin se vê no mundo – como Médico, Farmacêutico, Engenheiro, Oficial das Forças Armadas, benzedor, como um homem que trabalha até hoje – e como ele busca provar o que fala através de informações que comprovam o conhecimento de questões relativas às profissões, através do apelo à figura de autoridade ou de documento comprobatório, e também através da prova de trabalho mais incontestável, as mãos sujas e calejadas. A folha fotocopiada que para ele tem valor de documento chamou minha atenção e me fez pensar que o documento é tão valioso que ele tem que sair com a cópia para evitar transtornos com uma possível perda. A partir desse relato, pude perceber duas questões que parecem ter bastante relevância para ele, o trabalho e a comprovação do que faz.

Para Schutz (1979), as relevâncias surgem a partir de atos de atenção à vida, isto é, quando o indivíduo se volta para suas experiências, para a sua corrente de consciência. O ato de atenção à vida permite ao indivíduo sair do fluxo contínuo da “duração pura”, onde as experiências são indiferenciadas, para o mundo temporal e espacial no qual as experiências se diferenciam a partir da reflexão e da reprodução, onde as experiências alcançam o status de significativas. Quando o indivíduo sai do fluxo da “duração pura”, ele apreende suas experiências colocando-as em relação e tornando-as objetos de atenção. Dessa maneira, somente uma experiência vista em retrospectiva, uma experiência passada, pode ganhar a alcunha de significativa, pois ela pode ser recapitulada, reconstruída para si mesmo e para os outros na verbalização.

Schutz argumenta que as relevâncias podem ser subdivididas em dois sistemas, o das relevâncias intrínsecas e o das relevâncias impostas. As relevâncias intrínsecas resultam dos interesses e atos espontâneos do indivíduo; as relevâncias impostas não estão ligadas aos interesses do indivíduo, elas não se originam de atos de sua vontade. As relevâncias precisam ser olhadas em relação aos pressupostos. Primeiro, porque são os pressupostos que podem ser problematizados e por isso transformados a partir do interesse e vontade do indivíduo. Segundo, porque as relevâncias impostas e parte das relevâncias individuais já estão hierarquizadas na concepção natural de mundo, elas também fazem parte dos pressupostos.

Assim, cabe ao pesquisador – ou talvez, resta ao pesquisador – analisar as relevâncias buscando entender como elas estão hierarquizadas na situação social da qual o indivíduo participa. No caso desse trabalho, a tarefa da pesquisadora é olhar o que se configura como

relevante para cada interlocutor e entender como os interesses e atos dos interlocutores rompem ou confirmam pressupostos a partir das relevâncias. Ao considerarmos as duas situações descritas nas quais eu me relacionei com Seu Benjamin, podemos perceber que as questões relevantes para ele – a questão do trabalho, da comprovação do que faz e de quem é, tanto a partir de recursos dialógicos quanto a partir do recurso aos documentos – também são relevantes para o contexto social no qual ele vive, são pressupostos para seus contemporâneos.

É necessário para essa interpretação um duplo exercício, o de ouvir duas vozes, o de perceber a relação de duas esferas (a social e a individual) com os pressupostos. O louco, como um pressuposto, é alguém que não faz parte do setor produtivo da sociedade, é alguém que não trabalha. Seu Benjamin para a sociedade é um louco, ele não trabalha. Mesmo quando afirma benzer ou afirma curar, ele não é visto como alguém que trabalha. Por outro lado, Seu Benjamin se concebe como um trabalhador, um multiprofissional, e por isso não é um louco. A comprovação profissional é um pressuposto, tanto para a sociedade quanto para Seu Benjamin, por isso ele recorre ao documento e ao conhecimento das áreas nas quais ele afirma atuar. Entretanto, o documento apresentado por Seu Benjamin não é um documento válido para a sociedade, o que para esta reafirma mais uma vez sua loucura. Porém, Seu Benjamin, convicto da validade de seu documento, insiste em mostrá-lo, assegurando para si sua condição de profissional.

A ação de Seu Benjamin possui dois significados: para si ele rompe o pressuposto de que é louco; para a sociedade ele corrobora o pressuposto de que é louco. Tudo isso a partir da corroboração da relevância do trabalho e de sua comprovação. Contudo, Seu Benjamin, quando é tratado pelos ouro-pretanos através do título de Doutor e quando é saudado através de continências militares, vê afirmada sua qualidade de multiprofissional, embora os ouro-pretanos, ao lhe tratarem dessa maneira, buscam afirmar a sua qualidade de louco. A grande questão não é sobre qual lado está certo e sim em aceitar ou não os pressupostos, pois, se aceitamos o pressuposto de que Seu Benjamin é louco e não trabalha, não podemos levar adiante um olhar sobre o que é relevante para ele, ficando então apenas no nível da integração e diferenciação simultânea.

A insistência em se afirmar como multiprofissional traz à tona um aspecto caro para as análises sobre a loucura, sobretudo para a minha trajetória de pesquisa, o aspecto da repetição. Se outrora eu enxerguei nas repetições um problema de comunicação, atualmente (em alguma medida em complementaridade) eu as enxergo através do prisma das experiências significativas, das relevâncias. A repetição é um dos indicativos de loucura tanto para o senso

comum quanto para os pensadores do assunto, é um dos fundamentos das elaborações sobre as *manias*, mas é também a chave para iniciar a aproximação com os interlocutores. Filtrando os temas das repetições é possível avançar na interação, obtendo reflexões dos interlocutores sobre suas experiências, reflexões que eles já fazem para si mesmos. Dessas reflexões podemos chegar a outras questões relevantes que não aparecem nas falas e comentários mais corriqueiros, podemos nos aprofundar nos assuntos e chegar a temas mais abrangentes.

Uma coisa é ouvir de Seu Benjamin a afirmação de que é médico, farmacêutico, engenheiro, militar e benzedor, outra coisa é ouvir informações que para ele corroboram o status que afirma possuir. Percebendo a relevância desse status multiprofissional, foi possível entender como ele alia tantas funções e como essas funções pertencem a uma hierarquia de funções importantes dentro da sociedade a qual ele pertence. As funções relacionadas à cura, à defesa, à manutenção da ordem e à construções são tidas por nossa sociedade como as mais importantes. Além disso, Seu Benjamin agrega valor espiritual apontando quais ferramentas espirituais ele utiliza: as “imagens” – denominação utilizada por ele para se referir a quatro santas. Uma das imagens está diretamente ligada à questões da saúde envolvendo a cabeça e transtornos psiquiátricos e outra está ligada à proteção dos raizeiros, uma das suas múltiplas funções.

O grande atrativo e também desafio de colocar o foco nas experiências está na impossibilidade de indicar de antemão temas específicos que serão abordados, pois somente através das relevâncias apreendidas das experiências significativas é que se pode começar a construir um caminho de análise. É nítida a diferença entre uma pesquisa que se destina, por exemplo, a estudar relações de parentesco e outra que se destina a estudar as experiências, seja lá do tipo de indivíduo que for. Além do mais, tratando-se de loucos, poderíamos apontar dois âmbitos dos quais eles não podem ser retirados, eles não podem ser concebidos como fora da natureza e conseqüentemente da experiência.

Dewey ao se debruçar sobre o método empírico, sobretudo no que se refere a relação entre experiência e natureza, afirma que

[...]a experiência é *da* tanto quanto *em a* natureza. Não é a experiência que é experienciada, e sim a natureza – pedras, plantas, animais, doenças, saúde, temperatura, eletricidade, e assim por diante. Coisas interagindo de determinada maneira *são* a experiência; elas são aquilo que é experienciado. Ligadas de determinadas outras maneiras com outro objeto natural – o organismo humano –, elas são, ademais, *como* as coisas são experienciadas. Portanto, a experiência avança para dentro da natureza; tem profundidade. (1980, 5)

Quando eu propus estudar as experiências dos interlocutores, as suas elaborações sobre o vivido, eu não tinha em mente quais aspectos do vivido seriam ressaltados, para onde essas experiências me levariam, para quais temas mais abrangentes elas apontariam; eu nem imaginava que teria que pensar a respeito de “trabalho” e “documentos”. O meu interesse em avançar na comunicação, em não só repetir repetições, ou seja, em não só atualizar uma *mise en cene* cotidiana já atualizada por todos nas interações pelas ruas, me permitiu através das relevâncias chegar a temas importantes para os interlocutores e importantes para as discussões sobre loucura. Esses temas são: a importância da rua para a vida dos interlocutores, trabalho, documentos, relações com o Estado, benefícios sociais, curatela, expectativas para a vida e laços de contratualidade.

Visões de mundo e pontos de vista

O indivíduo que se volta para suas experiências, que as transforma em objetos de atenção ressaltando o que é relevante, é um indivíduo consciente dos significados que as suas ações e interesses têm para si; é ainda um indivíduo que negocia com os outros para que os seus interesses e ações possam ser apreendidos a partir dos significados dados por ele. Podemos dizer que esse indivíduo possui um ponto de vista sobre as situações que vive, e logo, que ele possui uma visão de mundo, lembrando que essa visão de mundo se dá a partir de retratos situacionais onde ele lida com pressupostos e trava uma batalha com a concepção natural de mundo que ele herda ao ser socializado em determinado contexto.

Relembrando o trocadilho que diz que “o ponto de vista é a vista de um ponto”, é necessário assinalar de qual ponto as considerações estão sendo proclamadas, tendo em vista que os indivíduos nas relações sociais são definidos e se definem a partir de uma rede de tipificações, “*tipificações de seus padrões de linhas de ação, de seus motivos e objetivos, ou dos produtos sócio-culturais que se originaram de suas ações*”(SCHUTZ: 1979, 118). Como já disse, o louco foi tipificado e institucionalizado com o nascimento do asilo no final do século XVIII, e embora seja difícil definir e provar o que é loucura, existem comportamentos e formas de expressão que levam um indivíduo a tipificar outro como louco.

Entretanto, existe uma distância entre a tipificação social – que requer a atribuição de um lugar social que garanta uma ordem para coisas e pessoas no mundo – e a autotipificação. A primeira se dá a partir de tipos que vem sendo formados historicamente por predecessores que possuíam ações e objetivos semelhantes e que se transformaram em categorias nas quais pessoas contemporâneas podem ser enquadradas. A tipificação social parte de um esquema de relevâncias para o grupo e ela é imposta. A autotipificação, se dá a partir do momento em que

determinado indivíduo tipifica a sua própria situação no mundo, obviamente escolhendo categorias que já estão solidificadas em seu meio social. Contudo, o indivíduo pode escolher uma categoria diferente daquela que a sociedade lhe imputa.

Assim, ao considerar o ponto de vista de um indivíduo tipificado socialmente como louco, me surpreendi com os matizes presentes na forma como cada interlocutor se vê em relação a essa tipificação e também como essa tipificação é maleável considerando cada pessoa que a utiliza com o intuito de achar um lugar classificatório para os loucos dentro da ordenação social. Entre as duas possibilidades antagônicas de aceitar a tipificação ou rechaçá-la, os matizes se configuram na medida em que os interlocutores oscilam entre os pólos.

Seu Benjamin se vê como um trabalhador, um multiprofissional, e as ações que afirmam sua condição de trabalhador para si são as mesmas que afirmam sua condição de louco para os ouro-pretanos. Ele sabe que as pessoas o consideram louco, mas rechaça essa consideração se autotipificando como um profissional.

No dia 11 de Janeiro de 2012, eu tive que buscar meu notebook na assistência localizada no Bairro Bauxita. Ao descer de ônibus da Bauxita para a Barra, por volta de 15 horas da tarde, tive a sorte de Seu Benjamin entrar no ônibus que eu estava. O ônibus estava lotado, com muito custo e empurrões, eu consegui caminhar para a parte da frente próximo aos primeiros bancos que são prioritários para idosos e gestantes. Seu Benjamin embarcou no ponto da Escola Técnica, e antes dele entrar pela porta da frente, uma moça já havia se levantado para que ele pudesse se sentar.

Ao lado do lugar que a moça havia liberado estava sentada Dona Gracinda, uma senhora de uma família tradicional de Ouro Preto. Depois que Seu Benjamin subiu os primeiros degraus do ônibus, ela gritou com uma voz aguda e arrastada *“É Benjamin, tá carregado hoje”*. Ele carregava seu guarda-chuva preto, sua maleta e mais algumas coisas. Ele se acomodou ao lado de Dona Gracinda, e da conversa entre os dois, eu pude ouvir mais a voz dela porque era aguda e alta do que a dele porque era grave e baixa, mas pude ouvir que ele tinha ido buscar alguns remédios. Pude ouvir Dona Gracinda perguntar se a casa dele havia caído com as chuvas e os deslizamentos do início do mês, obtendo a resposta que não, que a casa dele estava boa e bem de pé. Outra parte da conversa que consegui ouvir foi a pergunta e a consideração dela a respeito se ele ainda entrava nos terrenos dos outros para tirar lenha, que ele já estava velho e era feio fazer isso. Seu Benjamin respondeu com autoridade e sorriso *“eu sou Coronel, eu tenho licença para poder tirar a lenha dos terrenos”*. Dona Gracinda repreendeu-o com deboche *“Coronel coisa nenhuma, você tem é problema, depois eles chamam a polícia para você e você vem correndo atrás de mim gritando “Gracinda me ajuda””*. Seu Benjamin sorriu e disse com firmeza *“Sou Coronel, sou Coronel”*.

Cíntia é a interlocutora que mais oscila quanto a aceitar ou rechaçar a tipificação de louca, justamente por ser a única interlocutora que participa frequentemente dos tratamentos do CAPS ao mesmo tempo em que perambula pelas ruas e é reconhecida por suas ações.

Na tarde de 4 de Abril de 2011, me dirigi ao degrau mais alto da escadaria da Defensoria Pública, mesmo degrau em que Cíntia estava sentada. Ela estava séria, olhando fixamente para a frente. Educadamente cumprimentei-a perguntando se ela estava bem. Ela foi direta na resposta dizendo que ela não estava bem, mas sequer olhou para mim ao me responder. Eu me aproximei um pouco mais e perguntei por que ela não estava bem, o que estava acontecendo. Cíntia se aproximou até encostar-se a mim e disse que não estava bem porque não tinha mais lugar para ir, a não ser aquele no qual nós nos

encontrávamos, disse que o médico havia aumentado seus remédios e que ela estava ficando cada vez mais cansada e sonolenta. Ela disse que estava muito triste porque sua irmã dava-lhe os remédios. Estava triste também porque não tinha nada para fazer, porque ninguém telefonava para ela, ninguém procurava por ela, e ela já não visitava mais ninguém. Perguntei a ela se realmente não havia nada de diferente que ela pudesse fazer, ela disse que não havia nada, não tinha mais a escola para poder ir e que se ela ficasse em casa ela ficaria dormindo. Cíntia disse que dormia das 18 horas até às 9 horas da manhã e que ao amanhecer ela ficava louca para sair de casa e ir para a rua. Na rua, ela afirmou que gostava de observar as pessoas que passavam, gostava de passar o tempo. Cíntia falou sobre sua depressão, para a qual ela toma remédios. Eu perguntei o que era depressão no caso dela e ela disse que era o fato dela não saber conviver com os outros. Perguntei quando ela começou a tomar remédios para a depressão e ela disse que aos 12 anos. Ela explicou que, no princípio, era somente para se concentrar nas aulas, mas depois ela começou a ter alucinações e passou a ter medo de sair para a rua. Quando ela saía para rua, ela via à sua frente um homem com uma faca tentando lhe matar, por isso os remédios foram mantidos e aumentados. Perguntei a Cíntia se depois de começar a tomar os remédios, ela havia melhorado. Cíntia respondeu com espanto e me deixou surpresa *“melhorar de quê?”* Eu disse *“Da depressão, uai! Você não falou que tem depressão?!”* Ela olhou para baixo mirando seus pés e ficou em silêncio. Também fiquei em silêncio e não obtive resposta alguma.

Desci para a Rua São José de novo e desta vez me dirigi até a Cíntia que ainda estava sentada na escadaria da Defensoria Pública, debaixo de um sol escaldante. Eu me aproximei dizendo *“você não cansa de ficar debaixo deste sol quente, não?”*. Ela me respondeu *“estou vendo as pessoas para ver se acontece alguma coisa nova”*. Cíntia disse uma coisa interessante *“eu fico tanto na rua que minha irmã disse que eles vão até fazer boneco meu para o Carnaval”*. Eu sorri e disse *“boneco do Zé Pereira?”*, ela respondeu que sim, que eles faziam bonecos das pessoas conhecidas da cidade.

Eu disse a Cíntia que havia escrito sobre Angu, Ninica, Waldir do Radinho e Dona Socorro durante o meu Mestrado. Ela perguntou o que eu havia feito com o que eu escrevi, eu disse que eu havia concluído meu Mestrado e que o trabalho escrito estava na biblioteca da Universidade de Brasília. Perguntei a Cíntia, *“você acha que você vai ficar conhecida igual a essas pessoas?”*. Ela respondeu *“acho que sim, porque eu já sou bem conhecida na cidade”*. Perguntei se ela iria gostar dessa condição, e ela disse que sim, que poderia ficar famosa e até aparecer na televisão.

Cíntia oscila entre a autodenominação de artista, poeta e inconfidente e a autodenominação de quem não tem nada para fazer e fica na rua olhando as pessoas passarem. A depressão é apontada como a causa dessa situação de não ter nada para fazer, da interrupção dos estudos e das suas expectativas, como motivo para que ela passe grande parte do dia na rua. Ela contesta, em alguns momentos, essa condição de incapaz, de ter de tomar remédios; em outros momentos, ela se conforma, acreditando que os remédios a deixaram sem memória, sem capacidade de concentração e com muito cansaço nas pernas. Independente da forma como ela discorre sobre as implicações da depressão, Cíntia tem consciência de que sua presença pelas ruas diariamente faz com que ela seja vista como pertencente a uma categoria específica de pessoas, aquela que ganha bonecos do Bloco Zé Pereira. Além do mais, Cíntia sabe que perambula pelas ruas devido às implicações da depressão que a tornou uma pessoa *“sem nada para fazer”*, pois caso contrário, ela teria uma vida produtiva e não teria que ir para a rua para passar o tempo.

Ao se tratar os loucos como tipos sociais, é comum colocá-los no lugar de bodes expiatórios ou de denunciadores da ordem social permitidos pela própria sociedade. Ao fazer isso, a voz do louco, o ponto de vista expressado não é o da pessoa sobre seu lugar, sua vida, suas experiências, seus problemas, é somente sobre a sociedade; sempre um ponto de vista crítico sobre a organização social. Se esse ponto de vista for esmiuçado, o que se percebe é um silenciamento mais sutil, pois esse ponto de vista atribuído ao louco não é dele, e sim da própria sociedade, é o que a própria sociedade pensa que um determinado tipo social deveria pensar sobre ela. Não quero dizer que a crítica social não faça parte das elaborações dos interlocutores, eu quero somente chamar atenção para o fato de que quando essa crítica é efetuada, ela se dá a partir de problemas e situações vividas pelos indivíduos, olhadas a partir das suas questões relevantes.

Um bom exemplo é a forma como Cíntia elabora sobre o preconceito em relação às aparências, expondo juntamente quais os padrões de aparência que se esperam de uma mulher, principalmente, que se esperam dos cuidados que a mulher deve ter com seus cabelos. Uma constante nas falas de Cíntia, e por isso, uma questão relevante, é a preocupação com seus cabelos. Cíntia conta que já teve cabelo longo e que ela mesma o cortou em um momento de instabilidade emocional. Depois desse episódio, ela luta e espera ansiosamente para que o cabelo cresça. Contudo, pelo fato dela andar muito pelas ruas, seus cabelos se queimam por causa do sol e enfraquecidos demoram mais a crescer. Assim, o cabelo curto e queimado de sol não é um cabelo bonito para ela, e também não é um cabelo bonito para a sociedade, sendo por isso um cabelo que atrapalha suas relações interpessoais.

Em uma ocasião em que Cíntia vendia sabão caseiro pelas ruas, ela resolveu colocar um cartaz na porta do Banco Real como estratégia para a venda. Eu perguntei se ela havia vendido muitos sabões e quantas pessoas haviam procurado depois que ela deixou o cartaz na porta do banco. Ela respondeu *“Ninguém me procurou porque eu tenho o cabelo muito feio, as pessoas não querem chegar perto de mim e nem conversar comigo”*. Em outra ocasião, quando ela lembrava dos colegas da época em que estudava, ela afirmou que as moças que haviam estudado com ela não a cumprimentavam porque ela tinha o cabelo curto e queimado de sol. Eu perguntei por que ela achava esse motivo suficiente para as moças não falarem com ela. Cíntia respondeu *“vai ver que elas tem vergonha de serem vistas conversando com uma pessoa de cabelo curto e feio.”*

A preocupação com o cabelo, referente a um elemento importante para as relações interpessoais, faz com que Cíntia expresse constantemente a vontade e a necessidade de frequentar um salão de beleza para hidratar o cabelo e relaxá-lo para vê-lo crescer até a altura

dos ombros, um tamanho de cabelo visto por ela como bonito e aceitável. Cíntia se exalta quando pensa na possibilidade de sua irmã cortar-lhe o cabelo enquanto dorme ou enquanto o relaxa passando a Guanidina.

Em uma tarde, depois do almoço, eu me dirigi até a escadaria da Defensoria Pública para fazer uma hora. Cíntia estava por lá e disse que não queria conversar. Eu disse que estava tudo bem, que eu ficaria tranquila lendo o jornal local que eu havia ganhado. Uma manchete sobre a eterna briga entre moradores e as repúblicas chamou minha atenção e quando eu estava entrando na linha de raciocínio da notícia, Cíntia falou *“tô com muita raiva da minha irmã porque ela cortou meu cabelo”*. Eu desviei meu olhar do jornal para Cíntia que continuou a falar *“eu estava deixando meu cabelo crescer para cortar as pontas somente quando ele chegasse pelo ombro e minha irmã cortou meu cabelo sem minha permissão”*. Eu disse *“Cíntia, como sua irmã pode ter cortado seu cabelo sem você ver?”*. Ela disse *“minha irmã relaxou meu cabelo e deve ter cortado enquanto fazia o relaxamento e como eu estava de costas eu não vi”*. Cíntia pediu para que eu pegasse em seu cabelo para ver como ele estava mais ralo. Eu peguei em seu cabelo e disse que ele estava mais baixo por causa do relaxamento, mas que as pontas pareciam que haviam sido cortadas. Perguntei se ela não tinha cortado só as pontas, o que daria diferença no cabelo com o relaxamento. Ela disse que não e pontuou que achava que a sua irmã cortava-lhe o cabelo enquanto ela dormia. Eu somente coloquei um pouco de dúvida nessa afirmação dizendo *“se sua irmã cortasse seu cabelo enquanto você dorme, será que você não acordaria com ela mexendo em sua cabeça?”*. Cíntia comentou que talvez não por causa dos remédios que ela toma e que fazem com que ela fique apagada.

O fato de Cíntia achar que sua irmã corta-lhe o cabelo enquanto dorme intensifica a sua sensação de impotência e incapacidade perante as violências e maus tratos que ela sofre cotidianamente, ter o cabelo cortado sem permitir é uma agressão não só física mas simbólica, já que a manutenção do cabelo curto é a manutenção das dificuldades nas relações interpessoais. Já não basta que sua irmã lhe dê remédios, que os remédios lhe deixem cansada e com dificuldades de concentração, dificuldades e cansaço que a impulsionam a ir para rua para não ficar em casa dormindo, ainda tem que lhe cortar o cabelo e impedir que na rua as pessoas se aproximem com menos preconceito.

O cabelo é um distintivo social utilizado por Cíntia, vide a forma como ela separa os estudantes da Universidade Federal de Ouro Preto, oriundos de outras localidades, dos moradores da cidade. Os estudantes são facilmente identificados porque são jovens e possuem cabelos lisos. Para ela, os ouro-pretanos que possuem cabelos lisos não ficam pelas ruas, ficam em casa ou viajando, e por isso, é possível inferir que os jovens de cabelos lisos que ficam pelas ruas são estudantes. Não me aprofundi sobre esse comentário, mas é possível supor um pensamento de classe que subjaz tal forma de pensar, tendo em vista que Ouro Preto foi uma cidade mineradora e escravagista, e que os ouro-pretanos de cabelos lisos, que podem ficar quietos em casa ou só viajando, são descendentes dos portugueses ou paulistas ou das famílias endinheiradas. Já os ouro-pretanos que ficam pelas ruas não têm cabelos lisos, muitos são negros e descendentes dos escravos. Quem nunca ouviu alguém chamar cabelo liso de cabelo bom e cabelo crespo de cabelo ruim?

Os pontos de vista são apreendidos pelo pesquisador através dessas miudezas que a princípio soam bobas, mas que na verdade são as relevâncias para os interlocutores. Se não as considerarmos, não estaremos levando-os a sério, pois levá-los a sério é considerar o que eles consideram sério. Clifford Geertz (2007, 89) refletindo sobre como o antropólogo alcança a maneira de pensar, sentir e perceber o mundo de seus interlocutores, propõe que tal feito não se dá por uma empatia extraordinária na qual o antropólogo se vê como nativo. Na verdade, para o autor o pesquisador *“não percebe – não é capaz de perceber – aquilo que seus informantes percebem. O que ele percebe e mesmo assim com muito insegurança, é o “com que” ou “por meio de que”, ou “através de que” (ou seja la qual for a expressão) os outros percebem”*.

Seja qual for a forma como o pesquisador percebe, o que ele realiza na verdade é um movimento intelectual em que as particularidades locais são analisadas dentro de estruturas maiores, com intuito de “explicar” uma utilizando da outra. A dificuldade consiste em ponderar a contribuição de cada lado, não deixando que a pesquisa seja um amontoado de miudezas sem ligações ou mesmo um amontoado de ideias que ignoram completamente os pontos de onde se partiu. Como o mesmo autor ponderou em outro trabalho, o pesquisador interpreta interpretações. Desta maneira, não estão em jogo somente particularidades e estruturas, mas pontos de vista; ou como Viveiros de Castro (2002) apontou, está em jogo uma vantagem de um ponto de vista sobre outro, uma vantagem do ponto de vista do antropólogo sobre o ponto de vista do nativo.

Essa vantagem é clara nos poucos trabalhos antropológicos sobre loucura, embora eles avancem mostrando a fabricação social do louco – o aspecto moral que leva a rotulação de alguém como louco –, na análise, eles acabam por silenciar os loucos. Os trabalhos que tratam os loucos como tipos sociais que têm institucionalizada a função da crítica social e o papel de bode expiatório, acabam por ver nos loucos somente um retrato torto das convenções sociais, eles não vêem os loucos como pessoas que possuem interpretações das situações que vivem, eles sequer postulam que os loucos possam ter pontos de vista e questões que julgam relevantes.

Para Viveiros Castro, (2002) faz parte do jogo costumeiro da Antropologia a vantagem do ponto de vista do antropólogo sobre o ponto de vista nativo, a vantagem de quem conhece sobre aquilo que é conhecido, fazendo com que o nativo seja visto como um outro sujeito e não como um *sujeito outro*. Nos trabalhos que tratam o louco como tipo social, eles se dão por satisfeitos em conseguir ver o louco como um outro, um outro subjugado ao pensamento social do grupo em questão, mas um outro que passa a ter um lugar na ordenação social, passa

a ter sua existência aceita e carimbada. Como pontua Lévinas (1997), esse outro não é considerado como uma alteridade radical, e sim a partir da mesmidade do outro. Por isso que o louco é silenciado, a ele não permitido ser de fato um outro radical, por isso que sua fala é a fala que a sociedade colocou em sua boca através da institucionalização de um tipo.

Quando Margarita Xanthakou (1989) afirma que na performance dos *idiots* se vê a tradução dos problemas inconscientes vividos por toda a comunidade⁴⁵, ela se dá por satisfeita em afirmar que por isso os *idiots* não mantêm relações interpessoais, que suas relações são com a coletividade não tendo diferenciação de pessoa para pessoa. Ela retira dos *idiots* a capacidade de organizar o mundo a partir do vivido, ela tenta retirá-los da experiência, não dando a eles a possibilidade de serem outras coisas, de se verem como outros tipos, com outras funções e interesses. Essa visão de que os loucos se relacionam com a coletividade e não com pessoas específicas, também fundamenta o pensamento de Wilce (2000) sobre os loucos em Bangladesh. Para ele, as palavras dos loucos não podem ser vistas como um monólogo sem sentido, mas sim como um diálogo entre eles e a coletividade, um diálogo crítico, dito em lugares públicos, que tem por função apontar as falhas culturais; são falas que em outros momentos e lugares são ditas por pessoas normais também numa relação com a coletividade.

O avanço em elucidar a fabricação social do louco gerou um problema ao confundir a fabricação das identidades através das relações com as relações possíveis das identidades fabricadas. Não é porque o louco é fabricado socialmente que ele só pode se relacionar com o coletivo, que ele não mantém relações interpessoais. Elucidar a fabricação social do louco deveria proporcionar vias de ouvi-lo e de entendê-lo, tentando perceber onde opera a separação, o que há em suas elaborações que é dissonante em relação aos pressupostos sociais e ao sistema de relevâncias, e aí sim fazer uma crítica à maneira como a sociedade seleciona pessoas para serem violentadas, excluídas e silenciadas. Mas o que ocorre é o engessamento de uma pessoa dentro de um tipo que já tem todas as características e discursos pré-estabelecidos.

A permissividade que se vê em relação aos loucos que perambulam pelas cidades, vilas, aldeias é mais um problema do que uma explicação. Quando eu comecei a observar os interlocutores dessa pesquisa, eu me perguntei se o lugar que eles ocupavam, se as ações que eles executavam eram concedidas ou se eram subversivas. Por mais que exista o acolhimento de certos loucos, que eles se transformem em pessoas conhecidas e passem a representar um

⁴⁵ “*Dans toute ces conduites en apparence aberrantes, les malades ne font donc que transcrire un etat du groupe, et rendre manifeste telle ou telle de ses constantes*”. (XANTAKHOU: 1989, 287)

determinado contexto social chegando a serem vistos como uma das singularidades desse contexto, existem demandas e interesses pessoais que os levam a agir das determinadas maneiras que os tornam conhecidos. Tal forma de agir é, no início, desaprovada, apontada como esquisita, marginal ou qualquer outro adjetivo que indique desaprovação. No entanto, eles persistem porque essas ações têm significados relevantes para eles.

Olhar a questão somente pela sedutora ideia de permissividade social é um perigo porque ela acentua a colocação do louco em um tipo e não permite que ele possa se ver de outra maneira, a partir de outros tipos escolhidos por ele. Além do mais, ela leva a conceber o louco somente com um tipo que se relaciona com a coletividade que permite suas ações, que concede sua existência, e não como uma pessoa que se relaciona com outras pessoas; relações que se diferenciam a cada situação, relações que são engendradas com interesses e demandas diferenciadas. Essa permissividade obscurece inclusive o processo de rotulação de alguém como louco e as implicações que esse rótulo tem para a vida das pessoas. Por exemplo, os loucos são vistos como pessoas sem memória, e curiosamente para os trabalhos que o tratam como tipos permitidos (FERRAZ, 2000; OLIVEIRA 2003), são considerados como elementos para estruturar a memória social de um lugar. É no mínimo esquisito construir a memória de um lugar através de pessoas que são consideradas sem memórias.

Para tentar reduzir os efeitos da vantagem do discurso do pesquisador sobre o discurso dos loucos, e também não aceitar somente o discurso dos considerados normais sobre o discurso dos rotulados como loucos, é necessário exercer o que Pina Cabral (2003) denominou de *caridade interpretativa*. Para o autor, devemos estar conscientes de que não podemos saber precisamente o que de fato aqueles que nos ouvem compreendem daquilo que falamos e vice-versa. Deste modo, devemos nos dispor a considerar que o que eles falam é passível de sentido assim como nós desejamos que eles considerem passível de sentidos o que falamos.

Assim, realizando esse exercício de ver como passível de sentido o que outro fala, de buscar apreender o que é colocado como relevante, de identificar quais experiências são analisadas como objetos de atenção e de perceber que cada indivíduo tem uma interpretação para aquilo que ele vive, pode-se dizer que é possível alcançar a visão de mundo dos interlocutores, desde que visão de mundo seja considerada como um retrato das situações que eles vivem, situações que mostram como eles expressam demandas e questões e como eles lutam ou conformam-se com as demandas, questões e pressupostos do meio social no qual estão inseridos. Os capítulos posteriores são sobre as relevâncias que os interlocutores

demonstraram, relevâncias que conduziram a temas mais abrangentes que são importantes para eles e também para uma reflexão antropológica sobre loucura.

Interstícios etnográficos II

Ponto de ônibus

O dia 1º de Dezembro de 2010 amanheceu chuvoso, uma chuva insistente que não dava trégua. Além de observar as pessoas, a minha caminhada tinha como objetivo achar um imóvel para alugar, e foi o segundo objetivo que me fez caminhar até a Barra. A casa anunciada pela imobiliária não me agradou, ela possuía poucas janelas, e após a visita ao imóvel, eu segui pela ponte da Barra até a região onde Raimundo costumava ficar. Essa região é conhecida como Praça da Barra, uma calçada ampla e arborizada à margem do rio, um espaço composto por alguns bancos de cimento além da mureta de proteção do rio que é utilizada como banco. Não demorei muito a encontrá-lo, ele estava sentado no banco do ponto de ônibus, vestindo uma bermuda azul florida estilo surfista e uma blusa verde com o slogan “Saúde em dia”. Em uma mão trazia uma pera e na outra um saquinho de fumo. Perto de Raimundo havia duas senhoras, uma em pé ao seu lado e outra atrás dele, ambas buscando se protegerem da chuva.

Eu me sentei na extremidade do banco que não estava molhada e fiquei a observar as pessoas. Raimundo se levantou, deixou a pera no banco e se dirigiu até o Rei Momo (na época, o único morador em situação de rua, reconhecido com tal, da cidade) que estava em um banco a aproximadamente cinco metros do ponto de ônibus, próximo ao telefone público. Outras pessoas chegaram ao ponto de ônibus. Raimundo tomou um gole da cachaça que Rei Momo trazia em uma garrafinha pet, trocou com ele algumas palavras e depois voltou ao banco do ponto de ônibus. Ao se sentar, ele comentou com a sua voz baixa e infantil “*a chuva, né*”. As pessoas olharam para ele e eu comentei “*é, tá chovendo muito, você não vai para casa?*” Ele disse balançando a cabeça “*Vou sim, vou sim*”.

Eu disse, apontando para a pera que ele deixara no banco, “*olha a sua fruta, aí*”. Nesse momento, um rapaz sorriu debochadamente de Raimundo e talvez da nossa conversa. Eu percebi o deboche no sorriso do rapaz porque ele dissimulava tapando a boca com a mão. Raimundo, de tempo em tempo, cuspiu uma gosma marrom concentrada, e eu inferi que o cuspe era daquela forma por que ele mascava fumo. Pude ver um chumaço de fumo atrás de sua orelha direita e depois de alguns minutos confirmei que ele colocava fumo na boca. Toda vez que um ônibus parava, Raimundo se levantava com dificuldades, se dirigia até a porta como se fosse embarcar e o motorista fechava a porta rapidamente.

Em uma de suas tentativas, uma passageira que descia do ônibus se dirigiu a Raimundo e falou, em tom alto e de brincadeira para que todos ali ouvissem, “*Você não pode*

entrar no ônibus não, você não tem dinheiro. O motorista só deixa entrar no ônibus quem tem dinheiro para pagar a passagem. Você tem dinheiro?”. Raimundo respondeu *“Eu tenho carteira, eu tenho carteira”* referindo-se ao benefício de gratuidade no transporte público. A passageira riu e comentou alto com uma colega que estava à sua espera *“Viu, ele disse que tem carteira”*.

Raimundo voltou para debaixo da cobertura do ponto e um homem que estava com o uniforme da secretaria de saúde do município mexeu com ele chamando-o de Bichão. Raimundo lhe pediu R\$ 0,50. O homem disse que não tinha e, brincando, falou que se Raimundo obtivesse R\$1,00, era para ele lhe emprestar R\$ 0,50. Raimundo pediu R\$ 0,50 a outro senhor e nada obteve. Mais um ônibus parou para passageiros descerem e mais uma vez Raimundo se dirigiu à beirada da calçada com a intenção de entrar no ônibus. Quando Raimundo se levantou, um rapaz disse sorrindo que ele havia *“cagado para trás”* porque a sua bermuda estava molhada e suja de barro.

Dessa vez, Raimundo chegou a segurar na porta e o motorista arrancou o ônibus desequilibrando-o e quase o levando ao chão. Raimundo chateado esbravejou que tinha carteira e ao voltar para debaixo da cobertura do ponto disse, olhando para um senhor, alguma coisa assim: *“eu vou arranjar um carro e os motoristas vão ter que respeitar. Eu vou arranjar R\$1,00 e aí quero ver só, que é muita falta de respeito”*. O senhor respondeu somente *“É!”*. Nesse ir e vir até próximo aos ônibus, Raimundo passou boa parte do tempo levantando-se com dificuldades, voltando, sentando, cuspidando, coçando seus olhos miúdos. Como acontece em todos os pontos de ônibus, ele enchia e se esvaziava sendo que as pessoas que permaneciam eram Raimundo, eu e o rapaz que chegara ao ponto um pouco depois de mim.

Em um momento que estávamos apenas os três remanescentes, Raimundo virou-se para mim e perguntou se eu tinha R\$0,50. Eu disse que não tinha e perguntei o que ele faria com R\$ 0,50. Ele disse que iria comprar café e um pedaço de bolo no Bar do Paulo. Perguntei com ironia *“R\$0,50 dá para comprar isso tudo?”*. Raimundo astuto respondeu *“Não, precisa de R\$1,00, né!”*. Eu comentei *“Achei que você queria R\$ 0,50 para pegar o ônibus”*. Ele disse *“Eu tenho carteira”*. Fizemos silêncio por uns segundos, silêncio que foi quebrado quando ele perguntou de forma conclusiva *“Você tem R\$0,50?”*. Eu disse que não tinha.

Esperei uns segundo e lhe disse *“Posso te fazer uma pergunta?”*. Ele disse *“Eu tenho carteira”*, mas eu entendi, talvez pelo contexto, *“Sem gracinhas”*. Eu disse que faria uma pergunta sem gracinhas. Ele, percebendo que eu não tinha entendido, repetiu frisando as palavras *“Eu tenho carteira”*. Entendendo dessa vez que ele tinha carteira, eu perguntei onde estava a carteira dele. Ele disse, com irritação, que a carteira estava guardada com um irmão.

Casas, quintais e patrimônio

Por volta das 16 horas do dia 3 de fevereiro de 2012, dando por encerrada as observações do dia, eu resolvi comprar um sorvete na Rua São José para relaxar. Eu avistei Angu enquanto eu procurava um lugar para me sentar e observar a paisagem. Ele estava distribuindo panfletos do show do *Natirroots* organizado pelo bloco de Carnaval Chapados. Angu interpelava as pessoas nas ruas quase obrigando-as a aceitar o panfleto. Depois de entrar em algumas lojas e sem mais panfletos, ele se dirigiu até o Largo da Alegria.

No Largo da Alegria, Angu olhava a vitrine de uma loja de roupas e acessórios recentemente aberta. Ele se esforçava para ver o que continha encostando o rosto no vidro. Aproximei-me de Angu quando ele estava parado na porta do Itaú chamando o vigia de “*queima-rosca*”. Entretanto, meu celular tocou escandalosamente interrompendo meus cumprimentos. Ao perceber que a chamada provinha de um número que eu não conhecia do Estado de São Paulo, eu desliguei. Angu, depois de ouvir meu celular tocar, disse que meu celular não prestava, estava estragado. Eu disse que não estava estragado, eu apenas havia desligado por desconhecer o número que estava me ligando. Angu insistiu cantarolando “*tá quebrado, tá sem bateria, não é da Oi*”. A referência à empresa de telefonia soou como implicância de criança e, no mesmo tom implicante, eu retruquei cantarolando “*não tá estragado, e cadê o seu celular?*”. Ele respondeu com desprezo “*eu não ligo pra essas coisas*”.

Angu se sentou na mureta da Rua Getúlio Vargas, mas ao lado dele havia restos de comida o que me impediu de sentar. Falei com ele que ali estava sujo e que por isso eu me sentaria em um ponto mais distante da mureta. Angu me disse que era sexta-feira 13 e eu disse que não era sexta-feira 13. Ele insistiu e eu conferi no calendário do meu celular a data exata para poder falar. Posteriormente, eu disse que era sexta-feira 03 e não sexta-feira 13. Ele insistiu que era sexta-feira 13 e me chamou de “*menina teimosa*”. Eu concluí, sorrindo, “*é sexta-feira, só não é 13*”.

Angu segurava uma caixinha de incensos, eu perguntei se ele gostava de acender incensos e ele contou que acendia incensos toda sexta-feira para espantar “*mal-olho e quebrante*”. Pedi para ver a caixinha e o incenso tinha um nome esquisito que eu nem lembro mais. Perguntei a Angu se ele estava no Bar Barroco e ele disse “*eu já larguei*”. Eu perguntei se o Barroco estava cheio e ele disse “*ô menina, eu já larguei*”. Eu perguntei se ele trabalhava no Barroco e ele disse irritado “*eu tô dizendo que já larguei*”. Perguntei, então, se ele iria para

casa e ele disse que iria fazer uma caminhada. Angu falou que iria para casa a pé passando pelo Veloso.

Comentei que a Rua 13 de Maio, rua em que ele morava, estava fechada e quis saber por quê. Ele disse que a Prefeitura estava mexendo na rua. Perguntei se alguma casa havia caído perto da casa dele com as chuvas de Janeiro e ele disse que estava tudo bem por lá, que havia caído apenas uma casa próximo ao trecho da rua que estava em obras. Da mureta onde estávamos, era possível ver um pouco do Bairro do Pilar, principalmente a parte onde se localiza a Matriz do Pilar e a subida para a Vila São José. Angu começou a falar das casas do Pilar, começou a contá-las e me pediu para que as contasse. Eu não entendi bem a partir de onde ele estava contando e por isso perguntei algumas vezes qual era o ponto de partida da contagem. Ele enfatizou “*as casas perto da igreja, menina*”.

Primeiro contei em voz alta as casas bem ao lado da igreja, sete casas. Angu não concordou com a contagem, “*Não menina, não é não*”. Considerei na contagem outras casas das quais eu conseguia ver só os telhados, 18 casas, mas ele novamente não concordou com a contagem. Ele enfatizou “*as casas da Vila São José*”. Eu perguntei se ele queria que eu contasse todas as casas da Vila São José, pois eu achava que eram muitas, mas ele disse “*vai contando*”. Comecei a contar em voz alta as casas da rua principal da Vila e ele me acompanhou. A princípio, eu achei que Angu não sabia contar porque na primeira contagem ele pulou do um para o três, do cinco para o oito, como fazem as crianças que estão aprendendo a contar. Mas na contagem das casas da Vila, ele acompanhou a contagem corretamente. Contei quarenta casas na Vila São José e Angu disse “*isso mesmo menina, quarenta e quatro casas*”.

Angu chamou minha atenção para o quintal de uma das casas à nossa frente, ele apontou para uma árvore carregada de frutos amarelos dizendo com propriedade “*é manga, menina*”. O quintal contava com várias árvores frutíferas e outras plantas com e sem flores. Eu chamei atenção dele para um pé de figo, falando “*aquele ali é pé de figo*” e comprovando meus conhecimentos de árvores frutíferas. Ele olhou, quis ter certeza de qual árvore eu estava apontando, analisou as folhas e confirmou “*é figo, é figo menina*”. Eu disse que era bom para fazer doce e ele disse “*tem que esperar amadurecer senão encronha, menina*”. Eu disse “*o quê?*”. Ele respondeu “*encronha, menina... encronha*”. Sorri, pois aprendia naquele momento um pouco mais sobre a utilização do verbo “encronhar”, para além da gíria aprendida em minha época de caloura de república onde “encronhar” significava ficar em casa à toa, preferencialmente, debaixo da coberta.

Angu apontou ainda o pé de limão e o de jabuticaba. Apontei para a parreira que subia pelo estaleiro e perguntei se ele sabia quem o era dono daquele quintal, ele disse apenas que era “*a mulher*”. Falamos sobre as outras plantas tentando adivinhar o que eram, falamos também sobre as flores. A parreira chamou nossa atenção porque estava imensa. Angu falou alguma coisa terminada com “*ões*” e eu perguntei “*limões?*” já que estávamos falando de frutas. Ele respondeu irritado “*Padre Simões, menina... ele morreu*”.

Comentei que já fazia um tempinho que Padre Simões havia falecido, pelo menos uns três anos. Ele disse que não, que havia sido “*outro dia*”. Perguntei se ele gostava muito do Padre Simões e qual o padre celebrava missa atualmente no Pilar. Ele disse que era o Padre Marcelo ou o Padre Nivaldo, mas que em Ouro Preto estava faltando padres, não tinha mais padres bons na cidade. Comentei sobre a morte de Lúcia, irmã de padre Simões, e ele me disse “*Padre Simões está enterrado na Igreja São José, ali menina, ali na Igreja São José*”. Perguntei se ele havia ido ao enterro, ajudado a carregar o caixão e ele respondeu com teimosia “*eu tô falando que Padre Simões morreu...menina teimosa...ele morreu...Padre Simões morreu...foi enterrado ali na Igreja São José*”. Eu disse pausadamente, “*eu sei que ele morreu, eu sei que ele foi enterrado na Igreja São José, mas eu não sei qual é o túmulo dele. Você sabe qual é o túmulo dele?*” Mai uma vez Angu respondeu que ele estava enterrado na Igreja São José.

Angu voltou a observar o casarão com as árvores frutíferas e disse “*essa casa é patrimônio histórico, tudo aqui é patrimônio histórico, as pedras...*”. Eu perguntei “*você é patrimônio histórico?*”. Ele gargalhou, voltou a falar de Padre Simões e me convidou para ir até o cemitério onde Padre Simões estava enterrado. Eu aceitei o convite. Fomos até a Igreja São José pelo caminho mais próximo de onde estávamos, mas um caminho pouco habitual para mim. A rua era íngreme e estreita, as grandes janelas dos casarões estavam fechadas, não havia movimento de pedestres e do outro lado da rua havia um amplo terreno plantado com bambus. A Igreja São José se localizava ao alto, é uma Igreja pequena, com uma torre só, e estava em reforma, por isso estava rodeada com madeirites de proteção. Quando chegamos à porta da Igreja, Angu disse que aquela Igreja era patrimônio histórico, por isso estava em reforma.

Contei a ele que eu nunca havia entrado naquela Igreja porque ela estava fechada havia muito tempo e perguntei se ele a conhecia por dentro. Ele disse que havia entrado quando menino, que ele ia à missa lá, depois lembrou que havia entrado no enterro do Padre Simões. Ele apontou o sino e depois a cantaria da torre, falando que tudo era patrimônio histórico. Fomos até a parte do cemitério e observamos os túmulos através da grade do portão,

Entradas de casarões

Encontrei Waldir próximo a Matriz do Pilar, ele estava sentado nos degraus da entrada de um casarão ao lado de uma casa que vende gemas e objetos de pedra. Sentei-me ao seu lado e perguntei se ele estava bem. Waldir, de forma chorosa, disse que não estava bem. Eu, de forma carinhosa, quis saber por que ele não estava bem e ele disse que era porque Maria havia batido nele. Eu exclamei “*De Novo! Maria não pode fazer isso não Waldir, ela é muito boba*”. Ele continuou a reclamar chorosamente “*Maria bateu, bateu*” e repetiu diversas vezes o gesto de um tapa no rosto, indicando como foi a agressão de Maria.

Waldir estava com um radinho cinza e eu perguntei quantos radinhos ele possuía. Ele disse que possuía dois radinhos. Perguntei “*só dois, mesmo?*”. E comecei a enumerar pelas cores os radinhos que eu já havia visto com ele. Enquanto eu enumerava, Waldir explicava que alguns dos rádios haviam se estragado ou mesmo sorria por eu saber que ele possuía mais do que dois radinhos. Depois, lembrando-me de Cíntia, perguntei “*Waldir você tem um boneco no Zé Pereira?*”. Ele sorriu e disse que sim. Eu complementei “*E você gosta de ter um boneco no Zé Pereira?*”. Ele intensificou o sorriso e disse que gostava. Waldir me falou que foram “*as meninas, lá*” que construíram o boneco. Recordando-me de outras pessoas que possuíam bonecos caricaturais (não só do Zé Pereira), eu indaguei se ele havia conhecido o Bené da Flauta e ele disse “*O Bené morreu*”. Ele me contou sobre Bené, que este havia feito uma flauta e saiu tocando pela cidade. Perguntei onde o Bené morava e ele apontou para o lado direito e para cima, dizendo “*lá*”.



Boneco do Waldir do Bloco Sanatório Geral, Carnaval de 2013.

A respeito de Angu, ele pontuou que não o temia embora Angu fosse bravo. Perguntei sobre Sinhá Olímpia e ele disse que não a conheceu. Waldir chamou minha atenção dizendo

“*olha lá, olha lá, é o Vandico*”. Vandico conversava do outro lado da rua com um homem, tal homem se chamava Fernando de acordo com Waldir. Waldir começou a gritar Vandico, mas este só percebeu que era chamado depois de alguns gritos. Waldir gritou “*Vandico! Vandico! Vem cá, vem cá, Vandico!*”. O grito de Waldir se assemelhou a um grito de criança, onde a palavra Vandico às vezes era pronunciada como “*Andico*”. Vandico apenas acenou com a mão. Waldir chamou por Fernando de forma brincalhona, chamando e fingindo que não havia chamado, e Fernando também acenou com a mão.

Waldir mudou a direção do olhar e disse “*Olha o Padre! Olha o Padre!*”. Havia dois homens conversando próximo à carroceria de uma caminhonete. Eu quis saber qual dos dois era o Padre e indaguei “*o padre é o de branco?*”. Waldir disse “*não, é o outro*”. Perguntei se ele havia ido à missa e ele comentou que iria somente no domingo e na semana santa. Falei sobre Padre Simões e Waldir disse “*ele morreu*”. Waldir disse que gostava do Padre Simões porque ele era um homem bom. Reparei que o nariz de Waldir estava com uma ferida e ele me contou que havia caído na rua e que Walter havia passado remédio. Ele frisou que não havia doído, nem na queda e nem na hora em que foi medicado.

Waldir voltou a reclamar de Maria, a mulher que trabalha em sua casa, e me perguntou “*Maria tá lá?*”. Eu sem saber onde era o “*lá*” disse que ela já tinha ido embora e ele discordou dizendo que Maria estava lá e que ela iria embora só no outro dia pela manhã. Percebi que o lá era a casa dele. Perguntei se Maria dormia lá para lhe fazer companhia e ele disse que sim. Perguntei quem mais dormia na casa dele e ele disse dois nomes que não compreendi, mas um nome era o de sua irmã.

Reparei que Waldir estava com os cabelos aparados, pois vi uma beiradinha raspada que sua toquinha não cobria, e elogiei dizendo “*cortou o cabelo, né, Waldir... ficou bonito!*”. Waldir ficou feliz e sorrindo tirou a toquinha para que eu pudesse ver o corte. Eu passei as mãos em seus cabelos dizendo que tinha ficado muito bonito e Waldir sorriu. Perguntei quem havia feito o corte e ele disse o nome Margarete. Eu quis saber quem era Margarete e ele disse que era sua irmã. Brinquei com ele perguntando se ele havia ficado quieto para que Margarete fizesse o corte e ele sorrindo disse que sim. Fiz essa pergunta por que uma vez Seu Walter me contou da dificuldade de aparar cabelos e barba de Waldir, pois ele não ficava quieto.

Tirei a câmera fotográfica da bolsa e falei “*vamos tirar uma foto*”. Ele aceitou. Tirei uma foto dele e depois mostrei a foto no visor da câmera.

Ele disse entusiasmado “*sou eu, sou eu*”. Depois cheguei meu rosto perto do dele para que pudesse tirar uma foto de nós dois. Comecei a contar “*1,2*”, Waldir me acompanhou “*3,4*”, eu falei “*já*” e ele repetiu.

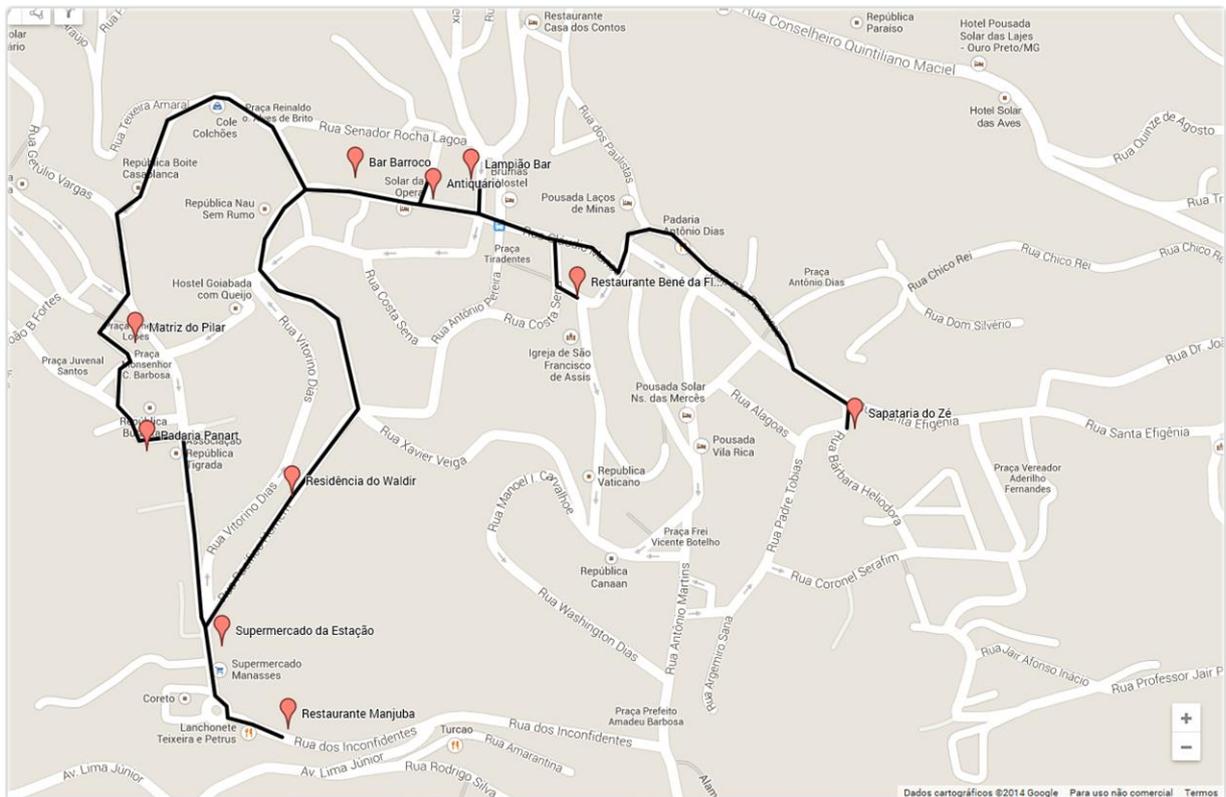


Uma senhora loira parou perto de Waldir para cumprimentá-lo e perguntou por que ele não tinha ido lhe ver no Marcinho, pois agora ela estava ficando por lá. Marcinho é o dono da papelaria que fica em frente à Matriz do Pilar, bem próximo de onde estávamos sentados. A senhora comentou sobre o corte de cabelo de Waldir dizendo que tinha ficado bonito e depois Waldir reclamou que Maria havia batido nele. A senhora perguntou se ele havia feito o que ela tinha falado para que ele fizesse quando Maria lhe batesse. Waldir gargalhou e falou que havia beliscado Maria. A senhora sorriu e compreendeu que ele tinha feito o que ela havia lhe falado para fazer, beliscar Maria. A senhora aconselhou “*quando Maria fizer covardia com você, você belisca ela na bunda*”. Nós três sorrimos e a senhora se despediu de Waldir.

Eu comentei sorrindo “*você não me disse que havia beliscado Maria*”. Ele riu e disse triunfante “*belisquei, belisquei*”. Eu disse “*Ah, Waldir! Você também não é fácil*”. Ele sorriu ainda mais. Uma moça vestida com uma blusa cor de rosa que trabalhava na casa ao lado e nos observava, passou e cumprimentou Waldir que contou a ela que Maria havia batido nele. A moça falou que Maria era muito boba, que ela não podia ficar batendo nele. Depois ela se despediu. Não me recordo mais os rumos que nossa conversa tomou, mas lembro de alguns tópicos. Nós falamos sobre cachorros, Waldir disse que gostava de cachorros, mas não os possuía, disse que tinha contato com cachorros somente na casa de um parente em Belo Horizonte. Falamos sobre nossos pais, ele contou que seus pais haviam falecido e que sentia

muitas saudades e eu contei que meu pai também havia falecido e que eu sentia muita saudade.

Por último Waldir me disse que só voltava para casa ao anoitecer e eu perguntei se Walter não ficava preocupado com ele pelas ruas até de noite. Ele sorriu e disse que Walter não se preocupava, pois ele sabia onde encontrá-lo. Eu me despedi e disse a ele que tomasse cuidado para voltar para casa.



Capítulo IV – A Rua como um lugar onde se afirma a existência

Espaços, temporalidades e formas de convívio

A rua foi analisada por DaMatta (1984, 1997) como um dos espaços importantes na sociedade relacional brasileira, ao lado da casa e do “outro mundo”. Esses espaços, muito mais do que físicos, se confundem com a ordem social e só podem ser compreendidos na medida em que há a compreensão das redes de relações sociais e valores, das formas de julgar e classificar coisas, pessoas, assuntos, ações e moralidades. Dessa maneira, esses espaços são esferas de significação social porque contêm visões de mundo ou éticas particulares.

A casa é marcada por relações harmônicas e naturais, ordenadas a partir de laços de sangue, idade, sexo, hospitalidade, lealdade e simpatia. O código da casa é avesso ao individualismo, à história e às mudanças, e por isso faz da casa um santuário do repouso que mantêm o equilíbrio e afirma uma temporalidade calma, cíclica. Por sua vez, a rua é o lugar do movimento, da individualização, da preponderância da lei, da luta, dos conflitos, do governo e do povo. O código da rua é aberto à competição, ao trabalho, ao mercado, ao legalismo jurídico, ao progresso do indivíduo, e, assim, faz com que a temporalidade da rua seja linear, medida pelo relógio. Por sua vez, o “outro mundo” configura-se como um espaço de renúncia ritualizada do mundo com suas dores, injustiças, sofrimentos e contradições, é um espaço neutro que teria por busca a síntese dos dois outros espaços e que se caracteriza por uma temporalidade suspensa.

Esses três espaços são complementares, se relacionam e formam o esqueleto da vida diária. Além disso, para o autor, esses espaços “*são domínios por meio dos quais a própria sociedade brasileira se atualiza e ganha vida*” (DAMATTA: 1997, 50). A interação entre os códigos desses espaços permite a visualização do espaço da rua dentro da casa (como os corredores, por exemplo) e do espaço da casa nos domínios da rua, espaços que são escolhidos por determinados grupos sociais e que ganham o status de casa. A transformação de um espaço em outro é efetuada a partir de regras e o autor prioriza olhá-las pelo viés da ritualização, ou seja, a partir de rituais que permitem à rua entrar na casa e à casa se expandir para a rua. A sua intenção é mostrar como no Brasil há rituais em que o ponto de partida é um dos espaços e com isso assinalar uma possibilidade de “ler” a sociedade brasileira.

Contudo, a divisão entre os espaços ganha mais matizes quando se opta por observar o deslocamento dos atores sociais entrando e saindo de espaços, os conectando. Essa forma de observação levou Magnani (2002) a diferenciar o olhar de “*passagem*” do olhar “*de perto e de dentro*”. O olhar de “*passagem*” se dá a partir do trajeto do próprio pesquisador, é um olhar

que, guiado por suas escolhas, apreende o espaço de forma fragmentada, muitas vezes apenas como um cenário para as situações observadas. A proposta do olhar “*de perto e de dentro*” se fundamenta em apreender o espaço a partir dos arranjos que fazem os atores sociais em seus deslocamentos, arranjos compostos por atividades, lugares, formas de interação e significação.

Com a abordagem “*de perto e de dentro*”, Magnani ressaltou a heterogeneidade da rua, a sua composição por diversos espaços que se organizam através de códigos próprios, códigos que ora estão ligados à constituição do espaço físico e ora estão ligados às pessoas que se encontram em determinado local. Dessa maneira, por exemplo, o “*pedaço*” é uma forma de apreender o espaço muito mais pelos interesses das pessoas que se aglomeram em determinado local – que se conhecem e se reconhecem como pessoas que compartilham uma mesma forma de comunicação, gostos específicos, modos de se vestir, *hobbies*, dentre outros aspectos compartilháveis – do que pelas características do local onde essas pessoas se reúnem. O grupo ao migrar de um local para outro faz com que o “*pedaço*” seja “reterritorializado”⁴⁷.

O “*pedaço*” suaviza a ideia da rua como lugar de estranhos e se mostra como um intermediário entre os códigos da casa e da rua, um lugar em que as relações interpessoais são mais amplas que as relações familiares, porém, mais densas que as relações entre indivíduos que não se conhecem e se esbarram pelas ruas. Em complementaridade, o autor chama a atenção para a diferença dos códigos dos “*pedaços*” no que tange a pertencer à vizinhança na qual o ator social habita ou no que tange a se localizar longe da vizinhança. No primeiro caso, além do compartilhamento de gostos e interesses, há o compartilhamento da região de habitação com suas demandas, problemas e peculiaridades, há a proximidade entre as casas, o que faz da relação de vizinhança algo intermediário entre a casa e a rua fora da vizinhança.

Entre os dois espaços significativos de sociabilidade brasileira (a casa e a rua), há uma gama de espaços que ora se aproximam de um pólo, ora se aproximam do outro, ou que contêm códigos que misturam elementos dos dois pólos, ou até espaços marcados por uma tensão entre elementos opostos. Essa aproximação é perceptível através dos trajetos que os atores sociais executam ligando um ponto a outro e das relações que mantêm em cada ponto. Os trajetos não são erráticos e aleatórios, eles demonstram escolhas e por isso relevâncias.

Magnani, com a proposta do “*olhar de perto e de dentro*”, revela as nuances existentes nos espaços e nos códigos da rua em relação (complementaridade ou tensão) ao código da

⁴⁷ Em contrapartida, a “*mancha*” é uma área contígua dotada de locais com a mesma especificidade ou com uma prática dominante, o que faz com que o código que engendra relações seja definido proeminentemente a partir do que o espaço oferece.

casa. A partir dessas nuances, é possível visualizar a rua por dois ângulos. De um modo englobante e chapado, a rua é um ambiente de estranhos, de indivíduos, um ambiente externo ao da casa formado por vias de circulação, um ambiente aberto cujas fronteiras são difíceis de delimitar, pois ultrapassam os limites de cidades. De outro modo, um olhar a partir de deslocamentos permite considerar a rua como um ambiente de encontros, de ampliação de laços, laços feitos a partir de escolhas e não mais os laços naturais (ou naturalizados) do parentesco. A rua não são só as vias de circulação, são as praças, escadarias, pontos de ônibus, bares, espaços culturais, escolas e etc. Nessa multiplicidade de espaços é que se deve buscar “*a experiência da rua*” (MAGNANI, 2003), experiência que existe tanto em cidades pequenas quanto em metrópoles.

A “experiência da rua” é sentida em oposição à experiência da casa, mesmo que na rua haja uma variedade de espaços que se configurem como intermediários entre os códigos. Desse modo, a experiência da rua é balizada pela experiência da casa, como disse DaMatta (1997, 83) “*o que não tenho na rua, terei de sobra em minha casa*”. Assim, a transição dos atores sociais pelos os espaços e os trajetos percorridos possibilitam a percepção dessas diferenças. No entanto, se a rua foi vista a partir de nuances, o mesmo deveria ser feito para o espaço da casa, obviamente um trabalho mais difícil, pois a casa não é aberta a qualquer um como a rua, há o predomínio da intimidade.

Tal colocação sobre a casa vem a calhar quando os indivíduos que interessam para as pesquisas são de, algum modo, considerados como “de rua”. À primeira vista, uma das reflexões mais comuns a respeito dos indivíduos “de rua” recai sobre o fato de esses indivíduos terem os laços familiares cortados ou enfraquecidos devido a uma diversidade de conflitos. A quebra de laços familiares e o “estar na rua” fazem com que os conflitos que o código da casa tenta amainar apareçam de forma nítida. Muitos desses conflitos surgem com a intrusão do código da rua na casa, sem ser na ocasião dos rituais que permitem essa intrusão, como por exemplo, o questionamento da hierarquia, as drogas e o álcool, a demanda de igualdade entre os membros na resolução de questões e interesses familiares etc.

Os indivíduos “de rua”, ao tecerem considerações sobre suas experiências na rua, acabam por tecer considerações sobre a “experiência da rua” e a “experiência da casa”, mostrando muitas facetas dessas experiências que um esquema global esconde. Os motivos apontados pelos indivíduos “de rua” para estarem na rua, para se ausentarem das casas, são as primeiras peças de acesso à significação da rua e obviamente da casa. Esses motivos são também os primeiros elementos para uma categorização desses indivíduos, visto que os

indivíduos de rua não formam um grupo homogêneo, não se veem como participantes de um mesmo grupo.

A heterogeneidade da rua e elementos de diferenciação

Os indivíduos de rua ganharam destaque como foco de pesquisas no Brasil na década de 80 e 90, primeiramente, a partir do prisma da pobreza e da exclusão social. Esses indivíduos foram englobados, a princípio, na denominação de “população de rua”, uma população que cresceu devido à lógica econômica neoliberal que pregava a maior produção e o menor custo. Tal lógica alavancou o desemprego e fez com que uma parcela de trabalhadores tornasse desnecessária (BURSZTYN: 2000a). Aliado ao argumento da lógica neoliberal está o processo migratório do campo para cidade. A economia urbana não conseguiu absorver o contingente populacional que migrou para as cidades, o que agravou a situação de uma parcela da população.

Foi neste contexto que as pesquisas sobre “população de rua” ganharam projeção, na necessidade de um olhar mais acurado sobre pobreza, exclusão e migração, e sobre o perfil de uma parcela populacional com suas estratégias de sobrevivência no meio urbano (ARAÚJO: 2000; BURSZTYN: 2000; ESCOREL: 1999; TOSTA: 2000). Na busca de delinear um perfil para essa população, percebeu-se uma gama de perfis. A população de rua era mais heterogênea do que aquilo que era homogeneizado pelo tipo de moradia improvisada, pela precariedade da higiene e da alimentação, e pelas privações de acesso a direitos básicos, vide constitucionais.

As estratégias de sobrevivência são responsáveis pela diferenciação de perfis ressaltada pelos próprios indivíduos de rua. No âmbito do Distrito Federal na década de 1990, Bursztyn (2000b) propôs uma tipologia que diferenciava os catadores de materiais recicláveis, os flanelinhas, os albergados, os andarilhos, os sem lixo e sem teto mais ou menos sedentários, os sem lixo e sem teto errantes, os pivetes, os *hippies*, os pedintes de natal, os fora da lei etc. Nessa diferenciação, a execução de uma atividade remunerada (com ou sem vínculo empregatício) e a qualidade da moradia formavam os distintivos mais importantes, distintivos carregados de valores morais.

O fato de trabalhar e não viver somente de esmolas fazia com que uma parcela da população de rua se sentisse superior, tanto em termos econômicos quanto em termos de caráter. Tosta (2000, 219), também a respeito da “população de rua” do DF, pontua que:

Uma questão que é sempre retomada pelos moradores de rua é a necessidade de se diferenciarem socialmente. Fazem questão de se distinguir

tanto do “mendigo profissional” que vive somente à custa de esmola, como dos “marginais em geral” (principalmente o ladrão e o traficante).

Quanto à qualidade da moradia, os albergues em péssimas condições eram considerados a pior forma de habitação, pior até que os viadutos. No caso específico do DF na década de 1990, o albergue era povoado mais por famílias pobres que chegavam à região sem qualquer ponto de referência de acolhimento e por moradores recolhidos das áreas públicas, pessoas que deveriam voltar para seus locais de origem, muitos com a ajuda do governo local para a compra de passagens. A situação do albergado era pior porque se mostrava incompatível com a coleta dos materiais recicláveis, e por isso eles estavam fora do circuito de trabalho mais rentável e disponível, conseqüentemente fora do valor que isso implicava.

Scorel (1999) encontrou nas ruas do Rio de Janeiro uma divisão semelhante à apontada por Bursztyn no DF. A autora aponta a existência de três grupos de atividades que corroboram três *status*: catadores, mendigos e marginais. A diferença é que no contexto do Rio de Janeiro a maior parte da população de rua não era de migrantes, e sim de indivíduos nascidos na cidade ou em cidades próximas pertencentes ao mesmo estado. Contudo, o valor do trabalho na diferenciação entre grupos da população de rua era semelhante, embora não fosse o fator principal que motivasse os indivíduos a viverem na rua. A autora levantou os conflitos familiares como o principal motivo que levara os indivíduos a viverem na rua.

[...] quando a família é enunciada como motivo para ter passado a residir nas ruas, em geral, encontram-se associados o alcoolismo e o consumo de drogas, a violência doméstica, conflitos de valores entre pais e filhos ou entre irmãos, incapacidades físicas, mas, sobretudo, mentais.

O alcoolismo e o vício em drogas interferem na unidade familiar tanto pelos conflitos que provocam, sejam estes violentos ou não, quanto pelo desequilíbrio do orçamento doméstico que o consumo compulsivo tende a produzir. A desagregação (ou não) daí oriunda depende dos limites de tolerância afetiva e de vulnerabilidade econômica que a unidade familiar pode suportar. (SCOREL: 1999, 103-104)

Um olhar sobre a população de rua no âmbito nacional veio com o “Primeiro Censo e Pesquisa Nacional sobre a População de Rua”. Este censo foi organizado pelo Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome e teve por objetivo identificar e reconhecer a “população em situação de rua” como parte da população nacional, retirando-a da invisibilidade censitária, conseqüência da forma de recensear que leva somente em consideração os indivíduos domiciliados (Brasil: 2009). Os dados censitários foram obtidos a

partir da aplicação de questionários aos indivíduos maiores de 18 anos em 71 cidades, sendo 23 capitais ⁴⁸ e 48 cidades com mais de 300 mil habitantes.

A população em situação de rua foi conceituada como *“um grupo heterogêneo, constituído por pessoas que possuem em comum a garantia de sobrevivência por meio de atividades produtivas desenvolvidas nas ruas, os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados e a não referência de moradia regular”* (BRASIL: 2009, 19). A rua, por sua vez, foi vista de forma ampla a partir do critério de ambiente para o abrigo do frio e da violência, e por isso abrangeu parques, praças, prédios abandonados, abrigos, albergues e casas de apoio.

A invisibilidade censitária é um dos lados da invisibilidade social. Assim, considerando a população em situação de rua como parte da população nacional, dispõe-se de subsídios para a elaboração de políticas públicas que considerem essa parcela populacional, buscando reduzir dois aspectos bastante ressaltados nos estudos da década de 1990: a pobreza e a exclusão. Os dados levantados permitiram à equipe do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome analisar as dificuldades da população de rua no que refere à posse de documentos, ao acesso a órgãos públicos, aos cadastros em programas sociais e ao acesso aos serviços de saúde. Em resumo, forneceu elementos para pensar sobre a restauração da cidadania.

O censo apontou que a população em situação de rua era formada em sua maioria por homens pertencentes a uma faixa etária economicamente ativa. As mulheres eram predominantes nos grupos etários mais jovens. A escolaridade da população em situação de rua era baixa, sendo que mais de 60% dos entrevistados não possuíam o ensino fundamental completo. Os três motivos principais para ida para a rua foram: problemas de alcoolismo e/ou drogas, desemprego e desavenças familiares. A migração, que marcou o processo de desenvolvimento dos centros urbanos e constituiu uma linha de análise na constituição da população de rua, não apareceu com expressividade nos dados levantados no âmbito nacional. Mais de 70% da população em situação de rua provinha das cidades analisadas ou de cidades vizinhas.

A valorização do trabalho, assinalada nos contextos específicos do DF e do Rio de Janeiro, foi reiterada no domínio nacional. Todavia, a tese amplamente defendida da quebra de laços familiares foi ponderada, pois mais de 70% dos entrevistados afirmaram possuir laços com parentes que moravam na cidade ou em localidades próximas. A ponderação consiste no fato de que, embora a ida para a rua seja motivada por conflitos familiares (por

⁴⁸ Belo Horizonte, Porto Alegre, Recife e São Paulo não fizeram parte da pesquisa, pois já contavam com levantamentos semelhantes.

causa de álcool, drogas, violência doméstica, problemas psiquiátricos, dentre outros), os indivíduos mantinham contatos com sua parentela. O grau de fragilidade dos vínculos familiares foi aferido a partir da qualidade do contato (bom, ruim ou péssimo) e da frequência (diária, semanal, mensal, anual ou esporádica).

Com o Censo corroborou-se a maneira da população de rua se dividir em grupos a partir das atividades que executam, corroborou-se ainda que a qualidade e o tipo de moradia são distintivos econômicos e morais. No âmbito nacional, diferentemente do que apontou Burzstyn (2000) para o caso do DF, os abrigados e os albergados são vistos como indivíduos com melhores condições frente aos que dormem na rua, visto que conseguem pagar abrigos (em alguns casos) ou tem comportamentos mais “aceitáveis” diante das regras das instituições de apoio, isto é, não são dependentes de álcool ou entorpecentes e não provocam brigas.

Em meio a essa heterogeneidade de perfis, estão pessoas que foram consideradas ou que se consideraram portadoras de sofrimento psíquico ou de distúrbios psiquiátricos. A desordem psiquiátrica foi o segundo problema de saúde mais citado, perdendo somente para a hipertensão arterial. Uma parcela da recusa em responder os questionários foi devido a essa desordem, porém, não está especificada a porcentagem de indivíduos que se recusaram a responder o questionário afirmando possuir problemas psiquiátricos e a porcentagem inferida pelo entrevistador de que tal recusa derivava desse tipo de desordem. A afirmação a esse respeito foi colocada da seguinte maneira: “14% dos que se recusaram a responder a entrevista o fizeram em função de distúrbios mentais aparentes” (BRASIL: 2009, 118).

As desordens psiquiátricas foram vistas tanto como causa quanto como consequência da vida nas ruas. Para os indivíduos com histórico de internação em hospitais gerais, hospitais psiquiátricos e clínicas de reabilitação de dependentes químicos, as desordens psiquiátricas fazem parte dos motivos para a ida desses indivíduos para rua.

Problemas psíquicos e distúrbios psiquiátricos são também arrolados como causas da existência de pessoas vivendo nas ruas, particularmente em países que implementaram processos de desospitalização sem o estabelecimento de políticas e programas de proteção social aos loucos e seus familiares. (BRASIL: 2009, 112)

Para os indivíduos sem registros de internação, há a sugestão de que a vida nas ruas cause desordens psíquicas e psiquiátricas, que a vida na rua enlouqueça as pessoas. “*De forma geral, o indivíduo vai sofrendo um depauperamento físico e mental em função da má alimentação, precárias condições de higiene e pelo uso constante de álcool*” (VIEIRA, BEZERRA, ROSA: 1992 *apud* BRASIL: 2009). Contudo, faz diferença se a desordem psiquiátrica é reconhecida pelo indivíduo ou se é inferida pelo entrevistador, pois para o

Movimento Nacional de População de Rua, o rótulo de “distúrbio mental” muitas vezes se presta a minar demandas e questionamentos sobre as necessidades dessa população.

Nossa indignação diante da realidade insuportável é tratada como distúrbio mental por muitos profissionais das referidas secretarias. Parecem não compreender o que de fato precisamos e queremos: trabalho, direito à educação e à saúde, enfim, todos os direitos garantidos pela Constituição Federal a todos os cidadãos e que nos foram tirados quando, por falta de opção, nos tornamos pessoas em situação de rua. (BRASIL: 2009, 185)

Loucura e a rua

Minha infância foi marcada por loucos de rua da cidade mineira de Marilac, no Vale do Rio Doce, principalmente por Chibarra. Chibarra era um senhor de barba longa e cabelos brancos desgrenhados, pés descalços com rachaduras no calcanhar e calça dobrada na altura da canela. Em minha memória, permaneceram de Chibarra dois eventos e uma imagem oriunda da associação infantil de uma pessoa a um personagem dos quadrinhos. Chibarra aparece para mim como o personagem “Urtigão” do Walt Disney, e como não tenho nenhuma fotografia dele, tal imagem permanece forte. Até então, não tinha me dado conta que foi com Chibarra que nasceu meu encanto por essas pessoas e com Chibarra nasceu meu estranhamento a respeito da sua condição de rua.



Chibarra perambulava pela cidade, não tenho lembranças acerca das suas ações peculiares, mas lembro-me que era comum vê-lo nas redondezas da Igreja e dos comércios próximos ao ponto de ônibus da linha Marilac-Governador Valadares. Numa manhã quando passeávamos – eu, minha mãe, meu irmão e minha irmã – meu irmão cumprimentou Chibarra estendendo-lhe a mão. Minha mãe apavorou-se e depois que Chibarra havia efetuado o aperto de mãos e se afastado, ela repreendeu meu irmão: “*Você não pode estender a mão assim para*

gente doida de rua, você não sabe do que ele é capaz, e se ele cortasse a sua mão?”. Eu, muito imaginativa, visualizei imediatamente Chibarra cortando a mão de meu irmão com um antigo canivete de cabo de madrepérola e a mão caindo ensanguentada sobre os paralelepípedos. A partir daí, Chibarra configurou-se como imagetivamente perigoso.

O outro evento diz respeito à tarde em que eu passeava sozinha pela cidade e, passando por uma rua arborizada, avistei Chibarra em uma casa, descansando em um banco de madeira na porta da sala e sendo tratado carinhosamente por uma senhora que eu julguei ser uma pessoa da família. Observei a cena espantada, *“Como assim? Chibarra tem uma casa, tem família?!”*. Ao chegar à casa das minhas tias, onde estávamos hospedados, indaguei aos presentes sobre Chibarra ter uma casa. O fato foi confirmado por eles sem muita delonga, afinal, as minhas indagações de criança eram por vezes cansativas. Mas para mim permaneceu sem encaixe o fato de Chibarra ser um “doido de rua” e ao mesmo tempo possuir uma casa, o fato de ser perigoso a ponto de poder cortar a mão do meu irmão num cumprimento e, ao mesmo tempo, receber carinhos e cuidados.

Mais de vinte anos depois, me vejo envolta com a mesma questão, “como ser da rua e ter casa, ter laços familiares?”. Pois bem, na literatura referente à “loucura e a rua”, é possível distinguir dois focos de pesquisa, um que diz respeito aos loucos semelhantes ao Chibarra, “de rua, mas que podem ter casa”, e outro que trata de loucos que fazem parte da população em situação de rua, discutida no tópico anterior. A partir daqui proponho uma diferenciação entre “loucos de rua” e “loucos em situação de rua” que pode ser analiticamente útil, tanto para fundamentar a presente pesquisa quanto para dialogar com a literatura sobre loucura e a rua.

Os “loucos de rua” são pessoas reconhecidas pela comunidade a partir das ações peculiares e repetitivas que executam e das relações que mantêm nas ruas. Eles tornam-se referências para a comunidade e por isso, ao serem classificados, são colocados em categorias que enfatizam o caráter público e o pertencimento à comunidade. Eles são “de rua” porque é na rua que alcançaram reconhecimento. Já os “loucos em situação de rua” são pessoas que estão misturadas à parcela da população em situação de rua, são vistos pelo mesmo prisma que o das outras pessoas sem domicílios regulares, são invisíveis à forma tradicional de recenseamento.

A definição “louco de rua”, com o reconhecimento que ela implica, aplica-se tanto a pessoas que tem domicílios na comunidade quanto a pessoas sem domicílios. É necessário apontar alguns pontos importantes para se compreender a diferenciação entre “loucos de rua” e “loucos em situação de rua” que proponho. O primeiro ponto sinaliza para o fato da

definição “louco de rua” depender da variável domicílio e da definição “louco em situação de rua” estar atrelada à variável domicílio. Dessa maneira, um “louco em situação de rua” devido às suas ações peculiares e determinado grau de interação com a comunidade, pode vir a ser considerado também como “louco de rua”. A palavra situação, neste caso, aponta para um caráter momentâneo, o louco definido pelas duas denominações, ao sair da rua, ao adquirir domicílio – e se o domicílio estiver na mesma região que ele alcançou reconhecimento – deixa de ser um “louco em situação de rua”, mas tem grandes chances de continuar sendo um “louco de rua”.

Deste modo, nem todo “louco em situação de rua” alcança o reconhecimento do “louco de rua”, com isso ao sair da rua, automaticamente, ele deixa para trás essa forma de denominação porque a sua condição é alterada. Também, nem todo “louco de rua” é ou virá a ser um “louco em situação de rua”, mas se vir a tornar-se um “louco em situação de rua”, ele não perderá a denominação de “louco de rua” caso opte por ficar pela mesma região onde alcançou reconhecimento. Assim, o que conta para a qualificação de alguém como “louco de rua” é o tratamento que ele recebe, e o que conta para a qualificação de alguém como “louco em situação de rua” é a falta de moradia regular.

Posto isto, passamos para o que mais importa; a relação do louco com a rua. O apreço que os loucos parecem ter pela rua fez com que a rua fizesse parte do fenômeno da loucura, chegando a fazer parte do rol dos sintomas. De acordo com a reflexão de Gonzalez *apud* Pagot (2012: 87) “os “loucos” apresentam como um de seus sintomas característicos o fato de fugir dos lares; esse sair pelas ruas está associado, muitas vezes, à falta de condições que a família tem de dar conta de sua enfermidade; assim, eles acabam vagando pelas ruas”.

Acontece que a forma de abordar a rua e o louco muda em cada foco de pesquisa. Quando o foco é o “louco em situação de rua”, a discussão recai sobre os cuidados necessários para essas pessoas, mas os quais elas não têm acesso, principalmente a assistência aos serviços de saúde, aos benefícios sociais e à moradia. Quando o foco está nos “loucos de rua”, a discussão tende para questões mais interacionais, como a comunidade vê o louco, qual o papel desse louco para a memória e a identidade local, como esse louco se relaciona com a coletividade. Por um lado, a rua é o ambiente que mostra o louco como um paciente sem atenção, um indivíduo sem cidadania, um corpo doente, depauperado e abandonado. Por outro lado, a rua é o ambiente que mostra o louco como um tipo social que faz parte da paisagem, aceito socialmente, um tipo que aponta as falhas sociais e que desnuda os contornos da normalidade.

Loucos em situação de rua

A rua, como já salientei, é vista como um lugar onde a loucura ganha liberdade ou um lugar que a faz brotar ou um sintoma. É comum a tese de que o número de loucos em situação de rua aumentou depois da Reforma Psiquiátrica, principalmente nos países em que não foi implantada ou demorou-se a implantar uma rede de assistência substitutiva, isto é, quando a Reforma Psiquiátrica teve como consequência somente a desospitalização e a desassistência porque se baseava mais por preocupações administrativas (corte de gastos com a redução de leitos) do que por preocupações humanitárias.

Mossman (1997, 71) aponta para a construção dessa tese, embora com o intuito de negá-la posteriormente.

In the 1990s, psychiatrists and news media raise the issue of homelessness when state or local governments propose closures of public mental hospitals. Such events are perceived as continuing a policy of "abandoning" the mentally ill, a perception that comports with the commonly held view that deinstitutionalization is responsible for homelessness in the United States and elsewhere.

Além disso, o fato da dependência do álcool e de outras substâncias psicoativas alcançarem o status de problema de saúde pública e de questão de saúde mental⁴⁹, fez com que mais pessoas fossem olhadas como loucas. Como vimos no Primeiro Censo Nacional da População de Rua (BRASIL: 2009), uma grande parte da “população em situação de rua” foi viver nas ruas por causa do envolvimento com o álcool e com as drogas, e dos conflitos familiares oriundos desse envolvimento. A dependência só é vista como questão de saúde mental quando faz com que a pessoa tenha comportamentos anormais mais aparentes, extrema agressividade, extrema apatia, delírios, alucinações e pensamentos desordenados. No entanto, essa ligação da dependência química à anormalidade e aos distúrbios mentais, tem como antecedente a denominação dos dependentes químicos como desviantes⁵⁰, como outrora apontou Becker (2008) em sua análise sobre o uso da maconha.

Em um abrigo denominado Vita, situado em Porto Alegre, Biehl (2001, 2005) encontrou uma amostra do que é a população de rua. O público alvo inicial desse abrigo era

⁴⁹ No Brasil, álcool e drogas foram carimbados como problemas de saúde pública da esfera da saúde mental com a estipulação de uma modalidade de CAPS (Centro de Atenção Psicossocial) específica para esta questão. Esta modalidade de CAPS (CAPS AD) foi instituída com a Portaria GM n° 336, de 19 de fevereiro de 2002, e definida como “*Serviço de atenção psicossocial para atendimento de pacientes com transtornos decorrentes do uso e dependência de substâncias psicoativas*” (BRASIL: 2004).

⁵⁰ Na realidade, o desvio social faz parte do corpo de elaborações sobre a loucura, sendo uma das tentativas de compreensão da mesma. O louco é uma pessoa que se afastou das normas sociais, normas consideradas como marco para a elaboração da sintomatologia da loucura. (FRAYZE-PEREIRA: 1985)

os dependentes químicos e os alcólatras, mas, posteriormente, ele passou a abarcar os doentes mentais, outros doentes, desempregados e sem tetos, que para lá foram encaminhados por parentes, vizinhos, hospitais e pela polícia. O autor chegou até Vita interessado em como populações pobres e marginalizadas eram inseridas em programas sociais e vistas pelo prisma da economia e da gestão governamental, principalmente em relação à saúde e ao mercado de trabalho. O que ele encontrou foi uma realidade precária que trazia à tona questionamentos sobre o acesso a esses programas e a gestão governamental do acesso.

Poor people are lost in the fight for access.

I describe the “animalization” of human beings in Vita and examine some of bureaucratic procedures and moral actions that help to make these people socially invisible as they are abandoned to this extreme misfortune. [...] This is a socially authorized death, mundane and unaccounted for, and we partook of it in our foreign and native gazing, in our blend of learned indifference, sense of intolerability, and failed witnessing. (BIEHL: 2001, 133-134)

Nessa “end-station” da rota da pobreza, em meio a toda sorte de pessoas sem sorte, pessoas que estão ali para morrer, o autor se deparou com Catarina, uma louca. Sua posição inicial foi tratá-la não pelo viés da loucura e sim pelo desafio de entender como a ordem política e econômica reproduz a doença e a morte em sua própria base, ou seja, os meandros da gestão da vida, a ação de “*um poder de causar a vida e de devolver à morte*” (FOUCAULT: 1984,130). Porém, Catarina lhe mostrou como o diagnóstico silencia a pessoa e a transforma em (ou reduz a) um corpo; mostrou que, mesmo querendo, ela não poderia sair de Vita e que ali existiam muitas pessoas como ela, que juntos formavam uma “*sociedade de corpos*”.

Catarina e Vita descortinaram perante o pesquisador a perversa lógica da inclusão na ordem social a partir de categorias da negação. A respeito dessa forma de inclusão, me esforço para ler como ironia o que Pagot (2012: 123) defende “*é notório que se trata de um status negativo, mas de qualquer forma passam a ter uma determinada posição na sociedade, já que inseridos socialmente como doentes mentais*”. Catarina mostrou que “vive” mesmo em um ambiente de morte e se mostrou consciente do que acontecia a sua volta, tornando clara a sua percepção de que ali era um lugar onde ela poderia existir. Existir é uma luta para a qual ela tinha que se exercitar constantemente, seja pedalando em uma bicicleta velha, seja escrevendo o seu dicionário de palavras vividas para que ela não as esquecesse. Existir é uma luta para não piorar.

Biehl foi até Vita para denunciar a morte já prevista nos arranjos econômicos e governamentais, morte que já é uma ação política. Foi denunciar a rua como o lugar do

abandono para o qual as várias instituições sociais são cúmplices – a família, o governo, a ordem econômica, a medicina, a indústria farmacêutica entre tantas outras. Mas, mesmo com tudo isso, ele se deparou com a crença de que naquele lugar era possível existir. Entretanto, tratava-se de um existir não se limitando a se aceitar somente como uma categoria da negação, mas um existir com positividade, com histórias próprias e explicações pessoais (significações) para o que ocorria (o vivido).

A rua foi o espaço que Catarina encontrou (ou melhor, encontrado para ela) depois que foi transformada em alguém improdutivo e incapaz que não tinha mais lugar no seio da família como uma pessoa completa. Ao ver sua palavra sendo negada com a argumentação de que ela estava louca, ao sentir que seus desejos não eram mais respeitados, Catarina elabora *“It was like a side of me had to be forgotten. The side of wisdom.”* (BIEHL: 2005, 8). Catarina compreendia a situação, elaborava sobre a mesma e lutava para não ser reduzida a uma categoria da negação.

Também em Porto Alegre, Pagot (2012) se debruçou sobre a cobertura dos serviços do Sistema Único de Saúde para os “loucos em situação de rua”. Pertencente ao ambiente da clínica, ela justifica a utilização do termo “louco” a partir da falta de diagnósticos precisos e de medicações para tais pessoas, e por isso um termo englobante que versa sobre a loucura “livre e errante”. Ao mapear os “loucos em situação de rua” da região central da cidade e as formas com as quais a comunidade lida com eles, a autora assinala que esses loucos não procuram pelos serviços da rede de assistência do SUS, e por isso vislumbra a importância de se ver a comunidade como espaço e agente de saúde mental parceira das equipes de saúde itinerante.

O “louco em situação de rua” é duplamente errante, circula sem orientação pela cidade e pelo seu delírio, podendo permanecer por muito tempo nessa condição se a comunidade não se esforçar em buscar para ele uma assistência que consista em uma saída para o problema. A rua para esses loucos é um lugar ambíguo, do acolhimento e da violência, já que é aberta a qualquer um e reforça a degradação humana, social e clínica daquele que ela abriga. Os loucos são excluídos da cidadania, exclusão oriunda também da própria sintomatologia. De acordo com a autora, a associação entre loucos e a rua não é uma escolha ou decisão, é uma condição de saúde mental. Assim, um tratamento de saúde para esses loucos completa-se com a saída da rua.

O objetivo da equipe itinerante é a saída dos sujeitos da rua e sua inclusão no CAPS e na rede de abrigagem, mas sempre como uma possibilidade de ideal que está apenas nos profissionais, pois se sabe que isso implica em um retorno que exige grande esforço psíquico para as pessoas que romperam

com os laços sociais que mantinham anteriormente. Assim, o atendimento clínico acaba acontecendo na própria rua mesmo. (PAGOT: 2012, 100)

Para transformar a comunidade em parceira do serviço de saúde mental era necessário entender como se dava o olhar da comunidade sobre os “loucos em situação de rua”, e duas formas de relação foram apontadas, uma solidária e outra repulsiva. No que tange às relações de solidariedade, a autora percebeu que o tratamento de proximidade dado aos loucos, que a permissividade das suas ações e por isso da sua loucura, fazia com que a comunidade não buscasse assistência médica para o louco, pois naturalizava sua condição. No que tange à repulsa, foi relevado o fato da comunidade não enxergar o “louco em situação de rua” como um problema dela, e sim do Estado, por isso, não se movendo em buscar auxílios para eles.

A proposta da autora para o primeiro caso é conscientizar a comunidade de que “os loucos em situação de rua” necessitam mais do que comida, necessitam de assistência médica e social. Para o segundo caso, é mostrar para a comunidade que esses “loucos em situação de rua” não são somente problemas do Estado, e que a comunidade pode ser um importante agente para sanar tal problema, se ela assumir a responsabilidade de fazer parte de uma rede de assistência integrada. Contudo, a autora ressalva que tal rede de assistência integrada para os “loucos em situação de rua” ainda não funciona em termos satisfatórios devido à falta de diálogos entre as partes; instituições que tem autonomia tanto para definir prioridades, quanto para definir ações, porém, as prioridades e ações não entram em consonância.

A comunidade é a saída para minimizar os efeitos da rua na vida dos “loucos em situação de rua”. A rua é um lugar perigoso porque é ilusório, visto que acolhe, mas não oferece futuro. Todavia, há uma resistência em deixá-la.

Pode-se dizer que a mãe-rua é um útero, entretanto, ela também resulta em morte e alienação, já que nela não há futuro possível: ainda sim, os sujeitos resistem em deixá-la. Ela significa, também, um lugar onde a loucura pode habitar, depositária que é, pois, de tudo que a cultura dominante não pode aceitar. (PAGOT: 2012, 127)

A autora resiste, mas enxerga o que Catarina buscou mostrar a Biehl: a rua, com todas as suas ambiguidades, ameaças e violências, é um lugar onde é possível existir sem ser reduzido a casos patológicos e a categorias de negação. A resistência da autora recai na dificuldade de assimilar por que os loucos “*insistem em ter uma existência, quando tudo ao seu redor – as leis, o Estado, a comunidade – lhe diz que eles não deveriam existir*” (PAGOT: 2012, 130). Tendo em vistas a máxima “para morrer basta estar vivo”, é possível propor a máxima “para insistir basta existir”. Insistir em existir tem muita relação com a nossa

concepção individualista (carregada de tensões entre valores opostos), a noção da existência de um “eu” que garante a totalidade do indivíduo.

Como se discutiu no capítulo anterior, a concepção de doença mental, de loucura, tem um forte impacto na ideia de “eu” quando propõe que o “eu” é cindido, fazendo do louco um indivíduo sem consciência, sem totalidade e fora do mundo. Ao se submeter aos tratamentos médicos, às definições institucionais ou mesmo ao controle da família, o louco é configurado como um “eu cindido”, como alguém sem consciência do “eu” e por extensão “do outro”, alguém que oferece perigo para si mesmo e para os outros. A ida para a rua é uma luta contra tudo isso, é uma luta para continuar a existir a partir de um “eu” total, para continuar sendo um indivíduo, e em termos românticos, é uma luta para manter a singularidade, a autenticidade, e no caso específico, sua humanidade.

Essa reflexão a respeito da “totalidade do eu” é apontada por Lovell (1997) em seu estudo acerca dos esquizofrênicos sem moradias da cidade de Nova Iorque. A autora inverte o discurso; para ela, a rua não configura um sintoma da loucura e de um “eu obliterado”, a rua é um elemento constituidor da totalidade do eu que nela vive e perambula. O diferencial da pesquisa de Lovell é que, ainda ligada às preocupações de assistência à saúde e assistência social para os esquizofrênicos sem moradias, ela busca acompanhar os trajetos dos seus interlocutores e ouvir seus discursos, propondo que a alteridade dos esquizofrênicos sem moradias é “*coconstructed through spoken discourse and through movement across space*”. (LOVELL: 1997:356)

Ao acompanhar os interlocutores em seus trajetos, ela pôde perceber a importância da rua para eles, o lugar que a rua ocupa na forma de eles se verem no mundo. “*My mother, she is the city. The city is my mother*” explicou Rod para a pesquisadora em uma de suas caminhadas. Pelas cidades, Rod buscava por sua mãe de quem se perdeu há anos. Ele acreditava que ela olhava por ele, cuidava dele, deixando comida, objetos e dinheiro em vários pontos das cidades.

Once pieced together (by myself and others concerned with his plight), the fragments of narratives appear to encompass Rod’s movement, not only around the city but also across vast territories – the entire United States – in search of this mother. It emerges as a narrative as he, and we his readers/listeners, relate disparate elements to one another: his mother is gone and he must find her: he uncovers clues, traces for her, throughout the city: he must move across the city and then from city to city to search for her. [...] The search for this relationship gives meaning to the active element of his homelessness: the constant movement. It is the point of the story, so to speak. (LOVELL: 1997, 358)

A consideração dos discursos dos esquizofrênicos sem moradia fez com que a autora percebesse um esforço do interlocutor para não somente explicar as suas idiossincrasias como também para reclamar um sentido de “eu”, que lhes é retirado quando tratados pela assistência de saúde apenas como pacientes esquizofrênicos. Paradoxalmente, o serviço de saúde que prega a assistência e a restauração da cidadania, começa por aniquilar a subjetividade ao considerar as falas “delirantes” como discursos vazios, sem significação e fechados à compreensão. No caso de Rod, a pesquisadora pôde compreender através da movimentação pelos espaços, das narrativas a respeito de tal movimentação ou mesmo das histórias contadas, a significação da rua para sua vida, muito além dos sinônimos de privação, pobreza e direitos negados. Com isso, ela pôde enriquecer a abordagem do programa de saúde na tentativa de prestar-lhe assistência.

A rua, a busca pela mãe pelas ruas, a definição da rua como sua mãe, as ações executadas nas ruas vistas como propiciadas pela sua mãe, permitem a ele transformar o espaço público lhe doando características maternais, “*Rod yearns to capture not the physical place of departure so much as a relationship with his mother* (LOVELL: 1997, 359)”. Dessa forma, ele familiariza a rua, ele a transforma em um espaço “caseiro”. Assim, ele flexibiliza a ideia de casa e rua, mostrando que “casa”, “moradia” é relacional.

Loucos de Rua

A observação dos loucos de rua como loucos pertencentes ao domínio público é uma constante em todos os trabalhos pesquisados a respeito do tema, inclusive, em minha dissertação. Alguns trabalhos priorizaram as narrativas dos moradores da cidade a respeito dos loucos de rua que conheceram ou de quem ouviram falar, loucos já falecidos. Esses trabalhos optaram por metodologias que executam a análise do discurso, a história oral e o tratamento das narrativas. Os trabalhos que fazem parte desse grupo são: Ferraz (2000) na cidade de Bambuí/MG; Oliveira (2003) no contexto de Jataí/GO; Oliveira, Oliveira, Fortunato e Silva (2003) em Crato/CE; Passos (2009) na cidade de Prados/MG; Moura (2010) em Oeiras/PI. Tais trabalhos tiveram a literatura local a respeito dos loucos de rua como parte de suas fontes. A importância e consequência desses loucos no imaginário, na memória e na identidade local é um dos objetivos em comum.

Nesse grupo, ainda é possível visualizar trabalhos que sinalizam, a partir das interações narradas entre loucos e comunidade, para uma forma alternativa de tratar os loucos dentro do âmbito da Reforma Psiquiátrica, defendendo que a existência do tratamento

comunitário e a inserção social dos loucos já eram operantes no caso dos loucos de rua. Neste caso, os autores dos trabalhos são profissionais diretamente ligados às áreas da saúde (psicologia e enfermagem). Estes profissionais consideram a loucura dos loucos de rua como próxima à ou mesmo como sobrevivência ou remanescente da loucura livre da Renascença e da Idade Média, denominada de pré-psiquiátrica ou pré-moderna. O trabalho de Passos (2009), por exemplo, visa apurar o que há de mito e verdade neste tipo de afirmação no caso da cidade Prados em Minas Gerais, e como essas ideias de loucos inseridos e loucura livre se propagam e se mantêm no imaginário local.

O outro grupo de trabalhos também considera as narrativas e as elaborações dos moradores da cidade a respeito dos loucos de rua; entretanto, o foco são loucos vivos, ou seja, loucos que podem ser acompanhados, observados e com quem o pesquisador pode interagir. A memória, o imaginário, a fabricação de identidades a partir das interações (do louco e da comunidade) são também questões caras para esse grupo de trabalho. Dessa maneira, o diferencial é a possibilidade da realização da etnografia e da colaboração do pesquisador para enriquecer as narrativas a partir das suas próprias observações e interações. Foram consideradas as etnografias de Xanthakou (1989) em Mani/Grécia, Wilce (2000) em Matlab/Bangladesh e Chaves (2009) em Ouro Preto/MG.

As narrativas sobre os loucos de rua em contextos nacionais e internacionais tão díspares levantam pontos bastante semelhantes no que tange à busca de explicações para o afloramento da loucura e para a integração de determinados loucos ao domínio público. A paisagem geográfica e cultural, o porte e a localização das comunidades, a existência de casamentos consanguíneos, a religiosidade, a carga histórica com eventos marcantes, a herança artística e cultural, o *ethos* das comunidades, são aspectos que aparecem entrelaçados nas narrativas para explicar a ocorrência de loucos de rua e a participação deles no imaginário local.

Em todas as pesquisas, a localização geográfica das cidades é o ponto por onde se começam a entrelaçar aspectos vistos como fomentadores da loucura. As cidades são vistas sob o prisma do isolamento e do distanciamento, algumas porque são rodeadas de montanhas e com acesso difícil e outras porque são rurais e afastadas de grandes centros. O isolamento e o distanciamento são vistos como base para o *ethos* da comunidade, ou seja, fundamentam o que Bateson (2008) definiu como um determinado sistema de atitudes emocionais que guiam o comportamento do indivíduo em relação a outros indivíduos e ao mundo.

O isolamento preserva esse sistema de atitudes emocionais na medida em que a herança artística, histórica e cultural da cidade é sentida de forma mais plena, sem muitas

dispersões. No caso de Prados/MG, o isolamento reforçou os casamentos consanguíneos, vistos por um dos narradores como uma prática rural ou como uma prática das famílias tradicionais para que as riquezas não se dispersassem. Os casamentos consanguíneos e o isolamento da cidade aparecem nas narrativas como o solo para o florescimento dos loucos de rua em Prados, mas mais que isso, como as bases para a colocação da loucura como uma característica definidora dos pradenses.

Em Prados, se você colocar uma lona vira circo, se cercar vira hospício, mas de qualquer maneira o porteiro tem que ser de fora. Talvez isso queira dizer que todos na cidade ficariam dentro, sem sobrar ninguém normal para tomar conta deles. (PASSOS: 2009, 63)

Em Oeiras no Piauí, o isolamento geográfico ganhou novas proporções com a mudança da capital para Teresina em 1852. Depois de deixar de ser capital, Oeiras mergulhou num período de decadência, pois muitas famílias e a maioria das atividades se deslocaram para a nova capital. Esse insulamento cultural, como preferiu chamar Moura (2010), gerou um sentimento de abandono e de nostalgia, de se perder no tempo, de ser somente passado. Esse abandono da antiga capital é visto no *ethos* do oeirense – depressivo, desconfiado e com baixa estima –, sendo um terreno fértil para o desenvolvimento da loucura. Assim demonstra um morador da cidade para a pesquisadora “*Nós somos depressivos, nós todos, é uma característica básica do oeirense, é ser depressivo, somos nostálgicos, nós somos introspectivos, nós somos frustrados, nós somos... Tudo isso*”. (MOURA: 2010, 78)

Os casamentos consanguíneos também são vistos como reforçados depois do insulamento, prática que de acordo com a pesquisadora durou mais de 200 anos e que é colocada pelos oeirenses como explicativa para a quantidade de loucos na cidade e inclusive em uma mesma família. Deste modo, Oeiras é vista como uma cidade de loucos, o que se visualiza no depoimento de uma moradora, a seguir.

Então...essas loucuras de Oeiras, por isso que se diz “Quando nascia um menino na cidade, jogava o barro na parede, se apregasse ia ser músico, se caísse era doido”. Agora, Oeiras teve muito louco. Ainda temos pessoas que não são totalmente normais, mas essa parte de vir cruzando as mesmas famílias, primos com primos, então, foram dando essas pessoas. (MOURA: 2010, 101)

O interessante é que tanto em Prados como em Oeiras há uma tendência em afirmar que tais características (isolamento e casamentos consanguíneos) são provenientes da condição de cidades coloniais. A essas características, é somada a riqueza histórica e artística como aspectos que conformam o *ethos* local e que, obviamente, fazem parte dos adubos para a loucura. É como se a condição de “cidade colonial” criasse um vínculo identitário entre

valores, história, arte e loucura, e por isso o estabelecimento de semelhanças no que se refere a integração dos loucos de rua no cotidiano da cidade. Ao ler o trabalho sobre Oeiras, eu me surpreendi com a citação de um romancista oeirense⁵¹: *“Oeiras cidade colonial, famosa por seus poetas, músicos e loucos... Uma Ouro Preto do Nordeste”* (MOURA: 2010, 98).

Curiosamente, os ouro-pretanos também definem Ouro Preto como uma “cidade de loucos”, utilizando de uma frase semelhante à utilizada pelo morador de Prados *“se cobrir vira circo, se cercar vira hospício”*. A localização geográfica da cidade e a forma como a cidade se originou causam, na opinião de alguns narradores, um deslocamento espaço-temporal que faz com que o indivíduo se perturbe. Na opinião de Caco, morador da cidade, *“só podia dar em loucura, um bando de europeus vestindo aquelas roupas espalhafatasas, aquelas perucas, perdidos nas montanhas, isolados de tudo, e que constroem, no meio do mato, uma cidade decorativa enfeitada de ouro”* (CHAVES: 2009, 98).

Os casamentos consanguíneos também aparecem nos discursos dos ouro-pretanos, semelhantes nos casos das cidades já citadas. Além deles há, em Ouro Preto, o apontamento de outro fator que é ligado à mineração, fator que suscita uma explicação complementar que, assim como a consanguinidade, vem carregada de um certo cientificismo. A mineração, atividade que justificou a existência de Ouro Preto, é também suspeita de fomentar a loucura, não a atividade em si, mas seus refugos. A explicação utilizada para elucidar a existência de tantos loucos em Ouro Preto é a concentração de metais pesados nas águas da cidade provenientes das atividades minerárias. O arsênio é o vilão mais indicado, independente do narrador ser leigo ou conhecedor do assunto, o arsênio é mencionado por uma grande parte dos moradores.

De acordo com Borba, Figueiredo e Cavalcanti (2004), o arsênio (As) está presente em rochas auríferas e também em pilhas de rejeito, solos e sedimentos contaminados. A captação de água para o abastecimento de Ouro Preto é feita através das águas superficiais das nascentes e também das águas subterrâneas das antigas minas de ouro, daí a ocorrência de arsênio nas águas e da necessidade de um tratamento específico para a remoção do mesmo. Os impactos do arsênio na saúde humana são muitos, provocam problemas cutâneos, gastrintestinais, cardiovasculares, hematológicos, pulmonares e neurológicos, sendo que os neurológicos aparecem como dores de cabeça e confusão mental. No entanto, não há pesquisa em Ouro Preto que ligue a quantidade de arsênio nas águas à quantidade de casos de problemas psiquiátricos.

⁵¹ O romancista oeirense se chama Orlando Geraldo Rêgo de Carvalho.

Um exemplo fora do contexto nacional – que também mescla isolamento geográfico e cultural, *ethos* de um povo formado a partir determinados eventos históricos e casamentos consanguíneos como fomentadores da loucura que entra para o domínio público – é o do Mani na Grécia, etnografado por Xanthakou (1989).

Dernière région de Grèce à avoir été christianisée (elle le fut très tardivement, au IX siècle), elle semble en effet s'être toujours maintenue à l'écart des grandes invasions, contrairement au reste du Péloponnèse. Cela, grâce à la résistance acharnée que ses habitants, les Maniotes, établis dans un environnement qui constitue une véritable forteresse naturelle ont su opposer aux envahisseurs byzantins, barbaresques, vénitiens, aussi bien qu'aux Croisés et même aux Turcs. (XANTHAKOU: 1989, 27)

On relève également dans la région un nombre surprenant d'individus sujets à des affections psychopathologiques d'ordres divers, présentant, semble-t-il, certains symptômes maniaco-dépressifs, schizophréniques, mélancoliques, etc., et considérés par leur entourage comme des malades. Rappelons que les villageois donnent une curieuse explication de cette situation: l'ombre de la montagne, obscurcissant très tôt le village situé immédiatement à l'est de celle-ci, raccourcirait les jours, et ce crépuscule précoce inclinerait, depuis toujours, le gens à la mélancolie, à la tristesse e même au désespoir. (XANTHAKOU: 1989, 64)

O Mani, por ser uma região isolada cuja economia se apoiava na agricultura de subsistência e por na época da pesquisa de Xanthakou estar fora dos roteiros turísticos, sofria com a migração principalmente para a América do Norte e a Austrália, o que impactava a densidade populacional do lugar. Essa baixa densidade populacional acarretava não só casamentos consanguíneos, mas também o celibato induzido⁵². Além disso, a população do Mani era de idosos que outrora migraram e que conseguiram construir uma casa para passar a velhice na aldeia de origem e também de jovens que migraram, mas não suportaram as condições de trabalho e voltaram traumatizados para a região, com problemas psíquicos e dependentes de tratamentos medicamentosos.

Tudo no Mani parece contribuir para a tristeza, a melancolia, a angústia e o desespero: um isolamento geográfico e cultural que não permitiu à região um desenvolvimento econômico capaz de absorver sua própria população, uma posição geográfica banhada com pouca iluminação que encurta o dia e faz com que a população tenha uma noite mais longa, a

⁵² Como a maioria dos migrantes eram homens jovens, as mulheres jovens tinham reduzidas as chances de matrimônio uma vez que elas buscavam maridos da própria região devido ao isolamento geográfico e cultural. Há ainda um agravante que é a ordem de “senioridade” operante na região, ou seja, a ordem de nascimentos é paralela à ordem de casamentos. Dessa forma, uma jovem não podia se casar enquanto sua irmã mais velha não se casasse. Essa ordem de “senioridade” atrapalhava inclusive os casamentos dos homens, quando suas irmãs mais velhas tinham dificuldades para encontrar maridos. O celibato induzido provocava angústias e melancolias, possibilitando mais casos de loucura.

migração que reduz a quantidade de homens na região, a ordem de “senioridade” que acarreta o celibato induzido e o retorno de migrantes traumatizados e doentes.

O que se percebe, nas explicações dos narradores locais, é que a loucura que entra para o domínio público é explicada a partir de motivos públicos, ou seja, motivos integrantes da formação e da identidade dos contextos. Dessa maneira, não é estranho que a loucura se insira como um dos elementos da identidade local e apareça recorrentemente nas lembranças dos moradores e na literatura. A loucura é um *topos* de memória como disse Oliveira (2003), através de um olhar sobre ela há o desvelamento de variados aspectos, a loucura puxa outras lembranças e, assim, a elaboração de teorias sobre a loucura de domínio público é paralela à elaboração de uma teoria sobre o contexto social.

Se para a explicação do surgimento de loucos de rua houve um levantamento de fatores que se entrelaçavam (isolamento, consanguinidade, o ethos da comunidade), para a aceitação/integração dos loucos de rua há alguns fatores apontados como facilitadores, dentre eles a religiosidade. A religiosidade – com os valores que dela surgem como a caridade e a bondade – é apontada nos trabalhos em Oeiras (MOURA: 2010), Prados (PASSOS: 2009) e Cambuí (FERRAZ: 2000) como base para a aceitação dos loucos. Diretamente ligada às pessoas que seriam beneficiadas pela religiosidade do povo está a divisão de classes entre loucos pobres e loucos ricos.

Para esses autores, a loucura que ganhava as ruas era em sua maioria de pessoas pobres, já que as famílias ricas se esforçavam por manter seus loucos em casa. Moura (2010) relata a existência de uma dependência dos casarões de Oeiras denominada de “quarto do doido”, lugar onde os loucos das famílias tradicionais eram mantidos em dias de agitação. Ferraz (2000) cria uma contraposição entre os “loucos de domínio público” e os “loucos de domínio privado”, sugerindo que os loucos de famílias endinheiradas pertencessem à segunda esfera. Passos (2009) ressalta que os loucos de rua são vistos como “*loucos mesmo*” e os de domínio privado, principalmente os das famílias conhecidas, são vistos como doentes.

A religiosidade das pessoas fez com que elas olhassem os loucos de rua buscando dar-lhes algum tipo de assistência e acolhimento, em primeira instância, relacionados à sua pobreza. A assistência religiosa dada aos loucos de rua se confundiu com o tratamento humanitário e com a inserção social, e por isso é uma explicação para a gênese da integração dos loucos. Os mesmos valores religiosos que operam na rua são vistos como operantes em casa e por isso “*a família, a sociedade e a Igreja formam uma rede de valor ideológico, histórico e cultural para o processo de cuidado da loucura na comunidade*”. (MOURA: 2010)

A rua é, portanto, um lugar que “trata” os loucos através da inserção e do acolhimento. As formas de convívio que aparecem entre os loucos de rua e a comunidade reafirmam a rua como um ambiente ambíguo, onde há ao mesmo tempo cuidado, acolhimento, covardia e gozação. A rua é vista como um espaço aberto onde o louco encena e é convidado a encenar sua loucura, como elucubrou Ferraz (2000). A rua é o lugar por excelência desse louco que tem como fundamento de sua loucura uma gama de fatores que o atravessam, fatores que desmascaram a ideia da loucura como “uma coisa em uma pessoa”, da mesma maneira que advertiu Laing (1979).

A perambulação dos loucos pelas ruas – que no caso dos “loucos em situação de rua” foi vista como parte de uma sintomatologia – é vista a partir do que o louco pode oferecer à cidade. O louco oferece à cidade o fascínio e o extraordinário, “*contagiando com a loucura a razão comum*” (FERRAZ: 2000, 230). Ele oferece outras possibilidades de pensar e explicar o mundo para além das formas convencionais, ele oferece ludismo e fantasia, e com isso propicia que cada observador se remeta a sua própria loucura. A consideração de uma moradora de Ouro Preto retrata bem o que o louco oferece para a cidade.

[...]elas [as pessoas loucas] seriam traduzidas assim na vida cotidiana, como diferentes, na verdade elas tão apresentando para gente, alguma possibilidade, até de questionamento do nosso comportamento, da maneira como a gente age, né, nas nossas convenções, na nossa aparente normalidade. Então, ela coloca um outro, ela é um outro, ela coloca, assim, na verdade um espelho que mostra pra gente o que talvez a gente pudesse ser e não é, assim, e como que são tolas, as vezes, as nossas procuras, né.[...]Então, elas trazem pra gente realidades invisíveis, realidades que são realidades que a gente não teria condições de perceber se a gente não tivesse esses outros, essas figuras, assim, para nos apontar, que essas realidades existem, né. (CHAVES: 2009, 109)

Quanto à significação do perambular, Ferraz (2000) aposta na hipótese de que o louco perambula para romper com o controle da motilidade a que nós todos fomos submetidos no processo de educação. De forma semelhante, Oliveira (2002) vê nessa perambulação um desenraizamento que rompe com o controle espacial e temporal, podendo o louco aproveitar o tempo e o espaço a seu bel prazer num ritmo diferente do ritmo da cidade. A liberdade dos loucos de rua de caminhar é considerada como paralela à liberdade de criar e fantasiar, e é através dela que os loucos de rua organizam a vida, se socializam. Supõe-se que a circunscrição percorrida pelos loucos seja delimitada tendo em vista critérios baseados em suas histórias de vida, necessidades e vínculos significativos. Essa suposição baseia-se na repetição, já que os trajetos dos loucos são cotidianos e podem ser mapeados.

Um último aspecto, para o qual eu gostaria de chamar a atenção nesse tópico, refere-se à classificação. A experiência da loucura dos loucos de rua é aberta e a cidade participa das suas excentricidades, das ações desconjuntadas e peculiares. Dessa maneira quem os reconhece, aponta e classifica é o próprio povo. Ferraz (2000, 246) pondera que “*essas pessoas não são psicóticas, esquizofrênicas ou maníaco-depressivas, são simplesmente loucas, doidas, malucas, atrapalhadas ou algo assim*”. Oliveira (2003) levanta as classificações de bobos de rua e tipos de rua. Xanthakou (1989) levantou diversas classificações, mas a classificação *idiots de village* se destaca por ser englobante. Passos (2009) salientou que os loucos de rua eram também chamados de pessoas folclóricas e lendárias. Em meu trabalho acerca de Ouro Preto, eu colecionei definições que cruzavam os termos pessoas, figuras, personagens e tipos com as qualificações de folclóricas (os), lendárias (os), populares, públicas (os), míticas (os), além da definição de “patrimônio da cidade”.

De imediato, é possível perceber que o louco de rua é classificado a partir de definições que ressaltam sua qualidade de pertencimento à ordem pública. Ao contrário dos “loucos em situação de rua” que são vistos como não sendo da alçada das comunidades e sim do Estado, os “loucos de rua” são da alçada da comunidade e por isso são públicos. Essa forma de classificar se dá a partir das experiências das diversas pessoas que se relacionam com os loucos de rua. A classificação é aberta e parece reiterar o que Lévi-Strauss (2007) pontuou sobre o fundamento do classificar: transformar o sensível em inteligível.

Os narradores transformam o sensível de suas interações com as ações peculiares dos loucos em definições inteligíveis que são capazes de dar conta das diferenças dessas pessoas e do lugar público que elas ocupam. Essa transformação faz com que eles não partam das definições científicas (médicas) e por isso não corroborem plenamente (nem diretamente) as violências consequentes dessas definições. Lévi-Strauss, ao traçar um paralelo entre histeria e totemismo, demonstra a habilidade dos cientistas em criar diferenças extremas e desabonadoras.

L'esprit des savants interviendrait autant et plus que celui des hommes étudiés: comme si, sous couvert d'objectivité scientifique, les premiers cherchaient inconsciemment à rendre les seconds – qu'il s'agisse de malades mentaux ou de prétendus “primitifs” – plus différents qu'ils sont. (1996: 11)

A colocação dos loucos de rua como pertencentes ao público reforça a ambiguidade da rua como um lugar que insere e diferencia, na medida em que há um contrabalanceamento onde o louco de rua não é totalmente excluído como fazem as definições e as práticas médicas e nem totalmente incluído como uma pessoa normal. Esse contrabalanceamento é contínuo e

foi analisado em minha dissertação a partir do conceito de cismogênese proposto por Bateson. A forma de classificar os loucos acentua uma relação simbiótica entre eles e a cidade, simbiose percebida desde as explicações para o surgimento e o acolhimento da loucura. A cidade com seu *ethos* e suas particularidades é vista como fomentadora da loucura e os loucos que surgem se inserem na ordem pública como mais uma particularidade, como algo que acentuará a singularidade local, corroborando o status de “cidade de loucos” ou denominações assim.

As narrativas sobre os loucos evidenciam uma construção em que o pessoal e o coletivo se entrelaçam, em que o passado e o presente se fundem, em que os loucos da atualidade são continuidade dos loucos de outrora. Em Ouro Preto é comum a afirmação de que “morre um louco aparece outro”, de que a cidade não fica sem um louco de rua interagindo cotidianamente pelas ruas (CHAVES: 2009). Desse modo, os relatos ouvidos de pessoas de outras gerações sobre os loucos já falecidos influenciam os relatos sobre os loucos com quem o narrador conviveu ou convive. Assim, a presença do louco no imaginário social é sempre renovada, porque às explicações sociais para a loucura são acrescidos novos fatores, novas linhas de raciocínio oriundas da experiência de cada narrador.

Mas o que os loucos de rua elaboram sobre a rua, o que os motiva a ir para a rua, qual significado eles dão para a rua? As elaborações dos narradores complementadas com as análises sociais dos cientistas precisam ainda do acréscimo das elaborações dos próprios loucos sobre a rua. Essas elaborações trazem à tona o pensamento sobre o trabalho, a cidadania, o sentir-se útil, o fugir do marasmo ou dos conflitos domésticos, as estratégias de inserção social e a significação dessas ações que os outros enxergam como peculiares e índice de loucura.

A rua para o louco

Se as configurações da cidade são elementos fomentadores de loucura, ou seja, torna todos que nela nasceram ou se socializaram predispostos à loucura, a loucura na vida das pessoas tem sempre um marco, um marco que influencia a perambulação das pessoas pelas ruas e a inserção delas no domínio público. Raimundo me contou que sofreu um acidente de caminhão, que o caminhão rolou ladeira abaixo com ele dentro da cabine e que depois do acidente ele tinha ficado “assim”. Angu descreveu o dia em que ele levou um tiro da polícia ao ser confundido com um assaltante. Cíntia se referiu às crises de riso e choro que lhe acometeram na adolescência e que motivaram sua família a levá-la a um psiquiatra.

No caso de Waldir do Radinho e Seu Benjamin, a existência de um marco não é mencionada por eles, mas elaborada pelos ouro-pretanos. Waldir do Radinho foi acometido por uma paralisia infantil que lhe impossibilitou de andar durante a infância, mas que foi curada através de cura espiritual. Esse marco é apontado por Seu Walter, irmão e cuidador de Waldir. Seu Benjamin teria posto fogo na cama em que estava sua esposa na tentativa de curá-la de uma doença, a esposa foi retirada de seu convívio e faleceu tempo depois em um asilo, assim especulam alguns ouro-pretanos.

A explicação de Raimundo a respeito de andar pelas ruas e de ficar pelos pontos de ônibus da cidade, preferencialmente o da Barra, era muito simples: na rua ele tinha muitos amigos. Além do mais, na rua era possível arranjar dinheiro para comprar cachaça, mesmo ele não assumindo que o dinheiro pedido tinha a cachaça como um dos fins. Por mais que Raimundo passasse uma boa parte do seu tempo tentando entrar nos ônibus, o dinheiro que ele pedia não tinha relação com essas tentativas, ele não justificava o pedido de dinheiro para poder pagar passagem, porque ele tinha *carteira*, o benefício de gratuidade no transporte público.

No entanto, a sua carteira estava “guardada” com o seu irmão e ele impedia o acesso a ela e, conseqüentemente, o acesso livre ao transporte público. Dessa maneira, restava a Raimundo executar os trajetos a pé e a tentativa de entrar nos ônibus estava relacionada mais com “direitos” do que com dinheiro. Raimundo tinha o direito de entrar nos ônibus porque ele era um beneficiário do passe livre, mas este direito lhe era negado pelos motoristas já que ele não podia apresentar o documento que o comprovaria. A rua era o lugar onde a reclamação desse direito tornava-se pública. Curiosamente, a reclamação contínua de um direito tornou-se uma ação peculiar caracterizada como loucura.

É difícil postular, caso em posse de sua carteira, quais trajetos ele faria a pé e quais trajetos ele faria de ônibus, visto que suas caminhadas, além do contato com as pessoas amigas, lhe rendiam dinheiro e cachaça. Resgatando a hipótese levantada por Ferraz (2000) sobre a perambulação ser uma forma de subverter o controle da motilidade, podemos ver que no ato do irmão de manter a carteira de Raimundo guardada, ele busca exercer algum controle sobre a motilidade. Esse controle pode estar fundamentado no medo que os familiares de Raimundo sentem dele se perder ou mesmo sumir, uma vez que como curatelado, a responsabilidade acerca do bem estar de Raimundo recai sobre seus curadores.

A ação de pedir dinheiro às pessoas, uma quantia modesta de R\$ 0,50 a R\$ 1,00, lhe rendia conversas, cuidados, brincadeiras e mimos (como balas, chocolates e outras guloseimas) mesmo quando o dinheiro em si era negado. A negativa em lhe dar o dinheiro

tinha sempre o mesmo fundamento: ele iria gastar o dinheiro com cachaça e ficaria caindo pelas ruas, pois as suas atividades motoras já estavam debilitadas. Havia um controle social, uma forma de reprovação partilhada, que constrangia as pessoas a não darem dinheiro a Raimundo.

Eu estava sentada na mureta de proteção do rio, próxima ao Supermercado Varejão da Estação. Enquanto eu descansava um pouco e aproveitava para limpar a lente da minha câmera fotográfica, Raimundo apareceu. Eu direcionei a câmera para tirar uma foto dele, ele aprovou a ideia fazendo uma pose, sorrindo e mostrando o sinal de positivo com o polegar. Ele sentou-se ao meu lado e me pediu R\$ 0,50 emprestado. No momento em que ele pediu o dinheiro, um homem, que estava sentado na mureta de proteção próximo a nós, balbuciou e gesticulou para que eu não desse o dinheiro senão ele iria tomar cachaça. Eu me senti constrangida a não dar o dinheiro.

Raimundo perguntou novamente se eu tinha R\$ 0,50 e eu disse que não. Ele se levantou e pediu para as pessoas que passavam pela calçada. Um senhor que dirigia a caminhonete do supermercado estacionou e deu a Raimundo algumas moedas. O homem, que havia me falado para que eu não desse dinheiro a Raimundo, reprovou a ação, olhando para mim, balançando a cabeça e murmurando alguma coisa. O senhor da caminhonete também se sentiu constrangido e se explicou, em tom de brincadeira, para aliviar a situação *“Eu sempre empresto dinheiro para ele, mas ele nunca paga”*. Raimundo atravessou a rua e o homem alertou com uma carga de dramaticidade, enfatizando as palavras, *“ele bebe de cair no chão, de dormir na rua”*.

Raimundo com sua docilidade, seus passos miúdos e sua forma de pedir conquistava as pessoas, mas elas reprovavam seu alcoolismo. É como se o alcoolismo maculasse a pureza de Raimundo, a pureza da loucura de Raimundo, aquela loucura que é aceita no domínio público. A loucura – que em Raimundo era vista a partir da sua ação contínua de tentar entrar em um ônibus, do seu caminhar vagaroso, do seu corpo torto, da sua voz baixa e infantil, e da mão estendida no pedido de dinheiro emprestado, um dinheiro que ele não pagaria – aproximava as pessoas dele, mas o alcoolismo que não era visto como parte dessa loucura fazia com que as pessoas em determinados momentos se afastassem, o desprezassem, o tratassem de forma desumana. Raimundo quando alcoolizado caía pelas ruas, se machucava, cortava a cabeça e levava pontos, se sujava e deixava à mostra aspectos escatológicos que fazemos de tudo para escondê-los em nosso dia-a-dia.

Embora Raimundo não confessasse que com o dinheiro pedido ele comprasse cachaça, ele não negava que bebia cachaça. Sempre que aparecia com uma garrafinha pet com um líquido transparente, ele afirmava que o líquido se tratava da cachaça. A rua, para Raimundo, era um lugar onde tinha amigos, em que ele demonstrava sua indignação com os motoristas que não o deixavam embarcar sem carteira e com o seu irmão que “guardava” a sua carteira; um lugar onde ele podia beber, onde ele interagia, conhecia pessoas, conversava, se tornava conhecido.

O álcool foi apontado como um dos elementos que gera conflitos domésticos e fragiliza os laços familiares, impulsionando as pessoas a irem para a rua. No caso de

Raimundo, o álcool se tornou constante quando ele já perambulava pelas ruas e foi o motivo de uma intervenção familiar que, em determinado momento, o conteve em casa. Raimundo sumiu das ruas, eu o procurei perguntando às pessoas sobre ele e muitas pessoas buscavam notícias dele perguntando a mim. Com o intuito de entender o que estava acontecendo com Raimundo, eu levantei pistas até ter certeza do endereço em que ele morava.

Na casa dele fui informada que Raimundo estava bem, estava sendo mantido em casa porque ele estava consumindo muito álcool, o que estava deixando-o mais debilitado, já que ele estava tendo muitas quedas pelas ruas e se machucando constantemente. Eu contei às senhoras que me receberam que havia tomado a liberdade de procurar por Raimundo porque as pessoas estavam preocupadas com ele, principalmente as pessoas que costumavam circular pela Barra e pela Estação. Contei ainda que eu conversava com Raimundo com bastante frequência devido à pesquisa que eu realizava em Ouro Preto a respeito de saúde mental.

As senhoras curiosas quiseram saber o que eu conversava com Raimundo, eu falei que conversava a respeito dele, sobre as coisas que aconteciam na rua e contei que ele havia me falado do acidente que sofrera quando mais jovem.

Próximo à loja de R\$1,99, eu encontrei Raimundo. Ele trazia em uma mão uma sacola e um garfo de plástico e na outra uma lata aberta de sardinha ao molho de tomate. Ele segurava a lata com dificuldade e o molho de tomate pingava em sua camisa, sujando-a. Como eu usava um agasalho branco, não interagi muito com ele durante a caminhada com receio de me sujar com o molho de tomate e por isso caminhei até a mureta de proteção do rio e esperei que ele se aproximasse. Quando ele se aproximou, eu disse para que ele se sentasse ali e comesse sua sardinha com calma.

Raimundo perguntou se eu tinha 5.000 cruzeiros para emprestar para ele. Achei a quantia bem alta, mesmo considerando que ele falava em termos de uma moeda antiga, afinal, seus pedidos de dinheiro emprestado se limitavam de R\$0,50 a R\$ 1,00. Eu disse que eu não tinha 5.000 cruzeiros. Ele, com dificuldades de manusear o garfo, se empenhou na difícil tarefa de comer sua sardinha. Com o sol, o cheiro de sardinha tornou-se mais intenso e atraiu um pombo que parou a seus pés esperando por um pouco de comida. Ora Raimundo comia com o garfo, ora Raimundo pegava a comida com a mão, ora ele levava a lata diretamente à boca para sorver o molho. As pessoas passavam e o olhavam com nojo ou pena.

Um pedaço de sardinha, talvez o melhor pedaço, caiu próximo aos seus pés. Eu imaginei que o pombo seria rápido na captura do alimento, mas com a tentativa de pegar a sardinha Raimundo espantou o pombo. Com muita dificuldade, todo torto e encurtado, Raimundo tentava alcançar o pedaço de sardinha, mas seus dedos só o tocavam levemente por cima. Ele percebeu que se usasse o garfo seria pior porque a sardinha se esfarelaria. Entre uma abaixada e outra para pegar o pedaço de sardinha, Raimundo comia a que ainda restava dentro da lata. Eu observava Raimundo partilhando do seu esforço e da sua agonia por não conseguir pegar o pedaço de sardinha do chão, algo que para qualquer pessoa com capacidades motoras saudáveis se configuraria como simples.

Durante a movimentação esforçada de Raimundo, eu percebi que sua cabeça estava com um amassado. Achei estranho, porque eu nunca tinha visto uma cabeça amassada. O amassado era recente, pois eu sempre reparava em Raimundo e aquele amassado não estava ali dias atrás. Perguntei a Raimundo o que havia acontecido com a sua cabeça e ele disse ter caído e batido a cabeça na pedra.

Ainda a respeito de suas condições físicas, perguntei a Raimundo o que tinha acontecido para que o braço dele ficasse torto e para que ele tivesse tantas dificuldades motoras. Para suavizar, perguntei se ela tinha ficado doente, se havia sofrido um derrame ou coisa parecida. Raimundo ficou em silêncio por um tempo, tentando comer e pegar seu pedaço de sardinha. Depois, rompeu o silêncio dizendo

uma frase da qual eu entendi somente uma palavra: “rolou”. Sem entender a informação, perguntei o que ele havia dito. Ele repetiu e aí eu entendi um pouco mais, outras palavras: “caminhão, rolou, ladeira”. Mas ainda não entendendo, e já com vergonha, perguntei novamente. Entendi algo como “caminhão rolou sobre mim”. Não perguntei de novo e Raimundo percebendo que eu não havia entendido bem, talvez pela minha cara de quem finge que entendeu para não importunar, falou mais uma vez como mais clareza “*O caminhão rolou comigo ladeira abaixo*”. Percebi que Raimundo teve a preocupação de ser compreendido. Fiquei surpresa e repeti o que eu tinha entendido para ter certeza que eu tinha compreendido. “*O caminhão rolou ladeira abaixo e você estava dentro do caminhão?*” Raimundo confirmou com um balanço de cabeça. “*Aí, você machucou o braço?*”. Raimundo confirmou novamente com um balanço de cabeça. A história me surpreendeu e eu não perguntei mais nada sobre ela, como e onde havia acontecido, quanto tempo fazia e etc.

A senhora, dona da casa, se surpreendeu e falou “*ele te contou essa história... é verdade mesmo*”. A outra senhora comentou “*viu, ele não é tão ruim da cabeça assim*”. A partir desse relato, a senhora contou mais sobre Raimundo. Ela relatou que, quando mais jovem, ele não era “assim”, que ele era muito agressivo, que brigava muito com os familiares e que ele tinha ficado sob os cuidados dos irmãos depois do falecimento da mãe. Ela disse que Raimundo ia ao CAPS I (Centro de Atenção Psicossocial I) para consultas esporádicas, que ele tomava o medicamento SEMAP e que as dificuldades motoras apareceram aos poucos, sem ele nunca ter tido nenhum derrame ou nenhuma doença que tivesse como sequela dificuldades motoras.

Semelhante a Raimundo, o motivo indicado por Waldir para seu hábito de ficar pelas ruas era também muito simples: na rua havia pessoas que gostavam dele. Esse gostar era percebido a partir dos carinhos, das conversas, dos lanches na padaria, das músicas que tocavam na Rádio Itatiaia e que eram dedicadas a ele por moradores da cidade, das preocupações demonstradas quando ele reclamava de Daniel e de Maria, e dos radinhos que ganhava ou que eram prometidos. Waldir me contou que atualmente andava pouco pelas ruas, que tinha o trajeto reduzido e gastava mais tempo, porque ficava cansado mais facilmente. Ele disse que ia diariamente à Padaria Centeio tomar café e conversar com os funcionários e também até a Matriz do Pilar e vizinhança.

Na forma de Waldir se relacionar com a rua é possível perceber um pouco do desenraizamento proposto por Oliveira (2003), desenraizamento que se traduz em gastar o tempo que quiser nas atividades que desejar passando pelos espaços escolhidos independente de horários estabelecidos. Oliveira (2003) narra o comportamento de uma senhora que gastava o tempo todo a seu bel prazer, deitando-se na grama e lá se demorando ou olhando para o nada por horas. Por horas, Waldir permanecia sentado na mureta de proteção do rio próximo ao supermercado Varejão da Estação, ele demorava-se também nas entradas dos casarões próximos a Matriz do Pilar. Com o seu caminhar trôpego, ele demorava um bom tempo no

trajeto da sua casa até a Estação e da Estação até o Pilar, tendo dificuldades para subir e descer os degraus. Algumas vezes, quando bem disposto, ele subia até a Praça Tiradentes, passando no Bar Barroco e no Bar Lampião, chegando a visitar os taxistas e feirantes da Igreja São Francisco.

Caminhar para Waldir é romper com uma dificuldade motora que lhe acometeu na infância quando ele teve paralisia infantil. Waldir firmou os passos e conseguiu caminhar já com dezesseis anos, depois de uma cura espiritual. O ato de caminhar longas distâncias, gastando praticamente o dia todo, fez de Waldir uma pessoa conhecida na cidade. Sua perambulação é um dos aspectos de sua singularidade, de sua loucura. O curioso é que um ato para reafirmar uma capacidade física, para restaurar uma capacidade motora, fez com que as pessoas olhassem Waldir como possuindo um “problema de cabeça”. Assim, o que era bom para a parte física de Waldir se configurava aos olhos das pessoas como um indicativo de loucura. Em acréscimo à perambulação estão as ações que permitem a Waldir interagir: a denúncia com o gesto de um tapa que levou de Daniel ou Maria e os pedidos de radinhos.

Se Waldir tem o controle dos seus passos e trajetos, indo onde quer gastando o tempo que convir, ele não tem controle ou abdicou de ter controle sobre algumas informações a respeito da sua vida, passando a responsabilidade de ter essas informações para Walter, seu irmão e curador. Assim, para algumas perguntas, a sua resposta é “Walter é quem sabe”.

Depois do almoço, encontrei Waldir sentado no degrau da entrada da Casa Paroquial, ele sorriu para mim e eu me sentei ao seu lado. Eu perguntei quem morava naquele casarão e ele disse que aquela casa era do Padre Simões, mas ele havia falecido. Ele estava com um radinho novo, sintonizado na Rádio Itatiaia, e me falou que aquele radinho era um presente que havia ganhado. Perguntei quem havia lhe presenteado e ele disse “foi uma mulher, lá”. Eu indaguei “lá, onde?” e ele reforçou “uma mulher, lá”. O que deu para perceber que foi uma mulher que ele não sabe o nome, que talvez não a conheça tão bem.

Conversamos sobre sua família, sobre Maria e sobre as pessoas que moravam nas casas próximas à Igreja. Waldir falava o nome dos moradores das casas das quais eu apontava, casas em que era comum vê-lo sentado nos degraus das entradas. A respeito da casa roxa, uma das casas onde Waldir mais permanece na entrada, ele disse que era a casa da Irani, mas que ela não estava lá naquele momento. Não sei por qual motivo, mas perguntei para Waldir qual era a sua idade. Ele respondeu com naturalidade “*não sei, quem sabe disso é Walter*”.

Em outra ocasião, já no final da tarde, encontrei Waldir próximo a Matriz do Pilar, tentando sintonizar o seu radinho. Waldir me disse que o rádio estava atrapalhado e eu pedi para tentar sintonizá-lo, mas não obtive muito sucesso porque o cursor estava muito desgastado, o que dificultava posicionar o ponteiro plenamente em uma estação. Ele disse que havia ganhado aquele radinho de uma “moça, lá” e que outra moça havia lhe prometido um radinho. Falei com Waldir que também lhe daria um radinho e perguntei qual era o dia do seu aniversário. Waldir respondeu sorrindo “*não é hoje, não*”. Eu indaguei “*mas que dia é, então?*”. Ele disse “*eu não sei, Walter é quem sabe*”. Eu tentei “*você não sabe nem o mês?*”. Ele disse que não sabia, pois era Walter quem sabia dessas coisas. Disse que lhe daria um radinho em outra data, sem ser a data do aniversário.

Quanto à perambulação ter uma circunscrição delimitada pelo que é significativo para o interlocutor, Waldir afirmou que na Estação ele gostava de ir ao Restaurante do Manjuba, porque ali ele se distraía. Ele interagia muito com os funcionários e proprietários do Supermercado Varejão da Estação, lá ele tinha uma cadeira reservada para quando o sol estivesse forte ou para quando estivesse chovendo, ele ganhava pilhas para seus radinhos e guloseimas dos fornecedores que faziam as entregas. Esse supermercado foi soterrado por um deslizamento de terra do Morro da Força no início de 2012, e Waldir passou a frequentar menos a região, se sentando pouco na mureta de proteção do rio que fica ao lado do extinto supermercado.

No trajeto da Estação até a Matriz do Pilar, ele ia até a padaria tomar café, os atendentes já sabiam a temperatura e a quantidade de café e de leite do seu café com leite. Na padaria, ele era tratado carinhosamente por Didi. Depois, Waldir ia até a igreja, fazia suas orações, interagia com o padre e com os ajudantes da igreja. Ao sair da igreja, ele permanecia pela vizinhança, conversando com as pessoas, ouvindo seu radinho, reclamando do tapa, até anoitecer, quando ele voltava para casa. Waldir também prezava pelo bem estar de seus radinhos e os levava até o bairro Antônio Dias para que um amigo os consertasse, esse amigo colocava cordinhas para que ele não os perdesse, apertava os parafusos e arrumava os cursores.

Assim, Waldir contrastava os aspectos positivos da rua com a violência que afirmava sofrer de Maria e Daniel, ou seja, um aspecto negativo da esfera doméstica. Ele preferia, inclusive, ressaltar os aspectos positivos da rua em detrimento dos seus aspectos negativos, o principal recaí sobre as pessoas que tomavam seus radinhos à força ou lhe passavam para trás. Dessa maneira, o que importava para Waldir era a positividade da rua, a rua como o lugar onde havia pessoas que gostavam dele, que lhe tratavam bem, que lhe permitia romper com as suas dificuldades motoras e se deslocar com liberdade.

A dificuldade motora também faz parte da relação de Angu com a rua, mas de maneira invertida. Na juventude Angu tinha por hábito correr pela cidade, ele corria longas distâncias entre Ouro Preto e Mariana, mas um incidente fez que com esse hábito fosse interrompido. Enquanto corria, Angu foi confundido com um ladrão e levou um tiro da polícia. Depois desse evento, ele não pôde mais correr, restando apenas a possibilidade de caminhar, com dificuldade em uma das pernas, pelas mesmas ruas que ele outrora corria. A partir dessa história, Angu ficou conhecido e, ao caminhar pela cidade, aumentou o grau de interação com as pessoas, sendo integrado.

A rua para Angu, além de um lugar de interação era um lugar de trabalho. Algumas ações executadas por Angu que eram vistas como integrantes da sua loucura – como acompanhar as bandas de fanfarra, desfilar em blocos de carnaval ou blocos caricatos, batucar e cantar nas mesas dos bares, reger partituras em papéis quaisquer, passar a manhã no Rosário e a tarde no Bar Barroco, distribuir panfletos que ele pegava em locais públicos e bilhetes de loterias – para ele eram vistas como trabalho. Quando Angu havia tocado em algum evento, ele relatava dizendo que havia trabalhado. Muitas vezes, eu o encontrava pelas ruas e perguntava a respeito dos bares nos quais ele passava grande parte do dia e ele sempre dizia “*eu já larguei, menina*”, ou seja, já terminei o expediente.

De acordo com um morador da cidade, Angu ajudava muito as pessoas realizando alguns “mandados”, indo ao supermercado fazer compras, auxiliando no carregamento de sacolas, limpando as mesas dos bares, anunciando o cardápio e realizando outros serviços. Dessa maneira, o tempo gasto nos bares não é um tempo despendido a seu bel-prazer, é um tempo gasto com trabalho. Angu tinha uma clara divisão do tempo: pela manhã, ele ficava no Rosário e trabalhava tanto na sede do Rosário Futebol Clube quanto no Bar do Tatu; depois do almoço, ele ficava no Bar Barroco. Contudo, era comum Angu ir de um lugar a outro, e no trajeto entrar nas lojas, no banco, na lotérica e pegar panfletos para distribuir. O valor de trabalhar em contraposição ao de pedir dinheiro pode ser visto no comentário de Angu a respeito de Raimundo (Bichão).

Em uma noite, eu encontrei Angu no Bairro Antônio Dias e perguntei para onde ele estava indo. Ele disse que estava indo para o Caminho da Fábrica. Perguntei se ele conhecia Raimundo (Bichão) que morava no Caminho da Fábrica.

Angu achou engraçado eu perguntar a respeito de Raimundo e disse sorrindo “*Bichão é doido*”. Para confirmar de que estávamos falando da mesma pessoa, Angu perguntou “*Um preto que pede dinheiro na rua?*” e complementou, caindo na risada, “*É Bichão. Bichão é doido*”. Angu perguntou se eu era parente de Bichão, se eu era sua prima e aí ri mais ainda. Eu disse, com seriedade, que eu não era parente de Bichão, que eu era sua amiga e perguntei “*por que você acha que Bichão é doido?*”. Ele respondeu “*Bichão é doido porque ele fica pedindo dinheiro na rua*”.

Além de trabalho, a rua era um lugar de diversão e Angu frequentava muitos dos eventos abertos da cidade, principalmente os musicais. De noite, ele gritava pelas ruas “*Vamos para a zona, gente*” e frequentava os bares já lotados, cantando, tocando gaita e batucando nas mesas e balcões. Dessa maneira, a presença de Angu nas ruas independia de hora, era possível encontrá-lo bem cedo no Rosário e de madrugada pelas ruas, bares e eventos.

Era sexta feira por volta de 22 horas, saímos (eu e Jardel) para conhecer um bar novo que tinha sido inaugurado recentemente no Largo Marília de Dirceu. O Bar estava cheio porque tinha música ao vivo com um grupo de samba e choro, por isso tivemos que improvisar uma mesa na calçada. Angu se

aproximou e ficou a observar os músicos por uma das janelas do casarão, os músicos estavam de costas para a janela. Angu cantava efusivamente e sua voz interferia na voz da cantora que soava no microfone. Angu não se conteve, entrou no bar e gritou para que a plateia aplaudisse os músicos “*Palmas gente, palmas!*” Algumas pessoas mostraram-se visivelmente incomodadas enquanto outras riram e pareceram se divertir com a irreverência de Angu. Ele chegou a cantar uma parte da canção no microfone quando um dos músicos pediu para que se contivesse.

Angu saiu do bar e o convidamos para sentar-se à mesa conosco. Ele nos contou que gostava muito de música e nos convidou para vê-lo tocar na manhã seguinte, ali perto, na Ponte dos Suspiros. Ele explicou que seria a festa da ponte, a popular Festa do Amendoim, e que tocaria caixa acústica juntamente com a banda do Alto da Cruz. Conversamos um pouco mais sobre música e Angu se despediu. Próximo ao bar onde estávamos havia outro bar, um clube de dança, denominado “15 de Novembro” ou carinhosamente “O 15”. Angu foi até a porta do bar e por lá ficou interagindo com os seguranças, convidando-os com gritaria a irem para a zona.

Semelhante a Raimundo, o álcool interfere nas relações de Angu com os ouro-pretanos. Os moradores da cidade se mostram menos condescendentes em relação às suas ações quando percebem que ele consumiu bebida alcoólica. É engraçado, mas a bebida parece esvaziar suas ações do fascínio e da singularidade, mesmo quando as ações não são diferentes das ações peculiares pelas quais ele é reconhecido. Tal qual ocorre com Raimundo, parece que o álcool interfere na pureza de sua loucura. Há ainda o fato dele se mostrar mais agressivo às ofensas quando bebe, se transformando em um louco perigoso, um “louco de pedras”.

Os fins de semana pré-carnaval em Ouro Preto são marcados por uma grande agitação, com circuito de samba pelos bares, shows nas praças, ensaio de blocos nos adros das igrejas e nas repúblicas. A cidade se prepara para entrar na folia com uma barulheira ensurdecadora. Em um evento do circuito pré-carnaval, encontramos Angu na Praça da UFOP, ele estava eufórico e trazia consigo uma marmita e uma gaita. Perguntei para ele qual atração estava tocando naquele momento, pois o grupo já tinha iniciado a apresentação quando chegamos ao local. Angu nos falou que aquele grupo era a bateria da Escola de Samba Império do Morro Santana.

Jardel reparou que Angu estava com um corte ensanguentado no alto da cabeça e perguntou o que havia lhe acontecido, se ele tinha caído. Angu fanfarrão disse “*é um beijo, é um beijo*”. Eu sorri e comentei “*então, você ganhou um beijão*” e ele reafirmou “*é, ganhei um beijo*” fazendo biquinho. Angu estava com o hálito alcoólico e, quando tentava interagir com as pessoas, era afastado por elas sob a alegação de que ele estava bêbado.

Numa tarde, próximo à sede do Rosário, eu ouvi os gritos de Angu que jogava pedras em um homem que corria gritando e gargalhando “*Angu, queima-rosca*”. Angu, muito nervoso, caminhava puxando uma perna e tentava chegar mais perto do homem para jogar a pedra de forma certa. Ele jogou a pedra, mas não acertou o homem que foi embora dando muitas risadas. Angu ficou nervoso, andando de um lado para o outro, observado por várias pessoas que se divertiam ou se assustavam com o ocorrido. Passei por Angu e me sentei nos degraus da entrada de uma casa que estava separada por uma parede de outra entrada, onde estava sentado nos degraus um menino de aproximadamente onze anos que ria muito.

Angu, percebendo que o menino gargalhava, se dirigiu a ele nervoso perguntando por que ele ria. O menino nada respondeu. Angu, bravo, voltou para o outro lado da rua, parou um instante olhando para o menino e depois pegou um paralelepípedo do calçamento para jogar nele. Ao mirar o menino, Angu mirou mais em mim e jogou o paralelepípedo que bateu na parede próxima de onde eu estava. Graças a um bom reflexo, eu levantei e corri antes que a pedra batesse na parede.

Angu continuou a xingar, gritando para o menino “*ri agora, filho da puta*”. Um senhor que estava sempre com Angu no Bar do Tatu chamou-lhe a atenção. As pessoas comentavam preocupadas que

Angu estava “atacado” naquela tarde e questionavam se ele teria bebido cachaça. (CHAVES: 2009, 37-38)

A rua, para Angu, era um lugar onde ele trabalhava, sentia-se útil ao ajudar as pessoas e os comércios. Angu também se divertia, frequentando bares e eventos, curtindo a agitação da noite. Se a rua é um lugar que acolhe, mas que também causa sofrimentos e aborrecimentos, Angu não se inseria na rua de forma passiva. Ao acolhimento, ele respondia com a ajuda, com a sua força de trabalho, com a sua habilidade musical para distrair e encantar as pessoas. Aos aborrecimentos, ele respondia com a sua irreverência e a sua agressividade. Se Angu era ofendido, ele também ofendia, anunciava mortes que não haviam acontecido, chamava de “péla-saco” os moradores da região do Rosário e do Centro, xingava os homens de “*queima-rosca*” e as mulheres de “*rolha de poço*” e “*canguiça*”, corria atrás da molecada que gritava “*Angu morreu*” ou simplesmente “*Angu*” e, quando muito ofendido e irritado, jogava pedras nos ofensores.

O fator trabalho também é uma explicação para as andanças de Seu Benjamin. Ele percorria a cidade procurando por ervas e raízes nas farmácias e também pelos terrenos e matagais, visto que ele se concebia como um farmacêutico e dono de farmácia. As ervas eram tanto para suprir o estoque de sua farmácia quanto para a produção dos remédios naturais e das garrafadas que ele receitava. Além do mais, quando necessário, Seu Benjamin interpelava as pessoas nas ruas, diagnosticava algum mal e se prontificava a atendê-las em seu consultório, visto que ele também era médico, médico das Forças Armadas e Ministro da Saúde. Como um médico e farmacêutico, Seu Benjamin carregava consigo uma pasta de couro onde ele guardava remédios, receituários e outros papéis relativos aos seus trabalhos.

Seu Benjamin também vendia pelas ruas as tradicionais Folhinhas Mariana e seus trajetos tinham também a função de fazer chegar até os ouro-pretanos essa publicação da Arquidiocese. Ele, além de ser conhecido como Paraquedas, era conhecido como o senhor que vendia as folhinhas, e por meio dessas folhinhas, ele interagiu e era mais aceito pelos moradores católicos. Ele sentia-se no compromisso de atender seus clientes, mesmo quando o preço do artigo aumentava de forma abusiva. Em uma conversa no ponto de ônibus do Rosário, Seu Benjamin me disse que as folhinhas estavam mais caras para o ano de 2012, que elas tinham aumentado de R\$ 5,00 para R\$ 8,00, um aumento absurdo de mais de cinquenta por cento. Porém, ele afirmou que não deixaria de comprá-las porque ele tinha compromisso com seus clientes, que esperavam pela publicação da folhinha.

Depois de almoçar, saí de casa com o intuito de interagir com Seu Benjamin, eu sabia que ele estava pelo Bairro Antônio Dias, pois tinha lhe visto quando saí de casa para o restaurante. A localização dele foi rápida, porque eu recebi um telefonema de Jardel dizendo que Seu Benjamin estava próximo à casa

de seus pais. Eu perguntei o que ele estava fazendo e Jardel respondeu que Seu Benjamin estava arrancando uns matos em um terreno baldio.

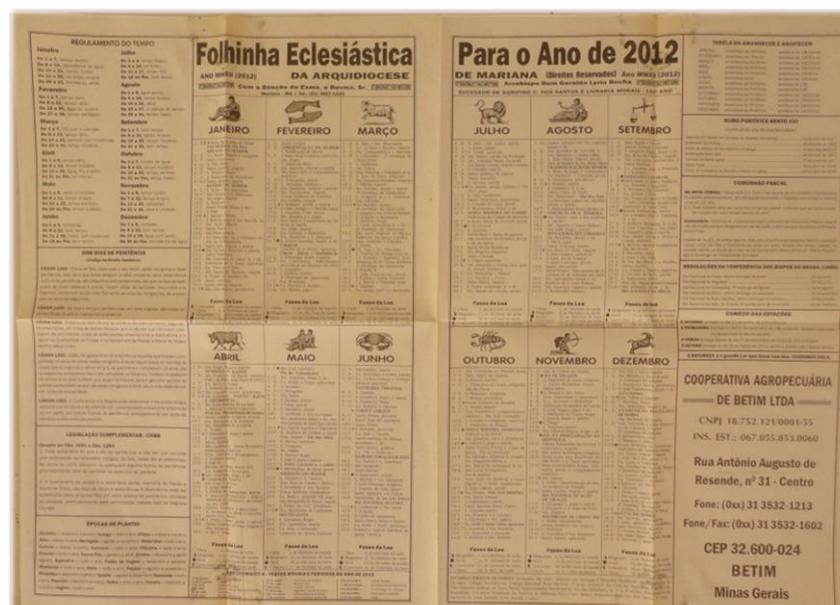
Quando eu cheguei, Seu Benjamin já estava fora do terreno, colhendo umas plantas rente ao meio-fio próximo a clínica de fisioterapia. Ele estava vestido como de costume, chapéu, camisa de manga comprida, calça social, bota e carregava além de sua pasta e de seu guarda-chuva, um saco de aniagem e as plantas colhidas. Aproximei chamando-o pelo nome e quando ele me olhou, eu disse “*O senhor tem folhinha Mariana aí? Eu quero uma para minha mãe*”.

Ele tirou de dentro do saco de aniagem uma sacola azul e de dentro da sacola azul um envelope e de dentro do envelope um papel, tipo jornal. Eu perguntei “*é essa a folhinha Mariana?*”, e ele confirmou. Eu pensei “*achei que era outra coisa, algo parecido com um almanaque em que houvesse a descrição dos santos*”. Perguntei quanto custava e ele disse que custava R\$ 9,00, um valor diferente do informado em uma conversa anterior, na qual ele afirmou que o preço tinha subido para R\$ 8,00.

Seu Benjamin me disse que as folhinhas ficaram mais caras, mas que mesmo o preço subindo para R\$20,00, ele as pegaria, ele tinha que pegar. Perguntei por que ele tinha que pegar. Ele respondeu “*por que eu sou rico, eu tenho dinheiro na mão para fazer isso*”. Eu dei a ele uma nota de R\$10,00 e disse que ele não precisava me dar o troco. Perguntei sobre o que ele carregava na pasta de couro protegida por sacolas plásticas e ele disse que guardava o receiptuário e todos os papéis de todos os seus trabalhos.

Ele me perguntou se eu queria algum remédio e eu disse que não. Eu perguntei a ele que planta era aquela que ele carregava. Eu sabia que era avenca, mas eu queria mesmo era saber se a planta era chamada por outro nome e, além do mais, para que ela servia. Ele disse algo incompreensível. Mais uma vez, ele perguntou se eu queria algum remédio e disse que atualmente estava trabalhando com um remédio de mangaba. Como eu conhecia mangaba, uma fruta muito comum no interior do estado, eu quis saber “*para quê que mangaba é bom?*”. Ele respondeu “*é bom para a saúde*”. Eu disse, sorrindo, “*Seu Benjamin, todo remédio é bom para a saúde*”. Ele discordou e explicou que nem todo remédio era bom para a saúde, pois havia remédios que faziam muito mal a saúde. Ele disse que o remédio com o qual ele trabalhava atualmente vinha de São Paulo, era coisa fina.

Ele perguntou onde eu morava, eu disse que morava no Antônio Dias próximo à Escola Marília de Dirceu. Ele perguntou qual era o meu endereço completo e um ponto de referência, falei o nome da rua, o número da casa, e resaltei “*a casa do portãozinho marrom*”. Ele disse que iria passar lá em casa para deixar medicamentos.



Folhinha Mariana de 2012

Os trajetos de Seu Benjamin são limitados pelos vínculos que ele estabelece através de seu trabalho. E suas ações se diferenciam dependendo do ambiente em que se encontra, ora

portando-se como médico e farmacêutico, ora portando como vendedor de folhinhas, ora se portando como alguém ligado a área da defesa, coronel, capitão, delegado. Para cumprir essas ações, ele perambula pela cidade tanto a pé, quanto de ônibus. É possível perceber em Seu Benjamin uma grande liberdade de ir e vir, inclusive de entrar nos ônibus mesmo sem apresentar documento algum. A idade garante sua gratuidade nos ônibus e, também, parte do fascínio relacionado à sua pessoa, garantindo a ele a sabedoria dos antigos mesmo sendo um louco.

O hábito de interpelar as pessoas na rua para dar conselhos sobre a vida faz parte do conjunto de ações que torna Seu Benjamin singular. As pessoas, mesmo desinteressadas no que ele tem a dizer, se surpreendem. Seu Benjamin falava do valor do trabalho, da exploração das pessoas que querem bons serviços, mas não querem pagar suficientemente bem por eles. Ele falava que faltava aos homens caridade e que quando comprasse suas “Mercedinhas” daria carona para as pessoas que demoravam nos pontos de ônibus, depois de um dia cansativo no trabalho. As pessoas, comumente, respondiam a essas falas com monossílabos. Porém, depois que ele se afastava, as pessoas questionavam de onde Seu Benjamin tirava as coisas que falava.

Seu Benjamin estava no ponto de ônibus do Largo de Marília prestando atenção na conversa de uma senhora loura com um homem tatuado que estava em uma moto. O homem saiu na moto e Seu Benjamin se dirigiu à senhora. Ele falou algo baixinho que eu não entendi, mas compreendi a resposta da senhora, que irritada disse *“Não compro essas coisas, não. Não compro essas coisas. Obrigada”*. Em alguns instantes o ônibus com o itinerário Rodoviária chegou.

O ônibus estava muito cheio e por isso fiquei agarrada na roleta. Seu Benjamin entrou pela porta da frente. A trocadora sorriu ao vê-lo entrar e resmungou *“lá vem esse homem doido”*. Seu Benjamin se acomodou e ao seu lado sentou um homem com mais de 50 anos, mas com aparência jovem. Com o empurra-empurra das pessoas entrando e se acomodando na parte traseira do ônibus, a mulher loura, com quem Seu Benjamin interagiu no ponto, veio parar ao meu lado, também agarrada na roleta e me imprensando com sua bolsa volumosa.

Ela olhou para a trocadora e perguntou, bastante desnordeada, *“você conhece aquele moço escuro que entrou no ônibus agora?”*. A trocadora disse *“ele é louco”*. A mulher continuou *“eu nunca tinha visto ele antes, eu não o conheço, mas ele chegou perto de mim e disse “quando seu marido bebe, ele arranja confusão e acaba brigando com você”. Fiquei assustada porque é verdade”*. A trocadora disse *“ele é doido, tem mais de 100 anos”*. Eu entrei na conversa e disse *“vai ver, ele conhece seu marido”*. A senhora impressionada afirmou a impossibilidade dele conhecer o marido dela. A trocadora elucubrou *“esse povo assim antigo, que tem mais de 100 anos, acumula muita sabedoria. Vai ver é isso”*. A senhora concordou monossilábica. A trocadora disse de forma a manter o espanto da mulher *“se a senhora fosse solteira ou não tivesse marido podia não dar confiança para a palavra dele que é louco, mas ele acertou!”*.

Para Seu Benjamin, a rua era o lugar em que suas múltiplas profissões ganhavam sentido, em que ele podia se posicionar como um profissional e defender sua posição utilizando-se de diversos argumentos. A rua era um lugar no qual ele podia fazer caridade, que ele podia ser ouvido, mesmo suas palavras sendo consideradas numa oscilação entre a

loucura e a sabedoria dos antigos. No espaço da rua, ele conseguia remédios, clientes e reconhecimento. Ele exercia sua autoridade de Capitão, Coronel e Delegado, dando voz de prisão a quem lhe desacatasse chamando-o de Paraquedas. As ações peculiares de Seu Benjamin, vistas como indicadores da sua loucura, só podem se desencadeadas pelas ruas, pois elas exigem interação, atualização e diálogos.

Cíntia, por sua vez, via a rua a partir de algumas tensões, como um lugar em que ela não fazia nada, mas uma alternativa para não ter que ficar em casa não fazendo nada da mesma maneira, pior, só dormindo por causa dos efeitos dos remédios. Dessa maneira, a rua oferecia a opção de não fazer nada sem ficar dormindo, permitia a ela driblar um dos efeitos dos remédios: o sono. Outra tensão se refere ao fato da rua ser um lugar no qual ela podia se afastar dos conflitos domésticos, mas o seu hábito de ir para a rua gerava mais conflitos domésticos. Há ainda a tensão que diz respeito à rua como um lugar de acolhimento e, ao mesmo tempo, de maus tratos. Na rua, ela conversava com pessoas, tirava fotos de turistas, se socializava, mas lá era o lugar em que ela também se sentia feia, ignorada, sem ninguém para conversar, uma pessoa que não sabia se relacionar com os outros, solitária.

De toda forma, a rua era um lugar mais agitado que a casa, mais envolvente; um lugar que a inspirava para escrever poesias, para desenhar e lhe ajudava na passagem do tempo e no alívio de sua depressão. Além do mais, na rua ela executava algumas ações que lhe rendiam dinheiro e que faziam com que ela se sentisse útil, amenizando o rótulo de incapaz que veio juntamente com o diagnóstico psiquiátrico e a curatela. Cíntia vendia suas poesias e seus desenhos aos passantes, se oferecia para tirar fotos dos turistas e para contar-lhes sobre a história dos infiáveis, vendia também sabões caseiros produzidos pela sua tia. O dinheiro, ela usava para satisfazer desejos imediatos, como um refrigerante, um sorvete ou outra compra que lhe desse o prazer de gerenciar seu próprio dinheiro e de se sentir ativa.

Contudo, ainda no âmbito das tensões, ela sentia seu corpo muito cansado, dificuldades de concentração, dificuldade para ler e também prestar atenção às informações, tudo isso, em sua opinião, efeitos dos remédios tomados. Cíntia ponderava se não era mesmo incapaz, e ficava em dúvida se sua curatela era viável ou não. Assim, a rua era um ambiente para fugir dos problemas, mas evidenciava os problemas que ela gostaria que não existissem. A rua deixava Cíntia confusa, mas curiosamente uma confusão reflexiva, em que ela se analisava, buscando entender se o cuidado a que ela estava submetida era uma proteção ou uma violência.

Em alguns momentos, o cuidado enquanto uma proteção ganhava mais força e ela se via como uma pessoa incapaz, sozinha no mundo, sem habilidades e sem futuro, grata por sua

irmã aceitar cuidar dela, uma pessoa para a qual a rua era um lugar para passar o tempo e esperar a morte. Em outros momentos, o cuidado visto como violência tornava-se pungente, uma questão angustiante. Cíntia via sua vida sendo interrompida e sentia a necessidade de agir, de lutar, de buscar uma saída, de voltar a estudar, de querer trabalhar, de arranjar um homem bom, casar, ter filhos, estabelecer família. A rua era o lugar da ação, da reclamação dos direitos, da denúncia de violências, um lugar que permitia a ela pedir ajuda para reverter a situação imposta a ela.

A pessoa que Cíntia via como uma muleta de salvação ou mesmo uma conselheira era a juíza da cidade. Por causa da juíza, Cíntia se dirigia à porta do Fórum, todos os dias, esperando que ela lhe acenasse. Cíntia me contou que pediu a juíza para que lhe adotasse e a adoração pela juíza se tornou uma das particularidades reconhecidas como fazendo parte de sua loucura.

Eu estava sentada na Praça Tiradentes fotografando o Museu da Inconfidência e observando um grupo de turistas estrangeiros com roupas semelhantes às utilizadas nos safaris por personagens de filmes de aventura. Cíntia apareceu ao meu lado e perguntou o que eu estava fazendo, eu disse que estava fotografando, mostrei as fotos que havia feito e perguntei se ela gostaria de tirar fotos. Ela disse que sim e, então, passei minha câmera para que ela escolhesse um ângulo e fotografasse. Ela escolheu o casarão onde funcionava a Chocolateria Ouro Preto. Ela quis saber mais sobre o que eu fazia pelas ruas, o que eu fazia com as fotos, e eu disse que fazia uma pesquisa sobre pessoas conhecidas da cidade, pessoas a quem todo mundo se referia, semelhantes a ela, por exemplo.

Ela perguntou, sentindo-se importante, *“quem te disse que me conhece?”*. Eu respondi *“ah, um monte de gente te conhece, um monte de gente fala assim “ah, a Cíntia, uma loirinha que fica sentada na porta do Fórum, que escreve poesias e faz desenhos, conheço sim”*. *Você não sabia que era tão conhecida?”*. Cíntia sorriu e disse que sabia que era conhecida. Completei dizendo que as pessoas só falavam bem dela. Ela disse que acreditava que ninguém falava mal dela, pois ela não tinha inimizades pelas ruas. Cíntia perguntou onde eu morava, se eu morava sozinha e se eu era solteira. Eu disse que eu tinha um namorado, que eu morava sozinha desde os meus dezoito anos, quando eu saí da casa dos meus pais para estudar.

Cíntia disse que se ela tivesse feito o mesmo que eu, com certeza, ela teria outra vida. Ela teria sua casa, trabalho, teria arrumado uns três filhos. Comentei *“Nossa Cíntia, três filhos não é muito, não?!”* Ela respondeu que se tivesse arranjado filhos, pelo menos, ela não estaria sozinha agora, pois eles lhe fariam companhia.

Dessa conversa sobre filhos, Cíntia passou a tecer considerações sobre sua vida solitária e elaborou um comentário acerca da juíza da cidade. Cíntia comentou que sua vida perderia o sentido caso a juíza Vera Lúcia saísse de Ouro Preto. Ela explicou que se isso acontecesse não restaria mais nada para fazer na vida, já que a ação cotidiana de ir até o Fórum se devia à existência da juíza.

Eu lhe disse que não conhecia a juíza e por isso indaguei sobre as suas características, idade, aspectos físicos e etc. Cíntia disse que a juíza era elegante, cabelos vermelhos escovados e que a sua idade era de *“nova passando para velha”*. Na tentativa de quantificar essa descrição, perguntei se a juíza teria por volta de 50 anos. Cíntia disse que a idade dela era por aí mesmo, por volta dos 50 anos. Perguntei se a juíza conversava com ela e ela disse que a juíza lhe dava um tchau quando chegava ao trabalho.

Cíntia era a interlocutora mais jovem e também a que mantinha uma relação mais constante com os serviços de saúde mental, sendo a única a se referir às suas relações com o CAPS. Essa relação mais próxima talvez se deva à idade de Cíntia e à idade dos Serviços de

Saúde Mental na cidade de Ouro Preto. Cíntia confidenciou que em sua adolescência – ora ela apontava a idade de 12 anos, ora ela apontava a idade de 15 anos – ela foi levada pela família para se tratar do que ela chamou de “*crise de riso e de choro*” e também de alucinações. Isso se passou no início da década de 90, a mesma época em que estavam sendo estruturados os serviços de assistência à saúde mental no município.

Em 1993, começamos a prestar assistência especializada em Saúde Mental no Serviço Público Municipal de Ouro Preto: consultas psiquiátricas e atendimento psicológico. Um psiquiatra, duas psicólogas. Época marcada por muitos sonhos, projetos e transformações na área da saúde. Desafio e encantamento: a construção do SUS na barroca Ouro Preto.

No ano de 1999, reorganiza-se o serviço de Saúde Mental em Centro de Atenção Psicossocial (CAPS I), credenciado pelo Ministério da Saúde (MS) em 2001. (AZEVEDO: 2004)

Cíntia foi englobada por uma rede de assistência que não existia na época em que Waldir do Radinho, Angu, Seu Benjamin e Raimundo começaram a executar ações peculiares e foram vistos como loucos. Na época dos interlocutores mais velhos, a alternativa era o internamento em instituições manicomiais situadas em Belo Horizonte ou Barbacena; essa internação era feita quando o louco era perigoso ou quando a família se via sem meios, disposição e vontade de cuidar de seus loucos em casa. Daí, o não internamento dessas pessoas se deve a motivos familiares, sobre os quais nada posso dizer, e também aos motivos sociais, à aceitação desses interlocutores na rua e à integração dos mesmos ao cotidiano e à paisagem local.

Pois bem, a loucura de Cíntia manifestou-se em uma época em que se lutava para a libertação da loucura dos muros dos hospitais, a época do tratamento comunitário, e por isso ela pode ser ao mesmo tempo da rua e da clínica. Cíntia se insere nessas duas dimensões em um momento histórico, em que a clínica tenta se abrir e no qual a sociedade é instada a rever a forma como ela concebe e se relaciona com os loucos, instada a se responsabilizar pelos seus loucos. Cíntia por vezes traz a esfera do CAPS para as suas elaborações sobre a sua condição, seus anseios e a rua.

Perguntei a Cíntia sobre as atividades que ela realizava na “saúde mental”⁵³ e ela contou que a “saúde mental” estava fechada para reforma há aproximadamente oito meses, mas que lá ela fazia artesanato. Cíntia frisou que eles montavam palhacinhos com material reciclado, pintavam e aprendiam a fazer fuxico. Ela ressaltou que lá era um lugar só para aprender porque eles não conseguiam expor e vender o que eles produziam. Ela destacou, muito desapontada, a não lucratividade das atividades, e contou que os quadros pintados foram dados de presente para algumas pessoas e que os pintores não ganharam nada pelo trabalho. Eu comentei que quando eu trabalhei no Festival de Inverno de 2006, houve uma exposição com o material produzido pelos usuários do CAPS. Ela esclareceu que nem todos foram contemplados com a exposição e que ninguém ganhou um centavo.

⁵³ Forma como os ouro-pretanos se referem ao CAPS.

Como fui algumas vezes ao CAPS, ainda durante minha pesquisa de mestrado, e acompanhei algumas vezes o bloco dos Conspirados, conheci algumas pessoas de lá e comecei a falar delas para Cíntia. Perguntei a Cíntia sobre o Mário, sobre a Elisabete e sobre Ronie. Eu indaguei se ela não tinha feito amizade com o grupo de pessoas que frequentavam a “saúde mental”. Ela disse que havia feito, mas que era uma amizade diferente já que ela não encontrava essas pessoas pelas ruas.

Ela me perguntou se eu sabia o que Elisabete estava fazendo, se eu sabia o que ela estava arrumando quando não estava na “saúde mental”. Eu disse a ela que eu não sabia, mas que eu havia visto Elisabete passar pela Praça Tiradentes na tarde do dia anterior. Cíntia disse que gostaria de saber o que as pessoas da “saúde mental” estavam fazendo para saber se eles estavam como ela e também para se orientar, pois a vida dela estava sem rumos. Para Cíntia sua vida estava sem rumos porque ela não tinha nada para fazer, não tinha uma ocupação, não tinha lugar para ir.

Perguntei a Cíntia se ela se achava capaz de ter uma ocupação, de trabalhar, de fazer alguma coisa com a qual poderia ocupar o tempo e ganhar dinheiro. Ela respondeu rapidamente que sim, mas me indagou com certa frustração “*Qual atividade que eu posso fazer? Como faço para arranjar um trabalho?*”. Ela me disse que era difícil arranjar uma ocupação porque ela tinha esgotamento nervoso e por isso tinha dificuldade de memorizar. Cíntia afirmou que faltava a ela pessoas com mais esclarecimentos e que pudessem orientá-la.

Assim, é possível perceber que a rua com todas as tensões é o lugar possível para o qual Cíntia pode fugir do ambiente doméstico e elaborar sobre a sua situação. Na rua, ela procura por pessoas para lhe ouvir e lhe orientar. Cíntia, dos interlocutores, é a pessoa que mais se refere à esfera doméstica, falando dos conflitos que tem em casa, conflitos que a deixam ainda mais confusa. A esfera da família é o problema e a solução para Cíntia. É o problema, porque ela vê a família como propulsora dos impedimentos que tem na vida e da sua solidão, já que depois de impedi-la de viver, os irmãos se casaram e foram cuidar de suas vidas, não se preocupando com ela. A solução, porque Cíntia ainda tem a concepção de família como um lugar do abrigo e do cuidado, desejando dessa maneira ter outra família, seja através de sua adoção pela juíza ou através do casamento e estabelecimento de sua própria família.

Por volta das quinze horas, depois de comprar pilhas para minha câmera fotográfica na Rua São José, eu procurava um lugar para me sentar e fugir do sol. Avistei Cíntia na escadaria da Rua Antônio Vieira de Brito, escadaria que se localizava na lateral do Fórum. Sentei-me ao seu lado e aproveitei para trocar as pilhas da câmera. O meu gravador novo estava na mesma bolsa que a câmera, eu mostrei-o a Cíntia, perguntando se ela já tinha ouvido a própria voz gravada. Ela disse que não, e para mostrar como ficava a voz dela gravada, eu disse que faria com ela uma entrevista de artista. Ela sorriu. Uma das perguntas que fiz foi “*Qual é o seu maior sonho na vida, Cíntia?*” Ela respondeu “*Arrumar uma família nova... que eu possa viver... que eu possa contar com meus irmãos e meus pais para qualquer coisa*”. Eu comentei “*Ah, mas arranjar uma família nova é difícil*”. Cíntia se explicou “*Porque meus irmãos já tá tudo com problema de saúde, cada um tá cuidando dos filhos, tá morando num lugar. Eu tô muito assim sozinha, sem meus irmãos*”. Conduzindo a entrevista para desejos mais possíveis e imediatos, eu perguntei “*Se hoje você tivesse um desejo, qual seria o seu desejo?*”. Cíntia respondeu “*Era arrumar uma pessoa que gostasse de mim e que eu gostasse dela e que a gente ficasse feliz e tivesse um filho*”.

Quanto à motilidade, Cíntia, assim como Raimundo, só tinha a liberdade de andar a pé, embora sendo beneficiária da gratuidade nos ônibus. Ela afirmou que sua irmã guardava a

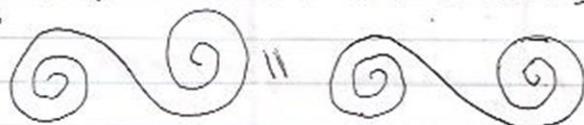
sua carteira de passe livre e também seu RG, com a justificativa de evitar perdas e transtornos para retirar novas vias. O controle à motilidade é intensificado pelos remédios que a deixam cansada, com as pernas pesadas e a cabeça doendo. Cíntia, ao perambular, rompe também com o controle exercido pelos remédios, luta contra a prostração a que os remédios induzem. O controle à motilidade é exercido pela irmã de duas maneiras, pela contenção dos documentos e pela aplicação de remédios.

Ela reclama de sua irmã para algumas pessoas, e a reclamação mais constante é que sua irmã lhe impede de ter uma vida plena. Entretanto, a mesma irmã que ela acusa de lhe impedir de viver, em outros momentos, é considerada como a irmã que permitiu a ela estar viva até hoje.

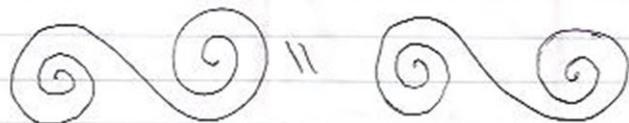
Em uma tarde, na Praça Tiradentes, eu encontrei Cíntia, que estava com a cabeça baixa sobre os joelhos. Perguntei se ela estava bem e ela disse que não, que não aguentava mais a vida que levava. Cíntia disse que não conseguia ficar em casa, pois ficar em uma casa de três cômodos, sem nada para fazer, era uma tortura. Ela me contou que sua irmã lhe dava remédio desde os 15 anos, não lhe permitindo ter uma vida, dizendo que se não cuidasse dela, ela iria acabar morrendo. Cíntia relatou, com tristeza, que quando fez 21 anos sua irmã lhe contou que havia a interditado e que havia feito isso para que ela não morresse. Perguntei em que a interdição atrapalhava na vida dela, ela disse que não podia viajar sozinha, não podia pegar ônibus, não podia abrir conta no banco e gerenciar dinheiro. Em um momento conflituoso, quando a irmã lhe disse que não queria mais cuidar dela, Cíntia chegou a pedir à irmã que lhe desse o dinheiro do benefício do INSS ou mesmo que a desinterditasse. A irmã respondeu que não lhe daria dinheiro e nem lhe desinterditaria porque se não ela morreria mais rápido. Perguntei a Cíntia se ela achava que sua irmã fazia tudo isso pelo seu bem, e ela disse que sua irmã dizia que sim e que talvez fosse verdade.

Por fim, as poesias de Cíntia são meios importantes para perceber a sua relação com a rua, a rua como um lugar que ela deseja e também um lugar possível. A partir de suas poesias, é possível visualizar como ela relaciona os conflitos domésticos, os problemas da vida às coisas da esfera da rua, como o movimento, o clima, as pessoas e os lugares. Cíntia, em diversas ocasiões, me disse que ela ia para a rua para ver as coisas acontecerem, para se inspirar, já que sua inspiração vinha de tudo que lhe rodeava, lugares, pessoas, acontecimentos e, sobretudo, a condição climática.

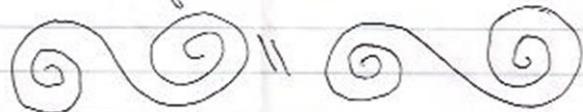
No Salão de Beleza
É tarde de Terça - feira estou no salão
as pessoas à trabalhar todas estão
muita gente têm uma grande decepção
e quem maltrata não têm coração.



As mulheres conversam e arrumam cabelo
têm muita gente à ter perado
a mulher está à falar pelo estavelo
a novo vai desenrolar o navêlo.



Chove e faz frio em nossa cidade
para alguns é motivo de felicidade
cada um executa uma atividade
e temos que usar a criatividade.



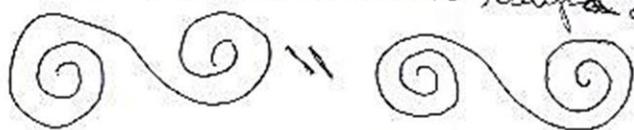
Avista todo o tipo de cosméticas
as jovens mimadas são poléticas
eles têm de tomar energéticas
e a maioria são dialéticas.

© FIM ©

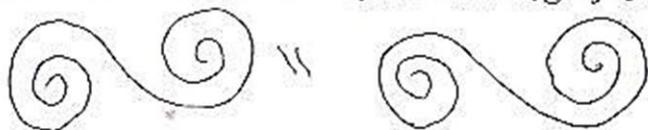
Assinatura: Lúcia de ~~Almeida~~ Matta.
Local: Maissan Estetique - Rua São José - J.P.-MG
Data: 03 de Novembro de 2010

Perto do fim-de-semana

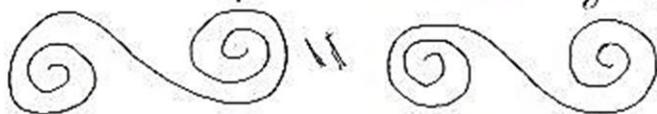
O fim-de-semana vem chegando
a tarde na rua eu vou passando
uma nuvem carregada o Sol tampa
as pessoas vão usando roupa com estampas



As pessoas das ruas vão saindo
e se ouvem as novas músicas surgindo
o vaso de cima da mesa vai caindo
os jovens namorados estão sorrindo.



A tarde vai passando o Sol está quente
a comida brasileira engorda a gente
o céu limpou e está todo azul
à noite lá para ver o Cruzeiro do Sul.



Local: Rua São José - centro de Luro Preto - MG

Data: Novembro de 2030

A rua e a cidadania

Esse capítulo se iniciou com as considerações de DaMatta (1984, 1997) a respeito da casa, da rua e do “outro mundo” como espaços de socialidade que formam o esqueleto da vida cotidiana dos brasileiros. Retorno ao autor para fazer uma breve consideração sobre a rua e a cidadania, pois algumas das explicações dadas pelos interlocutores para o hábito de perambular pelas ruas demandam uma discussão a respeito do tema da cidadania, incitada pela menção à importância do trabalho e dos documentos.

Segundo DaMatta (1984), o trabalho é uma das atividades que propulsiona, ao indivíduo adulto, o ir e vir diário entre a casa e a rua, a compensação entre os dois modos de socialidade. O trabalho é visto pelos interlocutores como qualquer ação que faz com que eles se sintam úteis, independente da contrapartida monetária, embora o dinheiro seja muito importante. Os documentos fazem com que os interlocutores se sintam detentores de direitos, como, por exemplo, o de ir e vir e o de se identificar, de comprovar ao outro que eles são quem eles estão falando que são e que por isso eles têm os direitos os quais reclamam. A importância dada aos documentos pelos interlocutores está diretamente ligada à defesa de que uma das formas do indivíduo se relacionar com o Estado se dá via documentos.

Documentos identificam cada indivíduo de uma coletividade, geralmente definida como Estado nacional. Estamos tão familiarizados com eles que não nos ocorre um fato banal: os documentos são necessários porque os indivíduos não podem provar, por eles próprios, sua unicidade. Precisamos que os documentos digam quem somos. Mas exatamente porque externos aos indivíduos, expedidos pelo Estado, os documentos permitem contar e agregar uma determinada população.

Documentos têm o poder de transformar um indivíduo em cidadão de um determinado Estado nacional. (PEIRANO: 2006, 145-146)

Desta maneira, ver a rua como um lugar de trabalho, utilizar das relações travadas para reivindicar a posse de documentos, apresentar documentos para justificar as ações e as posições sociais são modos de reclamar cidadania. A rua configura-se para os interlocutores com um lugar da busca da cidadania, um lugar no qual a igualdade perante a lei permite as diferenças dos interlocutores como possibilidades, outras possibilidades para além das diferenças que já são enquadradas ou agrupadas convencionalmente. A rua é o lugar onde os interlocutores buscam uma relação com Estado a partir da relação com a comunidade, onde eles se sentem parte de uma população.

Contudo, DaMatta (1997, 60), interessado em compreender como a cidadania – que se fundamenta a partir da ideia de indivíduo que se iguala aos outros indivíduos perante a lei – é percebida e vivida em um contexto relacional, defende que a cidadania deve ser olhada

também como um papel social “já que ser cidadão (e ser indivíduo) é algo que se aprende, e é algo demarcado por expectativas de comportamento singulares”.

A cidadania no universo relacional brasileiro é marcada por uma ambiguidade que faz com que em certos contextos ela seja vista como negativa. Resumidamente, a cidadania é complementada ou permeada por relações e vantagens, onde as leis vigoram para os que não têm relações que os protejam delas, pois os “bem relacionados” respeitam outros códigos que variam de relação para relação e situação para situação. Nos âmbitos da casa e da rua, DaMatta (1984, 1997) afirma que no primeiro vigora a supercidadania e no segundo vigora a subcidadania. Para o autor, no universo da casa há um altíssimo reconhecimento pessoal que faz com que as pessoas tenham mais direitos do que deveres, já no universo da rua há um baixíssimo reconhecimento pessoal que faz com os indivíduos tenham mais deveres do que direitos.

Todavia, a busca de cidadania dos loucos pelas ruas foca a cidadania enquanto direitos e reconhecimento, elementos que são negados a eles na esfera da casa. O caso dos loucos de rua aponta para uma inversão analítica da aplicação do esquema de DaMatta. A defesa da complementaridade entre os códigos da casa e da rua, possibilitada a partir do princípio da compensação, “do que falta em casa existir em abundância na rua e vice-versa”, ajuda a compreender tal inversão. Os mecanismos de controle, da negação da validade das palavras e desejos do louco na esfera da casa, fazem com que os loucos busquem respaldo na rua. A retirada de direitos pelos membros familiares (um bom exemplo é o sequestro de documentos) impulsiona os loucos a demandarem os direitos, a denunciarem os abusos e a se autoafirmarem pelas ruas.

Assim, é na esfera de relações mais ampla, que num primeiro momento é vista como um lugar em que ninguém é respeitado como gente ou pessoa, que o louco de rua busca alguma positividade. Eles buscam direitos garantidos a todos os indivíduos que fazem parte da mesma população e se reconhecem ostentando instrumentos específicos e realizando ações que se enquadram no sistema de relevâncias coletivo. Ao buscar direitos, obviamente, buscam também deveres, já que ao louco também são negados deveres tendo em vista noções que impactam a sua subjetividade, como a falta de responsabilidade e incapacidade.

Interstícios Etnográficos III

Para ganhar a vida

Meu objetivo para a tarde era interagir com Cíntia e, por isso, ao terminar de almoçar no Bairro do Pilar me dirigi à Rua São José subindo a Rua das Escadinhas. Cíntia estava sentada no degrau de uma das entradas do Banco Santander, ela escrevia em sua prancheta e trazia consigo uma sacola plástica volumosa. O lugar em que ela estava dificultava a interação, pois naquele ponto a calçada era muito estreita e o fluxo de pessoas muito intenso. Apenas a cumprimentei e segui com a esperança de que ela saísse dali e migrasse para outro ponto. Para passar o tempo, fui a algumas lojas apreçar uma garrafa térmica. Eu entrei e saí de diversas lojas e ela continuou no mesmo lugar, sem se incomodar com o número de pessoas que quase tropeçavam em seus pés.

Como eu não achei nenhuma garrafa que me agradasse, eu fui até o Bairro do Rosário, em uma loja específica de objetos para o lar. Na volta, percebi que Cíntia não estava mais na entrada do Banco Santander, porém havia um papel colado na porta. No papel estava escrito “Vendo sabão caseiro e poesias rimadas”. Além disso, havia o preço do sabão R\$ 1,00 e uma seta apontando para a palavra Ponte. Eu segui até a Ponte dos Contos e avistei Cíntia sentada no banco próximo à cruz. Já me sentando ao seu lado, eu perguntei “*É você que está vendendo sabões caseiros e poesias?*”.

Cíntia respondeu que sim e mostrou os sabões que estavam dentro da sacola. Enquanto eu olhava os sabões, ela anunciou as poesias à R\$ 5,00. Cíntia contou que os sabões eram feitos por sua tia que morava no Bairro Padre Faria e que o dinheiro das vendas era dividido entre as duas. Ela comentou que sua irmã achava que o preço de cada pedaço de sabão estava muito barato, além de confidenciar que sua irmã ficaria brava caso visse o anúncio da venda de sabões deixado na porta do banco. Perguntei o que ela fazia com o dinheiro que arrecadava com a venda de sabões e de poesias, ela pontuou que juntava para comprar roupas, que também almoçava nos restaurantes, lanchava nas padarias, entre outras coisas.

Ao ver que Cíntia não tinha nem jornal e nem sacola para embrulhar os pedaços de sabão, eu chamei sua atenção para importância de tais coisas. Eu lhe disse que se eu quisesse comprar um pedaço de sabão, eu não teria como colocá-lo solto e desembulhado em minha bolsa, pois ele poderia se despedaçar. Com ingenuidade, ela sugeriu que se eu quisesse comprar o sabão, eu teria que ir até uma das lojas da rua e pedir uma sacola. Eu sorri e disse que ela deveria fazer isso porque ela era a vendedora. Eu disse que para o negócio prosperar, ela deveria facilitar as coisas para o cliente. Cíntia ouviu com atenção e ficou pensativa.

Eu perguntei sobre o andamento das vendas e ela disse que no dia anterior havia lucrado R\$ 20,00. Contudo, ela havia utilizado a estratégia de bater nas portas das pessoas, sendo que o maior número de sabões fora vendido para os vizinhos de seu bairro. Ela falou que era a primeira vez que ela trazia os sabões para vender na rua e que ninguém havia procurado por ela depois de ter deixado o cartaz na porta do banco. Para Cíntia, as pessoas não haviam lhe procurado porque ela tinha o cabelo feio, as pessoas não queriam se aproximar e conversar com ela por tal motivo. Eu falei que o cabelo dela não era feio, mas ela retrucou dizendo que era feio porque era curto e queimado de sol. Ela disse que tinha muita vontade de fazer hidratação no salão de beleza, mas que o cabelo era tão curto que a hidratação não pegaria, uma vez que não teria como realizar a massagem capilar.

Perguntei se ela já tinha feito alguma hidratação e ela disse que não, só lavava os cabelos com sabão, o sabão mineral que a tia dela fazia. Eu indaguei sobre a qualidade do sabão mineral para fins de hidratação e ela disse que o sabão era bom e que a tia dela vendia em potes para creme, caso eu quisesse. Cíntia comentou a respeito da cor natural dos seus cabelos. Ela disse que eles eram loiros, mas, que devido ao sol, estavam amarelando mais a cada dia. Eu sugeri que ela usasse um chapéu para proteger os cabelos do sol, e ela contou que tinha um chapéu, mas que sua irmã o escondera. Ela explicou que o chapéu era uma boina preta e que ela usava-o mesmo em dias quentes do verão. A boina se assemelhava às boinas dos policiais militares e, por isso, ela se sentia como se fosse uma policial que ajudava a “olhar” a rua. Eu sorri porque achei engraçado os seus gestos e a sua entonação enquanto falava sobre a boina. Ela sorriu de forma descontraída.

Eu disse a Cíntia que compraria um pedaço de sabão e ela mostrou que havia compreendido o meu comentário sobre a falta de sacolas ou papel para embrulhar o produto, visto que se prontificou a pedir uma sacola em uma das lojas próximas. Antes de ir até a loja, ela pediu para que eu vigiasse seus pertences. Ao embrulhar o meu pedaço de sabão, Cíntia perguntou se eu não gostaria de comprar alguma de suas poesias e me estendeu a sua prancheta para que eu desse uma olhada nas poesias disponíveis. Enquanto eu olhava as poesias, ela explicou que havia aprendido a fazer cópias das suas poesias para que ela mantivesse consigo o mesmo material vendido pelas ruas.

Comentei, com o pensamento na era da reprodutibilidade técnica, “*então, você vende a mesma poesia para várias pessoas?*”. Ela disse que não, que era feita somente uma cópia da poesia para que ela guardasse consigo, sendo que somente duas pessoas teriam o produto, o comprador e ela. Cíntia confessou que andava sem inspiração para escrever e que as poesias apresentadas a mim não eram muito boas. Ela contou que as suas poesias mais antigas eram

as melhores. Perguntei o que a inspirava e ela disse “*as coisas que acontecem a minha volta, as coisas que acontecem nas ruas*”.

Do bloco de poesias, eu escolhi a intitulada “Estava assim”, uma poesia em que a poeta se mostrava mais presente já que falava de si mesma. A poesia escolhida ainda não possuía uma cópia e Cíntia disse que faria a cópia em pouco tempo, chegando a se oferecer para fazer uma cópia fotocopiada se eu estivesse com muita pressa. Expliquei a ela que eu não tinha pressa alguma e que ela poderia fazer a cópia à mão, pois, assim, eu ganhava mais tempo em sua companhia. Cíntia me contou que as suas poesias foram o motivo de uma entrevista dada à TV Inconfidentes, uma emissora local que fez uma matéria sobre o CAPS. Perguntei se ela tinha alcançado algum fruto com a entrevista, algum incentivo para a sua intenção de organizar um livro – livro que, em um momento, ela disse que teria a ajuda do CAPS. Ela explicou “*Não, porque para eles eu era apenas uma louca, uma usuária da Saúde Mental*”.

Cíntia perguntou o que eu faria com as poesias que eu comprara, com as fotos e com as nossas conversas e eu expliquei, mais uma vez, que elas fariam parte da minha tese de doutorado que seria escrita em Brasília. Cíntia, feliz, disse “*desse jeito eu vou acabar ficando famosa, as minhas poesias vão ficar conhecidas no mundo todo*”. Eu disse somente “*olha que é possível*”. Ainda sem terminar a cópia da poesia, ela se ofereceu para desenhar meu rosto e disse que eu não precisaria pagar naquele momento, que eu poderia pagar em outra ocasião, quando a encontrasse novamente pelas ruas. Eu falei que pensaria sobre o assunto e lhe daria a resposta quando ela terminasse a cópia.

Enquanto se esforçava para fazer uma cópia bem fidedigna, até mesmo do tamanho da letra, do espaçamento entre as palavras e as linhas, Cíntia permaneceu uns segundos em silêncio. Ao retomar a conversar, ela trouxe como assunto os seus problemas e a sua condição. Cíntia disse “*Eu não aproveitei a época da escola e agora já é tarde?*”. Eu indaguei “*para o quê que já está tarde?*”. Ela explicou “*já é tarde para estudar, eu queria ser muita coisa!*”. Eu perguntei acerca do que ela gostaria de ser. Ela respondeu, enumerando com os dedos, “*eu gostaria de ser médica, gostaria de ser também advogada, de ser atriz e outros cursos que eu não estou lembrando os nomes agora*”.

Eu comentei e indaguei ao mesmo tempo “*você acha mesmo que já está tarde para poder voltar a estudar? Eu já conheci tantas pessoas mais velhas que voltaram a estudar e continuaram até ficarem velhinhas*”. Ela explicou que o problema não era somente a idade, mas os problemas consequentes dos efeitos colaterais dos remédios. Cíntia relatou “*Eu tenho dificuldade para concentrar e minha vista não firma nas letras, ela fica turva e eu enxergo as*

letras embaralhadas”. Cíntia conduziu a conversa para a relação entre os seus problemas e a sua família. Ela, indignada, falou “*Meus irmãos não estudaram e nem me deixaram estudar. Eles me incentivaram a fugir de casa quando eu estava na sexta série e morava com minha irmã*”. Perguntei se ela chegou a fugir de casa e ela disse que sim. Ela continuou “*Foi na sexta série que eu descobri que eu tinha depressão, eu comecei a rir e chorar do nada. Eu tinha acesso de riso e choro na escola, na rua e em casa. Agora eu tomo remédios três vezes ao dia, de manhã, de tarde e de noite. Eles me fazem muito mal, me deixam cansada, com o corpo pesado e sem concentração*”.

Cíntia terminou a cópia da poesia e eu voltei ao assunto sobre o desenho do meu rosto. Ela disse “*Ah, eu nem sabia que eu tinha te falado que eu desenhava rostos*”. Comentei “*Nossa, você já esqueceu! Você também desenha paisagens, casarões?*”. Cíntia explicou que, embora desenhasse paisagens e casarões, ela possuía mais treino em desenhos de rostos. Ela reforçou “*eu fiz um curso de desenho de rostos pelo Instituto Universal Brasileiro, eu treinei o desenho de rostos, mas eu não peguei o diploma*”. Aproveitei para efetuar o pagamento do sabão e da poesia que juntos somavam R\$ 6,00, mas eu só tinha trocado R\$ 5,85. Perguntei “*Cíntia, só tenho trocado R\$ 5,85, tem algum problema?*”. Ela disse que não e eu frisei “*Eu pago o restante junto com o dinheiro do desenho na próxima vez que eu te encontrar pelas ruas*”. Cíntia quis saber se R\$ 4,00 era um valor caro para o desenho e eu disse que não.

Sobre as atividades que realizava pelas ruas, Cíntia pontuou “*Eu sou chique porque eu sou artista e inconfidente ao mesmo tempo. Eu desenho porque estou achando muito difícil ganhar a vida só com poesias*”. Então, começamos a prática do desenho, ela me aconselhou a escolher uma posição confortável para ficar imóvel por alguns instantes. Nessa escolha de posição, flexionei algumas vezes meus joelhos buscando uma boa posição. Ela comentou que eu só conseguia flexionar os joelhos porque eu era magra, já que ela era gorda e não conseguia fazer o mesmo. Depois, ela completou dizendo que por andar muito pelas ruas, os seus joelhos doíam e ela estava sofrendo de descalcificação dos ossos. Eu não concordei sobre a questão da gordura e disse que ela deveria fazer exercícios diários para os joelhos e que a descalcificação poderia ser amenizada com o consumo de leite e derivados.

Escolhi a posição e Cíntia me orientou a definir um ponto para direcionar meu olhar, alertando que eu só deveria olhar para esse lugar. Ela disse que, se eu quisesse, o desenho poderia ser de corpo inteiro, mas como não respondi, ela fez o desenho como quis, só meu rosto de perfil. Enquanto Cíntia desenhava não conversamos. O ponto que eu escolhi para direcionar o olhar me permitia observar as pessoas que passavam. Cíntia estava atrapalhando a passagem das pessoas porque a calçada era muito estreita, mas ela não podia sair da calçada,

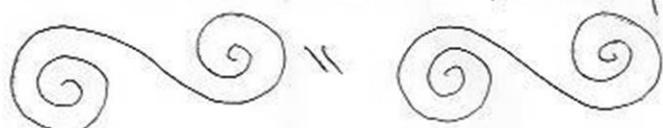
pois na rua passavam carros com frequência. As pessoas nos observavam incomodadas, devido ao bloqueio da calçada, ou curiosas para entender o que acontecia. Algumas pessoas pararam ao lado de Cíntia olhando para o desenho e depois para mim, a fim de aferir as semelhanças.

Eu fiquei um tanto envergonhada com os olhares curiosos que estranhavam a situação. Com o desenho finalizado em mãos, elogiei a artista. Contudo, Cíntia fez uma autocrítica, dizendo que havia errado no traço do lado direito do desenho. Ela ressaltou que havia deixado as pupilas dos meus olhos brancas e perguntou se eu as preferia sombreadas. Eu pedi que as sombreasse, pois eu parecia cega com as pupilas brancas. Cíntia concluiu que ela ainda era amadora e por isso não poderia cobrar caro, mas se lembrou de um homem que ficava naquele mesmo lugar em que estávamos e que desenhava bem, desenho que parecia até foto.

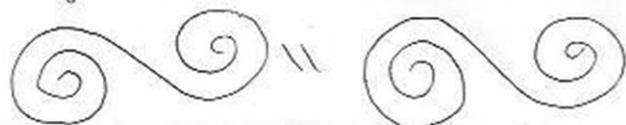
Perguntei se ela já havia desenhado outras pessoas e ela disse que havia desenhado um homem. Disse que se ela continuasse treinando, ela se aperfeiçoaria e poderia cobrar mais caro por um trabalho mais bem elaborado. Agradei a Cíntia pelo desenho. Ela ficou mais uns minutos comigo e depois disse que mudaria de ponto para tentar vender os pedaços de sabão. Ela seguiu pela Rua São José em direção ao Bairro do Rosário e eu me dirigi até a Barra com a intenção de encontrar Raimundo, mas não o encontrei e fui para casa.

Estava assim

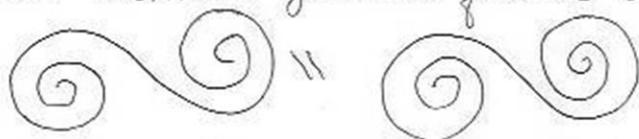
Acordei de madrugada tendo alucinações
às vezes não consigo controlar as emoções
não consegui à noite pela manhã ir
e hoje eu não tive nenhum motivo para vir.



Estou sentindo muita vontade de morrer
e das maiores problemas não dá para correr
têm muita coisa que a gente tem de ver
para alguma coisa boa acontecer.



Hoje não estou tendo um bom dia
antigamente muita coisa boa acontecia
e tudo o que era bonito se via
eu até achava gostoso quando chorava.



Não estou bom o clima e o lugar
por isto eu resolvi voltar conjuagar
não tenho outro lugar para ficar
às vezes de casa tenho de me levantar.



Assinatura: Lúcia de Fátima Motta.



As tanajuras, o tiro e o Estado

A quinta-feira, dia 3 de Março de 2011, foi marcada pela abertura oficial do carnaval de Ouro Preto. O carnaval ouro-pretano, já há alguns anos, se inicia com o desfile do Bloco *Os Conspirados* à tarde e com o desfile do Bloco *Vermelho i Branco* à noite. Eu não participei do desfile do Bloco *Os Conspirados* porque chovia muito e fazia muito frio. À noite, com a diminuição da chuva, eu fui até a Praça Tiradentes assistir a entrega da chave da cidade ao Rei Momo e à madrinha do carnaval.

Durante o falatório do prefeito, eu fui ao Bairro do Rosário duas vezes para ver como estava a concentração do Bloco *Vermelho i Branco* e para ver se Angu estava por lá. A rua estava repleta de foliões que se sacudiam ao som da bateria, o que impossibilitava visualizar se Angu estava na concentração. Voltei à Praça Tiradentes, o prefeito já havia terminado sua fala e, enquanto o palco era arrumado para a apresentação de uma banda, tocavam marchinhas nas caixas de som. Eu avistei Angu próximo ao casarão da FIEMG (Federação da Indústria e Comércio do Estado de Minas Gerais), ele regia as marchinhas fazendo gestos comuns aos de um maestro.

Eu me aproximei, assobiando as marchinhas e dançando discretamente. Angu parou de reger, dirigiu-se a mim assobiando e me tirou para dançar. Dançamos alegremente, rodopiando por alguns minutos. Angu me perguntou de quem era a canção que estava tocando. Eu demorei uns instantes para lembrar o nome da compositora, mas o respondi dizendo que era da Chiquinha Gonzaga. Ele disse, “*Chiquinha Gonzaga, é isso mesmo, menina*”. Eu perguntei a Angu se ele não sairia no *Vermelho i Branco* naquele ano, já que a concentração estava em pleno vapor no Bairro do Rosário. Ele me perguntou “*Agora? Eles estão saindo agora?*”. Eu disse “*Daqui a pouco eles vão subir para a praça*”. Ele falou, fazendo cara de desânimo, “*Lá embaixo, lá no Rosário?*”. Eu confirmei com um gesto de cabeça “*Ahan*”. Ele pensou uns segundos, olhou para a Praça e disse “*Vou não. Tô com preguiça*”. Angu completou “*Vou trabalhar domingo no Zé Pereira, no Bloco da Barra e na Bandalheira*”.

Havia, sob a luz fraca dos lampiões da FIEMG, uma quantidade de bichinhos que voavam ao redor das lâmpadas. Angu me perguntou o que era e eu disse que eram tanajuras. Na verdade, eu não sabia se eram tanajuras, mas foi o único bicho que veio em minha mente que eu sabia que aparecia depois da chuva e que gostava de ficar sob a luz. Ele perguntou novamente sobre os bichinhos e eu disse de forma silabada que eram “*Ta-na-ju-ras*”. Ele fez

cara de quem não entendeu e perguntou se eram estrelas. Eu disse que até pareciam. Ele perguntou se não eram borboletas ou vagalumes, eu disse que eram tanajuras.

Angu, com deboche, falou “*Tana... o quê? O quê que é isso?*” Eu, com um pouco de irritação, disse que eram tanajuras e perguntei “*O que você acha que são tanajuras?*”. Ele respondeu, somente, “*Tanajuras, é*”. Eu tentei explicar mostrando com gestos o que era uma tanajura e que ela surgia com a chuva. Ele, mais uma vez, perguntou se não eram estrelas. Por fim, eu concordei, afirmando que eram estrelas, mas também tanajuras. Depois de um tempo, observei o bichinho parado na parede e percebi que não era tanajura coisa nenhuma, o bicho estava mais para bruxa. Só que nessa conversa nos aproximamos mais e ficamos olhando o céu, os bichinhos e as luzes por um tempo.

Havia na praça dois carros com os giroflex ligados, um tático móvel e um da guarda municipal, e muitos policiais aglomerados batendo papo. Angu olhou para a polícia e disse “*A polícia, o quartel todo com as armas. Mexer com a polícia dá galho, dá galho*”. Eu perguntei “*Você tem medo da polícia?*” e ele disse que sim porque “*Mexer com a polícia dá galho*”. Eu disse que não aconteceria nada, afinal não estávamos fazendo nada de errado. Angu disse que a polícia era brava, que eles estavam ali fazendo a segurança, que o quartel todo estava ali com as armas. Ele comentou “*Não gosto de ficar perto da polícia, dá galho*”.

Fizemos uma pausa na conversa e nos detivemos em observar os policiais que conversavam, sempre com as mãos próximas às armas e aos cassetetes. Angu me surpreendeu ao mencionar sobre o tiro que havia levado da polícia. Era a primeira vez que eu ouvia sobre o ocorrido por sua própria boca. Angu falou efusivamente, apontando a coxa, “*Levei um tiro aqui, menina! Era para outro, mas acertou em mim*”. Ele contou que estava descendo do Morro São Sebastião e que ao levar um tiro caiu no fundão, nas Lages. Angu pontuou que teve sorte, pois ele poderia ter morrido. Ele reconstruiu a cena na narrativa, dizendo que o camburão o pegou e o levou para Centro de Saúde do Antônio Dias com a sirene ligada, que havia muito sangue em sua roupa, no chão e escorrendo da ferida que doía demais.

Angu contou a história muitas vezes, com a repetição comum à sua forma de falar. A cada afirmação, ele me perguntava e comentava ao mesmo tempo “*Não é, menina? É menina, foi*” de modo a confirmar a veracidade do que ele falava. Angu comentava o próprio ocorrido com a expressão “*Levei ferro, era pra outro, mas pegou em mim. Acontece né, acontece*”. Dessa forma, ele justificava sua relação com a polícia “*Levei ferro! Não gosto de polícia não, corro, fico longe! Depois do tiro não pude mais, nunca mais!*” A expressão de Angu me sugeria um misto de tristeza, raiva e resignação, visível através da sua testa franzida e dos olhos mareados.

A cada repetição, Angu tornava a narrativa mais dramática, trazendo mais elementos e buscando me mostrar, com agitação dos braços e da fala, a intensidade do ocorrido. “*Levei ferro, é menina, levei ferro, não pude mais, nunca mais*”. Ele precisou a bala que o acertou, mostrando a coxa e ponderando sobre a sorte que teve, afinal, ele poderia ter morrido. “*Bala de 45, menina, é... de 45... aqui na coxa. Era para outro, levei ferro, levei ferro!*”. Ignorante em tipos de balas, eu lhe perguntei sobre o formato e o tamanho de uma bala “de 45”, mas ele só me apontava a coxa, relevando o tanto que ele teve sorte da bala ter pegado ali e não em outro lugar.

Angu justificava a sua dificuldade de andar afirmando que havia colocado platina na coxa e que a platina ardia muito e incomodava. Cada detalhe acrescentado à narrativa vinha acompanhado da consideração “*Não posso mais, é menina, não posso mais, nunca mais*”. Tentando entender o que Angu não podia mais, nunca mais, eu perguntei se ele não podia mais correr, já que os moradores da cidade afirmavam que ele era um grande corredor. Ele não confirmou a hipótese, apenas afirmou novamente “*Não posso mais, não posso mais*” e trouxe mais detalhes sobre o ocorrido. A referência ao local exato em que foi surpreendido pelo tiro da polícia, a roupa dos policiais, a feição dos policiais ao perceberem o engano, a velocidade do camburão que o levava ao médico, o sangue e, por fim, a relação com o Estado que nascera do ocorrido. Angu contemporizava o ocorrido com a afirmação “*Meu pai, na época, trabalhava na Alcan*”, ele não precisava a data correta, somente o fato de ter sido na época em que seu pai ainda trabalhava na empresa de laminados de alumínio, atualmente denominada Novelis.

Angu tentava fazer com que eu entendesse a intensidade daquele acontecimento e, por isso, me reprendia, por achar que a minha compreensão de tal intensidade era pequena. Ele olhava para mim e dizia com desespero, frisando as palavras pausadamente para que eu entendesse o tamanho do seu infortúnio, “*Menina, eu tomei um tiro aqui na coxa, era para outro, levei ferro e agora eu não posso nunca mais*”. De fato, eu não podia compreender a intensidade da dor que ele sentira com o acontecimento, mas eu podia perceber a dor que ele sentia com a atualização do acontecimento na narrativa. Os meus comentários foram escassos, pois eu não sabia bem o que comentar, me limitei a dizer “*Eh, você levou ferro mesmo*” ou “*Você teve azar e sorte, azar por ter levado um tiro que não era para você e sorte por não ter acontecido coisa pior*”.

Angu comentou que tinha que receber 20 mil reais e que ele atualmente recebia do Estado. Eu perguntei a que se referia tal quantia em dinheiro, se era uma indenização para o

ocorrido, mas ele se limitou a repetir que passou a receber do Estado. Ele disse com desolamento “*Agora eu recebo do Estado, agora não posso mais, levei ferro*”.

Capítulo V – Trabalho e Benefícios Sociais

O trabalho e a constituição do indivíduo

Foucault (2007a), como já exposto, propôs que o homem torna-se objeto para as ciências humanas na medida em que vive, fala e produz. A dimensão do “produz” está ligada à ideia ampla de trabalho, sendo necessário compreender como o trabalho se transforma em um dos elementos que conformam o indivíduo moderno. O meu intuito é discorrer sobre a significação do trabalho, o seu valor e a sua capacidade de individualizar e de socializar, ou como se perguntou Lallement (2007, 24) “*comment, aux côtés d’autres médias comme le langage ou l’interaction, le travail contribue-t-il à l’intériorisation du social ?*”. Para elaborar sobre a significação do trabalho, não há como fugir do pensamento sobre a vida, o indivíduo e a sociedade, e muito menos das questões sobre sofrimento, expiação, salvação, dignidade e humanidade.

Alguns desses elementos são pontuados de forma concisa no panorama que Tilgher (1962) elaborou a partir das formas de pensar o trabalho em alguns períodos e contextos considerados basilares para a constituição do indivíduo. Outros elementos aparecem no ensaio de Alceu de Amoroso Lima (1947) sobre o “problema do trabalho.” Tilgher começa seu estudo explicando que na Grécia e em Roma o trabalho era visto como maldição, infortúnio e sofrimento. Todo trabalho físico era considerado pesado e algo da alçada dos escravos, daí o desprezo por ele. Em ambos os contextos, somente a agricultura era um trabalho valorizado, já que provia a subsistência do homem, auxiliando-o a alcançar um dos grandes valores, o da independência, uma vez que o trabalho é para si mesmo.

O pensamento hebraico justificava o sofrimento do trabalho, colocando-o como um meio de expiar o pecado original cometido pelos ancestrais e com isso reconquistar a dignidade espiritual perdida quando o homem abusou de sua liberdade. Além disso, “*to work is to cooperate with God in the great purpose of the world’s salvation. Man’s labor tends to approach somewhat to that of God, the labor of man continues and prolongs the divine energy which overflowed in the act of creation*” (TILGHER: 1962, 13).

No início do Cristianismo, há uma semelhança com o pensamento hebraico no que tange à explicação do trabalho como uma punição de Deus para o pecado original. Contudo, é acrescentada a ele uma função positiva, a caridade. Assim, o trabalho não é somente para garantir a subsistência pessoal e sim para garantir a subsistência de todos os irmãos necessitados. O trabalho não tem ainda um valor intrínseco, ele ganha certa dignidade espiritual na medida em que funciona como um meio para alcançar um fim digno. Contudo,

havia uma diferenciação entre o trabalho dos clérigos e o trabalho dos leigos: os primeiros se dedicavam ao trabalho manual somente para suprir as necessidades da igreja e esse era visto a partir do prisma da dignidade espiritual, os segundos tinham em seus ombros o trabalho manual constante como uma indulgência.

Para o autor, o trabalho passou a ser um valor na mente das pessoas quando seitas heréticas começaram a ameaçar o catolicismo insistindo que o valor do trabalho fosse o mesmo para todos os homens, mesmo para os clérigos, e que todos deveriam alcançar a subsistência pelo próprio trabalho manual. Com o passar dos séculos, o trabalho adquire o caráter de direito e dever natural, é considerado o solo legítimo da sociedade, solo que legitimará a propriedade e o lucro. A condenação inicial dos lucros pelos católicos foi suavizada com as influências das práticas econômicas e industriais, pois, inversamente proporcional à abominação da ociosidade estava o louvor à indústria. O trabalho alcançou o status de base de todo o progresso humano, um dever respeitante às leis divinas e dos homens.

É bom pontuar que o lucro aceito era o proveniente do trabalho e não do dinheiro que gera lucro sem trabalho pessoal (especulação). Dessa maneira, fica claro que a fonte da prosperidade é o trabalho pessoal. Embora a possibilidade do lucro fosse aceita, o trabalho só se subordinava à vida. Além disso, o lucro trouxe uma discussão sobre a mobilidade social. Para Lutero, o trabalho era a base da sociedade, a causa das diferenças de classes, e cada pessoa deveria aceitar o lugar onde nascera, o lugar onde fora colocada por Deus, já que buscar galgar graus na hierarquia era contra a lei de Deus. Porém, circunscrito no lugar que Deus estabelecera, era legítimo ao homem fazer o seu trabalho da melhor maneira possível para servir a Deus.

Tal pensamento tem dupla implicação. A primeira se refere à extensão da dignidade espiritual a todo tipo de trabalho, visto que todos eram igualmente importantes para Deus e todos o serviam. A segunda implicação demonstra que, não mais preocupados com a distinção entre trabalhos para Deus ou da vida cotidiana, isto é, trabalhos espirituais e manuais, os homens puderam se dedicar inteiramente ao mundo material e esta dedicação emancipou a vida econômica para seguir suas próprias leis. O trabalho manual ganhou dignidade religiosa, e os termos profissão e vocação foram considerados sinônimos.

Por sua vez, o ensinamento de Calvino postula que trabalhar é a vontade de Deus e que os homens não devem ser seduzidos pelo fruto de seu trabalho, pois este só tem valor se for para ajudar a estabelecer o Reino de Deus na Terra. Ao contrário de Lutero, Calvino não considera virtuosa a satisfação do homem com o lugar (classe ou profissão) em que nascera. Para ele, a virtude está em sempre buscar o melhor para si e para todos através de um trabalho

duro que trará mais retorno ao Reino de Deus na terra. O sucesso é uma indicação de que Deus se agrada da profissão escolhida e dos esforços executados. Deste modo, há a valorização da livre iniciativa e da mobilidade.

Tanto Tilgher (1962) quanto Dumont (1985) consideram a reforma calvinista como um marco para os valores que passarão a definir a modernidade, e o entrelaçamento dos pontos de vista dos autores nos permite entender a contribuição do trabalho para a ideia de indivíduo. O abismo absoluto entre Deus e o homem, a incapacidade dos homens para alcançarem Deus (seja pelo amor, pela razão, pelas ideias de justiça), a estipulação da escolha de eleitos por Deus (pelas ações e pelo mérito), são pilares defendidos por Calvino e que justificam a proposição de que o homem deve trabalhar incansavelmente para ajudar a construir o Reino de Deus na terra. O homem não deve mais renunciar ao mundo, ele deve trabalhar no mundo, transformando-o a partir de sua vontade, uma vontade que agrada a vontade de Deus.

Deny the world but live in the world, work in it, succeed in making yourself wealthy in order that the earth may reflect the majesty of God and of his saints. Such is command of Calvin. And this command is the foundation of our modern age with its cult for work for the sake work, of thrift, of wealth, with its abhorrence of rest and pleasure. (TILGHER: 1962, 20)

“Negar o mundo, mas viver nele, trabalhar nele”, essa frase corrobora a ideia de Dumont (1985) sobre a constituição moderna de “indivíduo no mundo”, uma noção mundana que traz em si uma carga extramundana. Dumont (1985: 66) busca entender “*o complexo de sujeição e exaltação do eu que está presente na configuração de ideias e valores de Calvino*”. Portanto, o “indivíduo no mundo” é primeiramente um indivíduo que trabalha. O trabalho incansável para glorificar Deus é a marca da eleição e a garantia de que, pela submissão a essa tarefa, o eleito participará de Deus na medida em que o ajuda a construir o seu reino. O trabalho torna-se um valor.

A dignidade do trabalho nunca foi perdida, mas a sua conexão com a religião se enfraqueceu mais e mais com o passar do tempo. O século XIX é apontado como o período em que o trabalho foi coroado como a atividade suprema do homem. O trabalho é a causa de todo progresso humano, material, intelectual e espiritual. Para Tilgher (1962), os socialistas do século XIX são responsáveis, em grande medida, pela identificação da ideia de *homo sapiens* com a de *homo faber*. Os socialistas utópicos propunham que não era necessário forçar o homem a trabalhar, pois ele trabalharia de toda maneira, uma vez que o gosto pelo trabalho fazia parte da sua constituição enquanto homem.

Já os socialistas científicos se pautaram por proposições que reduziriam o sofrimento do homem. O ideal da associação livre de trabalhadores livres – envolvidos em um empreendimento comum fundamentado na solidariedade – culminaria na melhor divisão, racionalização e socialização do trabalho, na supressão dos lucros e na equivalência entre trabalho e valor, onde o homem receberia um pagamento igual ao valor criado. O trabalho deixa de ser uma forma de expiação ou uma dívida moral, passando a ser encarado como o *modo de vida normal dos humanos*. Assim, transformar a matéria do mundo para o bem da comunidade, através da administração comum dos instrumentos de trabalho, traz o foco para a intervenção do homem no mundo e o que isso ocasiona.

A ação humana que transforma o mundo descortina o domínio do homem sobre a matéria e a abertura do mundo a esse domínio, com obstáculos a serem superados com tecnologia para gerar o progresso. Uma das contribuições do socialismo é fomentar a reflexão sobre a extensão do homem sobre aquilo que ele produz, conscientizando-o da sua dependência do mundo para existir (não só para sobreviver), para se tornar um sujeito cognoscente, porque o trabalho amarra o homem ao mundo.

A concepção de trabalho como algo que amarra o homem ao mundo (e nessa amarração o torna humano) também foi defendida por Alceu Amoroso Lima em seu vibrante ensaio de filosofia econômica sobre o problema do trabalho. O autor advoga que o trabalho é o que fomenta a condição de humanidade do homem, “*o homem que não trabalha, não vive humanamente*”, “*só pelo trabalho se afirma verdadeiramente o ente humano*” (LIMA: 1947, 41). Essa humanização do homem pelo trabalho surge da individualização do homem pelo trabalho, ou seja, da consciência da sua autonomia, da clareza de que o trabalho é um esforço que parte de um indivíduo. O autor postula que “*tudo que há de autônomo em nossa existência está intimamente ligado à condição do nosso esforço, como expressão mais simples e geral do nosso próprio ser*” (LIMA: 1947, 46).

Nota-se que a definição geral do trabalho, o que Lima (1947) chamou de definição nominal, fundamenta-se no esforço, ou seja, o trabalho é uma força que se faz para alguma coisa. Tal concepção permite ao autor discorrer sobre o nexos entre o trabalho e a vida, elucidando que a vida precede o trabalho, mas que a primeira consequência da vida é o trabalho, pois “*toda vida supõe o exercício de uma iniciativa, de uma força pessoal*” (LIMA:1947, 44).

Para aprofundar a definição nominal, com o intuito de restringi-la a um conjunto de características que estão ligadas estritamente ao trabalho enquanto um fenômeno humano, o autor elabora uma “definição real do trabalho”. Resumidamente, o trabalho é todo esforço

racional, habitual, livre e consciente do ser humano dirigido a um fim. Essas características operam uma cisão entre o trabalho mecânico e instintivo e o trabalho autônomo que indica a humanidade.

Para autor, o trabalho é livre, pois a escravidão e a servidão, se dando apenas pela aplicação de forças mecânica e animal, não se configuram como um esforço que parte da vontade do indivíduo, sendo inumanas. O trabalho é racional e habitual, porque não é meramente accidental, ele necessita de um emprego consciente da força para agir na matéria, para vencer a resistência que ela oferece e para alcançar um fim. A qualidade de habitual também está ligada ao aprendizado, o homem aprende a trabalhar e incorpora à sua natureza esse aprendizado. Neste ponto, Lima defende que é na vida adulta que o homem alcança a plenitude de sua personalidade, pois é na vida adulta que o trabalho do homem torna-se pleno, no sentido de se conformar pelas características apontadas.

O trabalho humaniza porque individualiza, individualiza porque se configura como um esforço que parte de si mesmo. O esforço precisa de um mundo para se dirigir, e assim, o trabalho amarra o indivíduo ao mundo. Essa forma de definir o trabalho necessita, ao mesmo tempo em que se mostra parte, de uma visão de mundo comum. Aqui nos é permitido resgatar a proposição de Schutz (1979) – de que o indivíduo além de consciente é sociável, porque já nasce em um mundo intersubjetivo – para relacioná-la com a reflexão de Lallement (2007, 15) de que *“le travail ne préexiste pas aux rapports sociaux, il est rapport social”*.

A colocação de Lallement (2007) responde o seu próprio questionamento acerca do lugar do trabalho como um aspecto que contribui para interiorização do social. O trabalho, mesmo sendo um esforço que parte de um indivíduo, coloca o indivíduo em relação com o mundo e com os esforços de outros indivíduos que também modificam o mundo. O trabalho cria situações de colaboração e de competição entre os indivíduos, e daí se ressaltam questões importantes para as análises sociais, como a posição social e a moralização. O trabalho não é mais uma dívida moral, no que se refere à remissão de pecados, mas ele é um elemento que moraliza (indivíduos e relações), já que sua função de dignificar o homem ora se confunde com sua capacidade de humanizar o homem.

Trabalho e loucura

O nexos entre o trabalho e a vida foi ponderado por Lima (1947, 39) a partir das afirmações *“o homem não vive para trabalhar”*, *“o homem trabalha para viver”*. O autor considera as afirmações separadamente porque elas possuem implicações lógicas diferentes, além de sinalizar a existência de valorações distintas para aquilo que se chama de vida. A

primeira sentença sinaliza para o fato de que a vida não implica em trabalho, de que viver não implica em trabalhar, visto que há certos tipos de homens que vivem sem trabalhar, inclusive, por muitos anos. Esses homens são moralmente e socialmente reprovados e a vida nesse caso é valorada como inferior.

A acepção de vida na segunda sentença não se limita apenas à questão biológica, ela não se limita somente à questão da sobrevivência enquanto um organismo. Neste caso, viver corresponde ao humanizar-se, o homem trabalha para viver uma vida humana. Essa vida humana é valorada como superior, e por isso o trabalho é visto como uma das atividades supremas do homem, uma das atividades que fazem o homem se humanizar. O fragmento abaixo expõe claramente essa valoração, funcionando como um ponto de onde podemos resgatar proposições e avançar na reflexão a respeito da loucura.

A vida precede e condiciona o trabalho. Mas podemos em absoluto viver sem trabalhar. O trabalho não é uma condição da vida no homem. O louco não trabalha. O doente não trabalha. O vagabundo não trabalha. O “lorde”, como diz o povo, não trabalha. E, no entanto, todas essas criaturas continuam a viver sem trabalhar por vezes longos anos. Mas que vida? Que se diz de uma vida assim? Inútil, arrastada, infeliz, pesada aos outros, nociva à sociedade. É uma vida, negação da vida autêntica. É uma vida, caricatura da vida verdadeira. Imagem inferior, apagada, vaga ou monstruosa, hostil ou repugnante, do que a vida realmente é, como exercício normal da atividade de um ser. Sim, o trabalho não é, em absoluto, condição de vida no homem, como a vida é uma condição do trabalho humano. Mas o trabalho é uma condição de vida humana. Nem o louco, nem o doente, nem o vagabundo, nem o farrista, vivem humanamente. É possível que, no doente, por condições especiais, essa inumanidade se converta em super-humanidade. Mas, para isso, é preciso que o jogo da ordem natural e sobrenatural se processe de maneira a que a luz divina, por participação, venha permitir ao homem fazer da sua moléstia, do seu martírio, da sua inumanidade, um elemento de santificação transcendental. Naturalmente falando, entretanto, a moléstia como a loucura, são motivos de degradação vital. Como moralmente são o pecado ou o crime. (LIMA: 1947, 41)

Ao considerarmos o excerto acima, não é necessário fazer um grande esforço para perceber na sequência de tipos vistos como participantes de uma vida inumana, um parentesco semelhante ao do desatino que povoou os hospitais gerais na grande internação do século XVII narrada por Foucault (2007c). A ociosidade, que em si já se configurava como uma afronta à moralidade ou um desvio, foi um dos fatores comuns que fomentou o estabelecimento de um parentesco entre tipos que deveriam ser retirados do convívio social por ameaçarem a ordem com seus comportamentos anormais. É bom ressaltar que a não realização de atividades produtivas também fazia parte dos comportamentos anormais.

Com o advento do asilo no final do século XVIII e início do século XIX, os tipos que juntamente compunham uma massa de desatinados foram libertados. Os doentes se

despediram do asilo para serem cuidados por suas famílias. Por sua vez, os pobres, os vagabundos, os libertinos ganharam liberdade para serem absorvidos como força de trabalho para a indústria e a economia liberal. Porém, a manutenção dos loucos no asilo, lugar que a partir daquele momento era somente para a loucura, intensificou a correlação entre loucura e ociosidade, de tal modo que, ainda hoje, a incompatibilidade entre o louco e o trabalho é afirmada e difícil de ser contornada. Gageiro (2000, 262) atentou-se para a mesma implicação.

Com o capitalismo nascente que tem necessidade de operários e para quem o homem aparece como criador de valor, não se pode mais confundir a pobreza e a desocupação. É preciso distinguir os “pobres válidos” dos “pobres doentes”, entendendo como válido alguém que pode trabalhar e, por isso, que se deve fazer trabalhar e não excluir da vida social. Só então a loucura diferencia-se, singulariza-se, na medida em que os hospícios se esvaziam gradativamente ficando ali aqueles inválidos para o trabalho.

Como ocorreu em relação a outros aspectos, na verdade tudo dentro de um mesmo pacote, a incompatibilidade do louco ao trabalho, a sua desocupação, é também imposta com a outorga do asilo como seu espaço de direito. Dessa maneira, além do louco ser silenciado, ter sua subjetividade negada, ser excluído do convívio social, ele é impossibilitado de trabalhar, de produzir, de entrar no mercado formal de trabalho, de garantir meios para sua subsistência, tornando-se dependente do cuidado da família e do Estado, e dessa maneira ocupando uma posição singular perante o Estado.

O Estado parece apropriar-se do pensamento que Tilgher sinalizou como pertencente à democracia cristã do final do século XIX e início do século XX, isto é, *“Every well-organized society should secure to its members the right to work as a natural consequence of the right to live, and further should grant to those unable to work the right to be cared for by those who do”* (Tilgher: 1962, 17). Dessa maneira, o Estado arrecada impostos daqueles que podem trabalhar e os direcionam para a seguridade social. No caso brasileiro, primeiramente é garantido ao louco – englobado na categoria “portador de deficiência” – o direito à assistência social.

Amiralian *et al* (2000), em sua análise acerca da conceituação de deficiência elaborada pela Organização Mundial de Saúde, mostrou que tal entidade distingue os âmbitos da deficiência, da incapacidade e da desvantagem. Deficiência é a perda ou anormalidade de estrutura ou função psicológica, fisiológica ou anatômica, temporária ou permanente. Incapacidade é a restrição, resultante de uma deficiência, da habilidade para desempenhar uma atividade considerada normal para o ser humano. Desvantagem diz respeito ao prejuízo para o indivíduo, resultante de uma deficiência ou uma incapacidade, que limita ou impede o

desempenho de papéis de acordo com a idade, sexo, fatores sociais e culturais. Dessa maneira, o louco, englobado na categoria de deficiente, seria enquadrado como portando deficiência intelectual (mental) ou psicológica; sendo incapaz de aprender, perceber, memorizar, de relacionar-se e de ter consciência; tendo desvantagem na capacidade ocupacional e na integração social.

Na Constituição Federal de 1988, a assistência social juntamente com a saúde e a previdência fazem parte do âmbito da Seguridade Social, que por sua vez compõe a dimensão da ordem social. A ordem social tem a seguinte disposição geral: “*Art. 193. A ordem social tem como base o primado do trabalho, e como objetivo o bem estar e a justiça social*” (BRASIL: 2007, 54). Cabe ainda lembrar que a menção ao trabalho faz parte dos princípios fundamentais, isto é, se configura como um dos fundamentos da República Federativa do Brasil que se constitui em Estado Democrático de Direito.

A assistência social, no que se refere diretamente aos portadores de deficiência, tem por objetivo o que está exposto nos incisos IV e V do Art. 203 da CF 1988.

- IV- a habilitação e reabilitação das pessoas portadoras de deficiência e a promoção de sua integração à vida comunitária;
- V- a garantia de um salário mínimo de benefício mensal à pessoa portadora de deficiência e ao idoso que comprovem não possuir meios de prover à própria manutenção ou de tê-la provida por sua família, conforme dispuser a lei. (BRASIL: 2007, 57)

No caso dos loucos, se verifica que a relação entre os dois incisos, por mais que pareçam ou almejem, não são plenamente complementares, tendo algo de excludente no que tange ao trabalho. O trabalho é visto e buscado como uma das formas de integração dos deficientes à vida comunitária, porque ele baseia-se na criação ou restauração de laços de contratualidade. Contudo, quando é concedido o benefício mensal ao indivíduo, automaticamente são anuladas as suas chances formais de reinserção pelo trabalho, já que o benefício é o carimbo da incapacidade produtiva (às vezes muito mais que produtiva) do beneficiário. Em contrapartida, é através dos benefícios sociais (nesse caso não só a renda mensal, mas também os benefícios de transporte e etc.) que o louco sente-se um pouco cidadão, sente-se como um indivíduo que conta para o Estado.

Na tabela elaborada por Amiralian *et al* (2000), a desvantagem nos termos da capacidade ocupacional e das interações sociais, só aparecem para os casos de deficiência intelectual (mental) e psicológica. Essa peculiaridade, que ajuda a endossar a correlação entre loucura e desocupação, reforça a ideia explícita no texto de Lima (1947) da degradação vital característica do louco. Porém, nos incita a averiguar como o louco joga com isso, ou seja, como ele elabora sobre o benefício que lhe coloca em relação com o Estado, como ele utiliza

desse benefício para justificar sua qualidade de cidadão, mas também como nas relações interpessoais, ele busca se inserir a partir do que para ele possa ser trabalho, uma vez que ele sente a importância do trabalho para a vida social.

Angu, ao relatar sobre o tiro que levava da polícia, deixa claro que daquele momento em diante “ele não poderia nunca mais”. Eu tentei alcançar uma resposta direta a respeito daquilo que ele se via impossibilitado para sempre, mas só obtive a conclusão “*Agora eu não posso mais. Agora eu recebo do Estado e não posso nunca mais*”. Facilmente, como a discussão é acerca do trabalho, eu poderia induzir o leitor a pensar que trabalhar se configura como aquilo que Angu não pode mais. Todavia, não é bem assim, pois Angu chama de trabalho muitas das ações que executa cotidianamente.

Essas ações, se olhadas pelas definições de Lima (1947), se enquadram com muita propriedade como trabalho. Angu, de segunda a sábado pela manhã, se dirige ao Bairro Rosário; ajuda os funcionários da Mercearia do Alcides com as entregas; auxilia algumas pessoas a carregarem sacolas até as suas residências; no Bar do Tatu batuca, assobia, toca gaita, recebe clientes, os distrai, limpa as mesas; na porta do Restaurante da sede do Rosário anuncia o cardápio do dia “*Hoje tem frango com quiabo, aqui na sede, tem Schincariol, aqui no Rosário*”.

No horário do almoço, no caminho do Bairro Rosário até a Rua Direita, é comum Angu percorrê-lo distribuindo panfletos de festas e eventos, e também bilhetes de loteria a serem preenchidos, anunciando as cotações dos prêmios. No Bar Barroco, ele fica sempre próximo ao balcão, limpa mesa, entrega cerveja, busca compras, canta, batuca, assovia, toca gaita. Além disso, em dias de eventos, ele participa da Banda do Alto da Cruz e da Banda do Zé Pereira, onde toca instrumentos de percussão como bumbo e caixa acústica. Angu chama todas essas ações de trabalho, e sempre se refere a “pegar” e “largar” como momentos de entrada e saída de seus ambientes de trabalho. Nas nossas conversas depois das 17 horas, era comum Angu afirmar que “*só pegava no Rosário pela manhã*” ou que “*já tinha largado do Barroco*”.

O esforço de Angu é livre, uma vez que ele não é forçado a realizá-lo. É racional e habitual porque não é acidental, exige aprendizado não sendo apenas mecânico, e além do mais, ele tem consciência de sua finalidade. Dessa forma, as ações que Angu considera trabalho não podem ser vistas de outra maneira. Permanece aberta a questão sobre a recompensa pelo serviço, mas o fato de não saber se ele recebe pelo serviço prestado, não interfere na aceitação de que suas ações sejam trabalho, sendo que para Lima (1947) se faz necessário não confundir a recompensa com o fruto do trabalho, a concretização do trabalho.

Assim, no caso de Angu, a colocação do louco como alguém que não trabalha defendida por Lima (1947) pode ser questionada utilizando dos princípios que o próprio Lima lança mão para definir o trabalho.

O trabalho que Angu afirma realizar precisa ser encarado como um dos esforços para se manter integrado socialmente, o trabalho como relação social, visto que ele mantém uma gama de interações a partir do trabalho executado. Essa postura de Angu acaba por balancear uma situação que nos termos da lei se mostra excludente. Angu recebe do Estado, é um beneficiário, e pela lei os beneficiários são incapazes e impossibilitados de trabalhar, até que a reavaliação da perícia diga o contrário. Mas o trabalho, como foi mostrado no panorama do tópico anterior, tem como função suprema algo mais que a sobrevivência, ele amarra o homem ao mundo, ele é uma relação social. Dessa maneira, Angu contorna mais uma tentativa (social e teórica) de excluí-lo do mundo.

Agora podemos avançar para entender como Angu consegue balancear o trabalho que executa pelas ruas com a sua condição de beneficiário que, por definição, o incapacita ao trabalho. Podemos ainda tecer considerações a respeito do dinheiro, pois a relação com o dinheiro, nos comentários de bom humor das pessoas comuns, é apontada como a melhor forma de aferir a plenitude da loucura de alguém. Afinal, como dizem por aí, “louco é aquele que rasga dinheiro”. Eu ouvi o seguinte comentário de um ouro-pretano a respeito de Angu “*ele não é de tudo doido, ele não rasga nota de cem*”.

Ainda a respeito do tiro como um evento que marcou a relação de Angu com o Estado, perguntei qual era sua idade na data do ocorrido. Ele respondeu que o ocorrido havia acontecido há muito tempo. Eu indaguei “*Mas, há quantos anos?*”. Ele respondeu “*Eu era jovem, menina. Meu pai ainda trabalhava na Alcan*”. Eu perguntei quantos anos ele tinha atualmente, ele afirmou ter 56 anos. Eu quis saber onde ele recebia do Estado. Ele riu e disse com zombaria “*No banco, né menina, a gente recebe é no banco, Banco Real, Banco do Brasil*”.

Como forma de provar a veracidade do que estava falando, ele abriu o zíper da jaqueta e retirou sua carteira do bolso da camisa que vestia por baixo. Sua intenção era comprovar para mim que ele recebia do Estado, e, por isso, eu imaginei que ele mostraria algum cartão de banco ou mesmo cartão de beneficiário do INSS. Todavia, ele me surpreendeu, mostrando orgulhosamente a sua carteira de identidade.

A carteira de identidade era recente e a foto era bem atual. Li em voz alta os dados da carteira, e ele confirmou um por um. Li primeiro seu nome completo e ele confirmou “*Sou eu, é, Miguel*”, li o nome de sua mãe e ele disse “*Djanira, minha mãe, é, menina*”, li o nome do seu pai e ele corroborou “*Eurico, meu pai*”. Depois de confirmar a data de seu nascimento, vi que a carteira não havia assinatura, apenas a digital. Eu, sem pensar que o constrangeria, perguntei se ele não sabia escrever. Ele, de forma brusca, tomou o documento da minha mão e disse em tom provocativo “*Viu, eu recebo do Estado*”. Falei para ele guardar o documento, mas, antes dele fechar a carteira, eu pedi para ver o outro documento que estava visível. Ele me explicou que era documento “*de entrar pela porta da frente do ônibus*”. Eu perguntei se ele utilizava aquele documento com frequência e ele disse que sim, principalmente quando está muito cansado para voltar para casa.

Depois de guardar os documentos, Angu continuou a falar sobre a sua situação de receber do Estado. Perguntei se ele ia ao banco receber e ele explicou que quem recebia por ele era a sua irmã. Angu, de forma orgulhosa, disse que ele tinha cartão de banco no nome dele, que ele tinha Cartão da Caixa Econômica, do Banco do Brasil, do Banco Real, que ele tinha cartão de crédito. Perguntei se ele tinha acesso ao dinheiro e o que era feito com o dinheiro. Ele foi enfático “*O dinheiro é meu, é uai, o dinheiro é meu, menina. Eu passeio, compro roupas, sapatos, ajudo em casa*”.

Eu quis saber se ele gostava de receber do Estado e aí percebi um misto de emoções. Ele não respondeu a minha pergunta nem com um sim, nem com um não, nem com um não sei. Ele apenas repetiu que o tiro o levou a receber do Estado, terminando a frase com o “*agora não posso mais, levei ferro*”. Ao concluir que o Estado o impedia de algo, Angu mostrava-se desolado, olhar perdido, triste. Contudo, ele aliviava a tristeza de seu rosto, sentindo-se orgulhoso e importante, ao afirmar que ele tinha conta no banco e cartão crédito oriundos da sua condição de quem recebe do Estado. Assim, eu fiquei com a impressão de que ele gostava e não gostava de receber do Estado, que era bom e ruim ao mesmo tempo.

A possibilidade de gerenciar o benefício que recebe (ou mesmo parte do benefício) permite a Angu travar laços de contratualidade que necessitam do despendimento monetário. A atitude da família de consentir que Angu tenha acesso ao dinheiro auxilia a sua integração na vida comunitária. Deste modo, fica mais fácil compreender o gostar e o não gostar simultâneos que Angu demonstra ao falar da sua condição de receber do Estado. Por um lado, se o fato de receber do Estado o impede de outras coisas, lhe proporciona uma renda mensal, que por consentimento da família, Angu pode gerenciar. Por outro lado, tendo garantida essa renda mensal, Angu pode se dedicar aos trabalhos pelas ruas buscando mais interação social do que dinheiro.

No capítulo passado, ao falar da importância da rua para os interlocutores, buscou-se mostrar como a rua se configura como um espaço de resistência, de afirmação da existência, e como essa resistência tinha como um dos carros chefes a noção de trabalho. A rotina de Angu demonstra a importância do trabalho diário, da constância das relações interpessoais, e é assim que ele contrabalança pensamentos e definições que se pautam por excluir o louco da vida social, tirando dele desde a possibilidade de ser consciente até a possibilidade de poder produzir.

O caso de Cíntia traz outras nuances para a discussão acerca do trabalho e benefício, pois em seu discurso, ao mesmo tempo em que ela se vê como incapaz para o trabalho formal, ela questiona tal incapacidade; ao mesmo tempo em que ela afirma ficar na rua sem fazer nada, ela afirma trabalhar na rua através da escrita e venda das suas poesias, desenhos e também de sabões caseiros. Cíntia é ora uma desocupada, ora uma escritora, artista, inconfidente e vendedora. A questão do benefício aparece com a mesma ambiguidade. Em

alguns momentos, ela discorre sobre o benefício de modo a odiá-lo porque ele é o carimbo de sua condição de incapaz. Em outros momentos, o benefício é a sua garantia de sobrevivência.

Estávamos, eu e Cíntia, sentadas no obelisco da Praça Tiradentes, por volta de dez horas de uma manhã ensolarada. Cíntia reclamava de sua situação dizendo que gostaria muito de trabalhar para poder ter a sua própria casa, ter dinheiro e ser independente. Eu, me lembrando de alguns textos lidos recentemente sobre o incentivo à reinserção dos pacientes psiquiátricos em redes comunitárias através do trabalho, perguntei a Cíntia se no CAPS ela era incentivada a trabalhar para se sentir melhor. Cíntia me disse que foi informada no CAPS que poderia trabalhar se quisesse, mas que ela não precisava trabalhar porque ela recebia benefício. Ela explicou que o benefício recebido chamava-se LOAS, pelo INSS. Perguntei o que significava a sigla LOAS, mas ela não soube explicar, disse que era um benefício de meio salário mínimo, ou melhor, era isso que a sua irmã lhe dizia. Eu indaguei se ela ia ao banco para receber e ela respondeu que quem recebia era a sua irmã e que ela nunca via “a cor” do dinheiro. Eu perguntei, se caso ela quisesse alguma coisa e pedisse a irmã, o pedido era satisfeito. Cíntia disse que raramente, pois a irmã sempre alegava falta de dinheiro.

Em outra ocasião, em uma tarde que a convidei para tomar sorvete, Cíntia contou que o benefício era motivo de brigas familiares, chantagens e violência psicológica. Alguns dos irmãos achavam que ela poderia trabalhar e tomar as rédeas da sua própria vida. Outros irmãos julgavam-na incapaz, afirmando que se ela perdesse o benefício, ela teria que se prostituir na rua. Cíntia estava muito indignada, porque, além de tudo, a irmã não lhe dava dinheiro, afirmava receber um valor menor do que o real e não prestava contas do uso do dinheiro. Cíntia disse que havia buscado ajuda dos advogados do SIAME (Serviço Interprofissional de Atendimento à Mulher) para tentar interromper o benefício ou gerenciá-lo, mas que ainda não havia obtido respostas.

Diferentemente de Angu, as atividades que Cíntia chama de trabalho são aquelas que podem lhe render dinheiro, mas isso não altera o caráter de trabalho dessas atividades. Escrever uma poesia, elaborar um desenho, fotografar turistas e vender sabões pelas ruas se enquadram como trabalho seguindo as definições de Lima (1947), isto é, esforço livre, habitual e racional. O autor ilustra suas elaborações acerca do trabalho utilizando do exemplo do artista para propor que a obra construída é a concretização do trabalho. Assim, as poesias elaboradas, os desenhos feitos e as fotografias registradas mostram a concretização do trabalho de Cíntia e lhe permite buscar auferir uma equivalência entre esforço e valor. Deste modo, assim como no caso de Angu, é possível utilizar dos elementos que Lima lançou mão na definição do trabalho para questionar a sua defesa do louco como alguém que não trabalha.

Se buscarmos analisar a situação de Cíntia percorrendo os passos semelhantes utilizados para compreender a situação de Angu, de imediato percebemos que Cíntia não consegue realizar (ou realiza com bastante dificuldade) o contrabalanceamento que Angu realiza. O *x* da questão é o gerenciamento do benefício que no caso de Angu é consentido e no caso de Cíntia é negado. Cíntia não tem acesso ao dinheiro proveniente do benefício e nem sabe como esse dinheiro é plenamente aplicado, tendo em vista que as demandas específicas que ela faz à irmã não são (ou são raramente) satisfeitas.

Neste caso, Cíntia só trava laços contratuais que necessitam do dinheiro quando ela consegue arrecadar uma quantia monetária através de seu trabalho. Contudo, esses laços são espaçados e imediatos, pois reduzidos à compra e venda à vista de produtos para suprirem desejos pontuais. Como Cíntia bem explicou, ela utiliza o dinheiro arrecadado para lanchar nas padarias, para almoçar em restaurantes e para comprar roupas e sapatos, isso quando ela consegue juntá-lo. Dessa maneira, Cíntia não pode se orgulhar de receber do Estado, pois ela não tem a vantagem de gerenciar o benefício ou parte do benefício e, portanto, não tem a possibilidade de restaurar ou estabelecer laços contratuais mais constantes. A relação com o Estado que faz com que Angu expresse a simultaneidade entre orgulho e desolamento, faz com que Cíntia expresse apenas desolamento e angústia.

Embora o benefício seja aquilo que lhe permite sanar as necessidades primárias, Cíntia se incomoda porque ele outorga uma situação de incapacidade, ele atrapalha a sua vida na medida em que se torna mais um obstáculo para sua reinserção na vida comunitária. Na verdade, Cíntia tem consciência de que o problema maior não é o benefício em si, é a postura de sua irmã na gestão do benefício, postura que atrapalha a sua inserção social, que lhe impede de conduzir a sua vida. Cíntia se encontra em uma situação difícil, que lhe impõe uma dependência extrema, ela não pode gerenciar seu benefício e nem pode buscar um trabalho formal que lhe propicie graus de independência.

Cíntia, por mais que tente contornar e que conteste a sua incapacidade, ela o faz de modo instável, de forma insegura, pois as posturas de seus familiares a deixam confusa. Cíntia expressa constantemente sua vontade de trabalhar, mas expressa juntamente seu medo de perder o benefício e cair em uma situação de penúria e abandono. Em dias de mais otimismo, Cíntia contesta o benefício, busca desesperadamente ajuda para interrompê-lo e, assim, poder entrar no mercado formal de trabalho e conduzir sua própria vida, deixando de ser incapaz para tornar-se mais independente.

Em relação ao trabalho informal, perguntei a Cíntia por que ela não buscava algo mais rentável, mais constante, sem vínculo empregatício e, com isso, sem o perigo de perder o benefício. Além de ser desencorajada por parte da família, de se desencorajar por medo de não saber fazer nada, ela estende para o meio social a desconfiança que é inerente ao seu meio familiar e a si mesma. Cíntia me disse que se as pessoas soubessem que ela era beneficiária, elas não a aceitariam, pois desconfiariam de sua capacidade. Ela reforçou que por ser conhecida das pessoas da cidade, muitos saberiam que ela era usuária da Saúde Mental e não confiariam em seus serviços. Dessa maneira, as poesias, as fotos e os desenhos não

representam somente a concretização de um trabalho, representam a consciência da capacidade para um trabalho possível.

O trabalho que Cíntia executa pelas ruas – um trabalho de fato autônomo, pois depende só dela tanto para criar quanto para vender – se localiza no meio do caminho de uma situação tensa. Ele não resolve a sua dependência financeira, mas ele lhe possibilita conseguir dinheiro para demandas pontuais. Ele não coloca em risco o benefício recebido, mas também não ajuda muito no estabelecimento de laços de contratualidade duradouros. Diferente de Angu, Cíntia não se insere em uma rede de pessoas que é atualizada diariamente através da execução de certas tarefas. As pessoas que compram suas poesias, desenhos e sabões são sempre pessoas diferentes que passam pelas ruas.

No que tange à família, Cíntia, ao ir para rua vender poesias e sabões, resiste a (ou enfrenta) postura de sua irmã de mantê-la dependente, mas ainda não se sente completamente segura para conseguir romper com essa dependência. Em contrapartida, as interações mantidas por Cíntia através dessas atividades são um alento para a sua solidão e falta de acolhimento. Nessas interações ela pode contar um pouco sobre o que sabe e sobre o que vive, buscando ajuda e inspiração para mudar de situação, ou transformando essa inspiração em mais poesias. A significação do trabalho para Cíntia não foge ao proposto por Lima (1947) no que se refere à busca de uma vida digna, de uma vida humana, mas ela está cercada de obstáculos que fazem da sua busca algo muito difícil e perturbador.

Cíntia parece estar envolvida em uma situação constante de duplo-vínculo (BATESON *et al*: 1972) onde qualquer que seja, a escolha será penosa. Se Cíntia escolhe se conformar ao benefício e à forma como sua irmã o gerencia, ela corrobora a sua incapacidade e a sua total dependência. Se Cíntia decide contestar o benefício a ponto de interrompê-lo, ela está se dirigindo para uma vida, a princípio, sem garantias para suas necessidades primárias; uma vida que, para alguns dos seus irmãos, culminará em prostituição e em morte. Cíntia está confusa, ela não tem certeza de sua capacidade ou incapacidade, mas pior, ela não tem chances, meios e nem lugares para se experimentar, ela só tem a rua.

Trabalho e Benefício: vias de mão dupla na inserção social do louco

A correlação entre loucura e desocupação vem sendo questionada através de proposições que defendem o trabalho como um dos principais meios de inserção social. Dessa maneira, quando se questiona o domínio do saber psiquiátrico, do modelo hospitalocêntrico e as definições e implicações oriundas desses domínios, busca-se fazer um ajuste através de políticas públicas que garantam, aos egressos desse sistema, condições de sobrevivência e de

inserção social. Os benefícios sociais adquiridos com a comprovação médica de uma deficiência e com a comprovação socioeconômica da falta de condições de sobrevivência estão diretamente relacionados à incapacidade para o trabalho.

Como um passo imediato à desospitalização, levada a cabo pela Reforma Psiquiátrica em vários contextos mundiais, esteve a preocupação em estipular formas de benefícios e de garantias para o trabalho. O caso da cidade de Gheel⁵⁴, na Bélgica, apareceu como uma realidade em que o trabalho estava presente na vida dos loucos e por isso chegou a ser vista como um modelo de assistência comunitária passível de ser exportado para outros contextos⁵⁵. A Gheel, narrada por Roosens (1979), oferecia uma forma diferenciada de inserção dos loucos. Os loucos, depois de passarem pela triagem do hospital geral, eram acolhidos por famílias cadastradas e inseridos no mercado de trabalho (em graus distintos de formalidade). As famílias recebiam uma quantia financeira anual pela acolhida, além de contarem com parte do dinheiro oriundo do trabalho dos albergados. Os albergados gerenciavam o dinheiro que recebiam de seus trabalhos e também de seus familiares distantes. O gerenciamento do dinheiro lhes permitia participarem da vida ativa da comunidade, fazer compras, frequentar cafés, restaurantes, cinemas, se associarem a clubes etc.

No caso brasileiro, algumas iniciativas surgiram para garantir algum grau de inserção para os egressos do sistema manicomial. Dentre essas iniciativas estão o BPC- LOAS (Benefício da Prestação Continuada previsto na Lei Orgânica de Assistência Social), as Residências Terapêuticas e o Programa De Volta para Casa (BRASIL: 2005). Dessas iniciativas, os interlocutores de Ouro Preto com os quais eu interagi, só se beneficiam do BPC- LOAS, porque nenhum deles se enquadra como egresso de internações, nenhum deles foi submetido à uma vida manicomial, a longas internações a ponto de terem os laços familiares completamente rompidos.

O BPC é um benefício concedido diretamente ao beneficiário, mas, no caso dos deficientes mentais, quem o retira é o responsável pelo beneficiário. Deste modo, se configura como um benefício que será gerenciado pelo beneficiário somente se a família consentir. O

⁵⁴ Gheel está situada na região flamenga da Bélgica, a aproximadamente 60 quilômetros de Bruxelas. É uma cidade que recebeu peregrinação de loucos, desde o século VII, em busca da cura operada por Santa Dynphna, a santa protetora dos loucos. A cidade é conhecida por seu modelo alternativo de assistência psiquiátrica: os loucos são inseridos a partir do acolhimento por famílias, da execução de trabalhos e do estabelecimento de laços sociais. Um bom relato de viagem sobre Gheel foi elaborado por Bazzo (2007).

⁵⁵ A possibilidade de exportação de um modelo de assistência em saúde mental consonante com as reclamações de assistência comunitária, o que o caso de Gheel representa, pode ser vista nos textos de Dorvil (1987) e Leduc (1987) para o contexto canadense.

De Volta Para Casa, ao contrário, é um benefício recebido e gerenciado pelo próprio beneficiário.

O De Volta para Casa é diferente dos programas de simples apoio por meio de uma bolsa, ou de apoio pelo subsídio mensal. É um programa muito nítido de inclusão social, porque repassa recursos diretamente para os pacientes, e não para suas famílias, não exige do paciente que tenha nenhum tipo de relação especial com sua família, para que seja reconhecida sua autonomia de utilizar esses recursos, porém exige do gestor municipal, do poder público municipal, que garanta um atendimento adequado para essa pessoa, a fim de que, só assim, ela possa sair dessa proteção que vivia na experiência asilar, na experiência institucional. (BRASIL: 2005, 17 -18)

Assim, se vê claramente que o uso do BPC para a inserção social do beneficiário depende, em grande parte, da forma como este beneficiário se relaciona com seu responsável familiar, a ponto deste conceder-lhe a possibilidade de gestão do benefício ou parte do benefício. O BPC, diferente do De Volta para Casa, não se constitui em si claramente como um benefício que se pauta pela integração social, mesmo porque não é um benefício exclusivo para os usuários da saúde mental que são marcados pela exclusão social de forma mais radical. O BPC se destina à garantia do mínimo social.

O BPC é um benefício que socorre uma ampla gama de deficiências e também os idosos. De acordo com o parágrafo segundo do Art. 20 da Lei 8742 “*Para efeito de concessão deste benefício, a pessoa portadora de deficiência é aquela incapacitada para a vida independente e para o trabalho*” (BRASIL: 2009). Deve-se ressaltar que o BPC corresponde justamente ao benefício exposto no inciso V do Art. 203 da CF de 1988, ou seja, ao benefício de um salário mínimo mensal já citado nesse capítulo.

No que diz respeito aos loucos, sumariamente, é possível estabelecer uma diferenciação entre o que o BPC possibilita em relação à integração pelo trabalho e o que o BPC possibilita em relação à integração em termos mais amplos. Como vimos no tópico anterior, o BPC como um instrumento da Assistência Social, deve auxiliar em alguma medida no cumprimento dos objetivos da Assistência. Por um lado, no que respeita ao trabalho, o BPC carimba a incapacidade produtiva de quem o recebe, e assim ele opera uma exclusão do beneficiário perante o mercado de trabalho formal. Por outro lado, no que tange ao auxílio à integração em termos mais amplos, o BPC garante o mínimo social, garante a sobrevivência, e com isso dá condições ao beneficiário, enquanto alguém que consegue sobreviver, de se inserir na comunidade.

Nos dois casos, a postura proativa do beneficiário, ajudado ou não pela sua família, é imprescindível para que a inserção social se efetive, para que se possa aproveitar daquilo que o BPC oferece em suas limitações. O Ministério da Saúde juntamente com o Ministério do

Trabalho se propôs a pensar soluções e subsídios que contornassem o problema sinalizado. Partindo da importância do trabalho para a sociedade e para o indivíduo, a solução vislumbrada para mitigar o problema veio da Economia Solidária e das proposições acerca do trabalho protegido. A ideia central era proporcionar espaços para que os usuários dos Serviços de Saúde Mental, juntamente com outros indivíduos não participantes desses serviços, pudessem experimentar e descobrir capacidades, trabalhando, gerando renda e assim se integrando.

Aqui, podemos ver a mão dupla, a incapacidade ao trabalho formal que leva à necessidade do benefício é contornada por estratégias que visam ampliar a gama de potencialidades daquele que pela lei foi incapacitado. Essa é a forma encontrada para diminuir a distância entre trabalho e benefício, para permitir que o indivíduo faça parte de duas esferas amenizando o impacto de suas tensões para si mesmo, em termos financeiros, sociais e de saúde. Contudo, uma das conclusões a que se chegaram com a proposta da economia solidária e do trabalho protegido é a de que a obtenção de renda era extremamente importante para permitir que o paciente jogasse o jogo das relações reais, grosso modo, participassem de laços de contratualidade semelhantes aos das pessoas do mercado formal (BRASIL: 2005).

Essa conclusão pede um adensamento da reflexão de Filho (2003) a respeito da importância da inclusão do trabalho não remunerado como valioso e útil na recuperação da autoestima e na inserção social de pessoas que recuperam de enfermidades mentais. A minha intenção não é negá-la, mas ampliá-la, trazendo à baila a questão da família e do gerenciamento de benefícios. O trabalho voluntário só será útil e valioso na medida em que essas pessoas tiverem alguma renda para gerenciar, isto é, na medida em que as famílias consentirem o gerenciamento do benefício ou de parte do benefício a essas pessoas. O caso de Angu e Cíntia são bons para elucidar essas conclusões.

Angu e Cíntia não estão inseridos em iniciativas governamentais de economia solidária e de trabalho protegido, mas as suas posturas em relação ao benefício e ao trabalho me permitiram chegar a conclusões semelhantes às apontadas no relatório de governo. Não há como, nas ações práticas da vida cotidiana, separar trabalho de renda, ou destacar o valor supremo do trabalho (algo que humaniza) da sua condição de possibilitador da subsistência. Mais do que isso, para se vê inserido socialmente é preciso que esses dois lados do trabalho sejam efetivos.

Angu executa cotidianamente (e há anos) o mesmo movimento que se espera de um participante das iniciativas de economia solidária e trabalho protegido. Ele, através do gerenciamento do seu benefício e do trabalho que executa pelas ruas, diminui a distância entre

trabalho e benefício, enfraquecendo a correlação entre loucura e ociosidade. O benefício lhe permite efetivar o lado da subsistência e também da manutenção dos laços de contratualidade que necessitam do dinheiro. O trabalho pelas ruas (para o qual eu não sei se há recompensas monetárias) lhe permite acionar o lado da humanização e da interação constante.

O participante das iniciativas de economia solidária e trabalho protegido, caso impossibilitado pela família de gerenciar o benefício, tem por ela garantida a sua sobrevivência. Ele tem, através do trabalho que executa e lhe proporciona renda, a possibilidade de travar laços de contratualidade mais amplos e, conseqüentemente, de se integrar. Se a ele for permitido o gerenciamento de seu benefício, ele se encontra no melhor dos mundos.

O caso de Cíntia é fundamental para refletir a respeito de quando o gerenciamento do benefício é negado e as alternativas de alcançar renda são escassas. A conseqüência dessa conjuntura é a existência de uma situação angustiante que dificulta a diminuição da distância entre trabalho e benefício. O benefício que lhe garante sobrevivência é o mesmo que lhe outorga incapacidade e atrapalha a vida. Assim, o trabalho executado pela rua lhe proporciona renda somente para satisfazer demandas pontuais e com isso ela não consegue travar laços de contratualidade mais constantes que necessitam do despendimento monetário. Porém, o trabalho a que ela se dedica consiste em uma força motriz que faz com que ela não desanime e nem se conforme à dependência extrema a que está submetida.

As posturas de Angu e Cíntia perante o benefício e o trabalho, nos levam a questionar as reflexões que colocam o louco como alguém que não trabalha e que vive uma vida inumana. Mais que isso, exige que indaguemos sobre as forças e imposições sociais que transformam o louco em incapacitado; que invertemos argumentos para descortinar mais uma faceta do processo de fabricação do louco. Os interlocutores nos mostram o esforço diário de afirmação da existência, de resistir às definições desabonadoras que só os diminuem, às vezes partindo do mesmo sistema de relevâncias daqueles que os desaprovam.

Assim, é a partir do benefício, com todas as conseqüências que trazem em seu pacote, que os interlocutores percebem e elaboram sobre a presença do Estado (seja pela demanda de documentos que comprovem o benefício, documentos oriundos do próprio benefício e pelas leis e seus efeitos) em suas vidas cotidianas, sobre algo que mesmo operado por suas famílias vem de uma esfera exterior a ela, mas que ambos fazem parte. As considerações dos interlocutores incitam-nos a refletir sobre as leis e os programas de governo, ou seja, ver em âmbito geral como o louco é tratado, cuidado e controlado. Se olharmos com atenção, muitas demandas dos interlocutores só podem ser sanadas com a mudança de um olhar sobre a

loucura que deveria vir com políticas públicas. Além disso, o benefício é muito importante para perceber que a simultaneidade entre a exclusão pela lei e a inclusão pelas políticas públicas, vivenciadas no cotidiano dos interlocutores como um sentimento referente ao Estado, aponta para ações de esferas do Estado, sendo que a esfera que exclui não é a mesma que inclui.

Interstícios etnográficos IV

A interdição

O sino do Museu da Inconfidência batia enquanto eu subia a Rua Direita. Tendo em vista a quantidade de badaladas era possível perceber que se tratava de dois quartos de hora, mas eu estava curiosa para averiguar se, finalmente, eu havia aprendido a lógica daquele sino. Ao chegar à Praça, conferi que o relógio marcava 10:30. Depois, eu olhei ao redor da Praça e avistei Cíntia sentada no obelisco conversando com um turista de meia idade com aspecto e roupas joviais. Cíntia apontava para alguns casarões e o turista se mostrava interessado. A única parte da conversa que pude ouvir com precisão foi a respeito do Palácio do Governador, também antiga Escola de Minas, onde funciona o Museu de Ciência e Técnica. O turista se despediu de Cíntia se dirigindo para tal Museu.

Eu me sentei no degrau mais alto do obelisco e após atender a uma ligação de Jardel cancelando nosso almoço, pude perceber que Cíntia havia mudado de lugar sentando-se dois degraus abaixo de onde eu estava. Ela me cumprimentou com um “Oi” e eu retribuí dizendo “*Tá joia, Cíntia?*”. Permanecemos uns instantes em silêncio enquanto eu retirava as polainas que estava usando e alongava os meus pés descalços cansados de subir ladeiras. Depois, me sentei ao seu lado comentando que ela estava sumida, pois havia mais de três de dias que eu não a encontrava pelas ruas. Cíntia disse que não estava bem, que estava muito triste e sentindo-se sozinha.

A respeito de seu sumiço, ela contou que tinha passado uma semana em Amarantina (distrito de Ouro Preto) na casa de amigos da sua irmã. Cíntia ponderou que embora houvesse gostado bastante do passeio no distrito, ela sentira muita falta da sede, pois em Amarantina não havia pessoas pelas ruas e isso aumentara a sua solidão. Ela explicou que a casa em que ficara hospedada era muito grande, com um amplo quintal repleto de árvores, galinhas e patos, mas era um lugar que a angustiava por ser muito aberto. Perguntei “*como assim, uma casa muito aberta?*”. Ela esclareceu que era uma casa de dois pavimentos com muitas portas e janelas que ficavam abertas, o que lhe causava medo. Eu perguntei se as janelas ficavam abertas até na hora de dormir, e ela disse que à noite elas eram fechadas.

Cíntia me disse que eu também havia sumido na semana anterior, e eu falei que eu tinha viajado para Curitiba, por uma semana, para participar de um congresso. Eu lhe disse “*inclusive, eu trouxe uma lembrancinha para você, mas não sei se você vai gostar.*” A lembrancinha era um brinco feito de palha de trigo no formato de um losango levemente colorido. O brinco estava em minha bolsa embrulhado em um papel celofane. Cíntia gostou

da lembrancinha e colocou na orelha para ver como ficava. Eu ofereci o espelho da minha carteira para ela se olhar. Ela disse “*O brinco é muito bonito, mas merece uma pessoa mais bonita*”. Eu perguntei novamente “*como assim?*”, ela respondeu, ainda olhando no espelho, “*Estou muito feia, olha a minha pele cheia de cravos. O meu cabelo está muito feio, minha irmã passou a pasta para alisar, mas a pasta não pegou*”.

Cíntia, repentinamente, me perguntou “*O que você sabe do sangue A-?*”. Eu não entendi muito bem sobre o que ela queria saber e fiquei em silêncio olhando-a. Ela explicou “*Eu queria saber se é um tipo de sangue raro, porque eu ouvi falar que é um sangue raro que só pode receber de O-*”. Puxei pela memória as aulas de genética do Ensino Médio, mas em minha lembrança aparecia como sangue raro o O- e não o A-. Porém, como eu não tinha certeza, eu disse que eu não sabia muito a respeito de tipos sanguíneos, mas que eu iria procurar na internet e que depois lhe passaria as informações. Peguei meu caderno para anotar sobre a sua demanda, mas ela disse que eu não precisava anotar, pois ela só gostaria de saber sobre o resultado da pesquisa. Eu lhe expliquei que eu anotaria para não esquecer.

Cíntia perguntou qual era o meu tipo sanguíneo, eu disse sorrindo “*B+, sangue bom*”. Ela emendou a essa pergunta “*O que você fez com as gravações que você estava fazendo pelas ruas? Você estuda o quê mesmo?*”. Eu lhe expliquei, mais uma vez, que fazia Doutorado em Antropologia. Ela perguntou “*Você estuda os seres vivos, né?*”. Eu disse que eu estudava os seres vivos, especificamente os que viviam em sociedade. Com a intenção de ser mais precisa, eu falei “*eu faço um trabalho sobre pessoas como você, pessoas que gostam de ficar pelas ruas*”. Eu pontuei pausadamente “*Eu já te disse que estudo em Brasília, que estou em Ouro Preto por motivo de pesquisa, e que vou escrever uma tese de doutorado sobre algumas pessoas da cidade. Você aceitou conversar comigo para fazer parte do meu trabalho. A minha intenção é saber como você vive, quais são seus interesses e as suas preocupações*”. Cíntia disse “*é bom participar, é bom conversar com você, pode ser bom para mim, eu posso através do seu trabalho ser reconhecida, aparecer na Televisão*”. Não incentivei a sua fala sobre “*aparecer na TV*”, aliás, expliquei o que era uma tese de doutorado e que o seu destino era a estante da biblioteca.

Quanto às gravações feitas com minha câmera, eu expliquei que eu fazia mais fotos do que vídeos, porque eu não gostava da qualidade do áudio da minha câmera. Ela quis saber mais, e eu ressaltéi que o áudio captava o barulho do obturador e do zoom, e que isso me incomodava. Para que ela entendesse melhor, peguei a câmera para mostrar o que era o obturador, o que era o zoom e quais eram os barulhos que me incomodavam. Cíntia ficou

atenta à minha demonstração e não concordou que os barulhos eram tão incômodos. Eu brinquei dizendo que eu era um pouco chata e que não lidava bem com barulhos.

Cíntia perguntou se eu gostava de ser independente, de morar sozinha. Eu disse que eu adorava ser independente, mas que eu não morava mais sozinha, pois o meu namorado estava morando comigo enquanto cursava o Mestrado na UFOP. Cíntia me disse que se sentia muito triste porque não tinha nada para fazer, se sentia muito sozinha no meio daquela multidão de pessoas desconhecidas. Ela expôs sua vontade de trabalhar, de ocupar o tempo, de ter casa e família. Cíntia não falava olhando para mim, ela falava olhando em direção à Casa da Baronesa (Câmara dos Vereadores), um olhar parado. A sua fala seguia um ritmo monótono contrastado a uma fricção nervosa dos dedos com as palmas das mãos.

Ela disse *“Eu fui interditada e depois disso eu me sinto muito só, sinto saudade dos meus irmãos, hoje tenho pouco contato com meus familiares. Minha irmã cuida de mim, mas tenho medo dela me abandonar, me deixar sozinha no mundo”*. Cíntia relatou que ia para a rua para não ficar sozinha, que ela não tinha outra opção, mas que na rua ela se sentia sozinha no meio de tanta gente desconhecida. Para ter certeza que eu havia entendido, eu busquei sintetizar *“Você vem para a rua para não se sentir sozinha em casa, mas aqui você se sente sozinha porque se vê no meio de pessoas desconhecidas, na maioria, turistas desconhecidos”*. O seu aceno leve de cabeça confirmou que eu havia entendido.

O sol estava incomodando, convidei Cíntia para mudarmos de lugar e fomos para os degraus do obelisco que ficavam de frente para o Museu da Inconfidência. O sino bateu onze vezes e Cíntia me perguntou se eu já havia almoçado. Eu disse que não, que eu iria para casa fazer almoço. Ela contou que os remédios lhe tiravam a fome e que por isso ela não tinha hora certa para comer. Perguntei quantos tipos de remédio ela tomava e quantos comprimidos. Ela disse que tomava doze comprimidos por dia, 4 pela manhã, 5 na hora do almoço e 3 à noite, ela não soube precisar quais eram os nomes dos remédios, contudo, afirmou que se tratava de mais de um remédio. Cíntia explicou que os remédios eram sedativos e por isso ela ficava zozna, chegando a não conseguir falar e articular as palavras de tão grogue. Ela relatou que sua irmã lhe ministrava os remédios e os escondia impedindo-lhe o acesso. Ela explicou que em uma ocasião tentou suicídio tomando todos os comprimidos de uma só vez. Eu indaguei sobre o que lhe acontecera depois de tomar tantos comprimidos, e ela contou que passou muito mal vomitando bastante.

Nós ficamos em silêncio por uns instantes. À nossa frente, um homem carregava, sobre os ombros, um menino que sorria se divertindo com o lugar que ocupava. Cíntia comentou *“Criança tem uma vida boa, né?! Tenho muita saudade de quando eu era criança,*

eu era muito mimada, meus irmãos me carregavam, eu ganhava bonequinhas. Você não tem saudade de quando era criança, não?”. Eu respondi que eu sentia um pouco de saudade de quando era criança, mas que eu gostava de ter crescido. Eu comentei, brincando, *“crescido não... envelhecido... já que crescer, eu não cresci, né”*. Perguntei se ela gostava de ter crescido e ela falou que gostava de poucas coisas e que sentia muita saudade da infância, do tempo em que ela era mimada, tinha os irmãos por perto, ia para a escola e ocupava o tempo.

Conversamos um pouco acerca do abandono da escola, no momento de sua primeira crise de riso e de choro, e também sobre o que ela já havia feito profissionalmente ou que gostaria de fazer. Cíntia relatou que havia abandonado a escola no segundo ano do Ensino Médio e que só havia trabalhado até então de faxineira em algumas casas. O estudo alcançava nas falas de Cíntia um lugar de extrema importância, como a atividade que dava sentido à sua vida, proporcionava ocupação do tempo, interações sociais e expectativas para o futuro. O abandono do estudo era visto não só como o motivo de perdas de laços com pessoas da mesma faixa etária, mas também como aquilo que lhe impossibilitava um futuro independente com marido e filhos.

Comentei sobre a existência de classes noturnas para o ensino de jovens e adultos. Perguntei sobre o interesse dela em procurar por essa modalidade de ensino. Cíntia não respondeu. Ela comentou que eu tinha estudado muito mais do que ela e eu disse que tinha estudado só alguns anos a mais. Cíntia fez silêncio e fechou os olhos por uns segundos. Depois explicou que, devido aos remédios, ela estava com dificuldade em articular as palavras, se esforçando para conseguir falar. Percebendo a dificuldade dela, permaneci em silêncio observando as pessoas que passavam e paravam para tirar fotos do casario.

Eu rompi o silêncio dizendo a Cíntia que eu iria para casa almoçar e perguntei se ela gostaria de ir almoçar em minha casa. Cíntia aceitou prontamente o convite e rapidamente se levantou para me acompanhar até a minha casa. Eu expliquei a Cíntia que tínhamos que comprar algumas coisas para o almoço e para isso ela teria que me dizer sobre o que ela gostava de comer. Cíntia ficou muito feliz com o convite para almoçar e disse *“se as pessoas fizessem o mesmo que você está fazendo, eu seria mais feliz. É a primeira vez que alguém me chama para almoçar”*.

Durante a caminhada da Praça até o Largo de Marília conversamos sobre o que ela gostava de comer. O primeiro alimento pelo qual Cíntia sinalizou predileção foi quiabo, depois salada de alface e tomate, e ainda batata ensopada. Eu quis saber como era a receita da batata ensopada que ela gostava, pois eu não gostava de batata ensopada. Ela descreveu

exatamente a receita que não me apetecia. Perguntei sobre o que ela não gostava de comer, ela demorou a responder. Eu disse que eu não gostava de abobrinha, chuchu e que também não comia carne. Cíntia disse que a única coisa que não comia era jiló. Para finalizar, perguntei se havia algum alimento que ela não podia comer devido a problemas de saúde ou mesmo de alergias. Ela sorriu e disse que não tinha “frescura” podendo comer de tudo. Ressaltei que eu fazia tais perguntas para decidir o cardápio.

A caminhada até a minha casa parecia um passeio para Cíntia, a sua apatia havia sumido, ela olhava os detalhes dos casarões por onde passávamos, cumprimentava as pessoas, falava sobre alguma curiosidade de Ouro Preto. Cíntia comentou que gostaria de morar em um bairro mais afastado do centro histórico, um bairro tranquilo, pois ela não estava gostando do bairro onde morava. Ela explicou que sua casa estava uma bagunça porque estava “sofrendo obra”, e assim, ela se sentia mais angustiada dentro de casa. Cíntia comparou o bairro onde morava atualmente (Vila São José) com o bairro em que morou anteriormente (Alto da Cruz) e concluiu que ela era mais feliz quando morava no Bairro Alto da Cruz, pois ela lavava roupas cantando, conhecia os vizinhos, conversava com as pessoas na porta de sua casa. Para Cíntia, sua irmã só não aceitava mudar de casa porque a casa onde moravam era do pai dela e a do Alto da Cruz era alugada.

Eu comentei que depois que a obra fosse concluída, ela poderia gostar mais da casa, já que obra é um transtorno, além de ser cara e demorar bastante. A respeito da minha casa, eu lhe disse que era uma casa muito sossegada, com um quintal pequeno onde eu cuidava de um cacto enorme, uma roseira e um cachorro chamado Xangô. As duas mercearias próximas ao Largo de Marília estavam fechadas e então tivemos que andar um pouquinho mais até a Mercearia do Anicésio. Na parede da mercearia havia afixado um cartaz que anunciava vaga para faxineira e Cíntia arguiu Anicésio para saber se ele conhecia a pessoa que anunciara a vaga. Anicésio explicou que a casa do anúncio ficava ao lado da loja que vendia galinhas e produtos da roça.

Enquanto eu escolhia os tomates e o quiabo, Cíntia inquiria Anicésio se as bananas que estavam em uma caixa no chão eram para jogar fora. Ele respondeu que elas estavam à venda por um preço baixo, cinquenta centavos o quilo. Ela pediu a ele uma banana e ele consentiu, depois comentou que se as bananas fossem parar no lixo, ela as levaria para fazer vitamina. Cíntia foi de banca em banca observando o aspecto das mercadorias e perguntando se elas eram para jogar fora. Anicésio respondia, mesmo para os legumes mais feios e passados, que eles estavam à venda por um preço mais baixo. Cíntia pegou um inhame e me disse que ela gostava muito, mas que sua irmã só comprava repolho e abóbora. Eu disse que

poderíamos levar inhames, afinal era melhor que batata ensopada. Nosso cardápio foi montado através dos gostos de Cíntia, arroz, feijão, inhame, salada de alface e tomate.

Ao sair da mercearia, observei o cartaz que anunciava vaga para faxineira e percebi que lá havia o nome da contratante e o seu telefone. Eu disse a Cíntia para que ela anotasse o telefone para poder ligar e pedir informações sobre o trabalho. Cíntia disse que não teria como ligar de sua casa porque a sua irmã controlava o telefone, mas que havia compreendido como chegar à casa indicada pelo dono da mercearia. Perguntei se as pessoas para quem ela trabalhou haviam gostado de seu serviço. Ela disse que sim, mas ponderou que *“atualmente, eu não estou certa se consigo fazer um bom serviço porque os remédios me deixam com o corpo pesado, me deixam prostrada”*. Cíntia comentou que sua irmã lhe chamava de irresponsável, pois alegava que ela começava uma atividade e não concluía. O abandono da escola foi usado como exemplo de irresponsabilidade.

Já em casa, eu mostrei os cômodos para Cíntia (como fazem os mineiros), arrumei os pufs e as almofadas da sala, ensinei a utilizar o controle da TV e soltei o meu cachorro que estava preso na área. Cíntia permaneceu por alguns minutos em meu escritório observando os livros na estante. Ela quis saber se eu havia comprado todos os livros e eu lhe disse que alguns livros foram ganhados. Cíntia foi para sala, se deitou em um dos pufs e começou a zapear a TV com o controle. Eu fui para a cozinha preparar o almoço. Da cozinha, percebi que ela havia escolhido o canal religioso Canção Nova e assistia a uma missa ou celebração. Perguntei se ela gostava de canais religiosos e ela respondeu que eles distraíam e traziam paz para a cabeça.

Cíntia pediu para que eu ligasse para sua irmã informando onde ela estava. Eu disquei o número informado e passei o telefone para que ela conversasse. Antes da ligação se completar, Cíntia me disse que eu deveria conversar com a sua irmã para explicar onde era a minha casa, pois ela não saberia explicar. Eu disse que ela poderia passar o telefone para mim para que eu conversasse com quem atendesse. Cíntia disse *“Eu estou na casa de uma menina que eu conheci na rua e peguei amizade. Eu estou no Antônio Dias e liguei para você não ficar preocupada”*.

Cíntia me passou o telefone e eu disse à sua irmã quem eu era, o que eu fazia e onde eu morava. A irmã disse que estava preocupada porque não queria que Cíntia fosse à casa de um determinado homem que também morava no Bairro Antônio Dias. Eu lhe disse para não se preocupar, pois Cíntia estava em minha casa para almoçar e que eu não conhecia tal homem. Ela me pediu para que eu mandasse Cíntia participar da oficina de Saúde Mental que

ocorreria na Praça da UFOP à tarde. Eu disse que falaria com Cíntia e nos despedimos cordialmente.

Eu disse a Cíntia sobre a preocupação da irmã a respeito de tal homem. Ela me contou que havia se relacionado com este homem para descobrir o que era sexo e perder a virgindade. Cíntia ponderou que já tinha 32 anos e por isso resolveu matar a curiosidade a respeito das relações sexuais. Ela disse que o homem era bem mais velho, que ele afirmou gostar dela e que por isso ela o escolhera para manter relação. Cíntia relatou sobre o caso com muita naturalidade e eu me surpreendi com tanta naturalidade. Cíntia disse que falou para a irmã sobre o acontecido, mas que ela, mesmo não tendo gostado, não brigou e nem xingou.

Voltei novamente para a cozinha para fazer o almoço e Cíntia desligou a TV e foi se sentar próximo a mim. Atendendo ao pedido da irmã, eu lembrei a Cíntia que ela teria uma Oficina de Saúde Mental na Praça da UFOP às 13:30, mas ela disse que não queria participar porque não gostava da oficina. Cíntia começou a reclamar da irmã *“ela me interditou e me mantém interditada só por causa do benefício. Os meus outros irmãos pensam e falam a mesma coisa, eu tenho uma irmã que não concorda de jeito nenhum com a minha interdição, que acha que eu deveria ter uma vida mais independente, que eu deveria trabalhar”*. Cíntia contou que essa questão é motivo de conflito entre os irmãos, principalmente entre as duas irmãs (a que não concorda com a interdição e a curadora).

O tom da conversa foi ficando mais sério à medida que Cíntia relatava os pormenores das brigas familiares, permeados de ameaças. Eu perguntei a Cíntia se ela acreditava que o interesse de sua irmã era somente pelo benefício. Ela refletiu e disse *“Minha irmã cuida de mim porque somos irmãs, mas ela juntou a fome com a vontade de comer”*. Eu não comentei. Cíntia disse que ela não via o dinheiro do benefício, que sua irmã argumentava que ele era usado para pagar as contas da casa. O valor mencionado por Cíntia nessa conversa foi mais alto do que o mencionado em uma conversa anterior, relativo a dois mil reais, e ela reclamou que a irmã não prestava contas dos gastos. Cíntia contou que procurou ajuda do SIAME para tentar reverter a sua interdição. Porém, a sua irmã, ao ser procurada pelos advogados desse serviço, falou que ganhava um valor inferior ao valor real do benefício.

Eu quis saber mais sobre o benefício e Cíntia falou *“minha irmã disse que se eu perder o benefício, eu vou ter que me prostituir para poder me manter”*. Eu pedi para que ela explicasse melhor sobre a possibilidade de perder o benefício. Ela explicou que se a perícia médica lhe julgasse *“boa para trabalhar”*, o benefício não era revalidado. Cíntia elaborou sobre o medo que a irmã tinha da perda do benefício, mas também como essa perda poderia ser uma libertação, já que assim ela poderia trabalhar e alcançar independência. Durante a

conversa, eu tentei não tomar partido, mesmo sendo instada a me posicionar a seu favor, quando Cíntia pediu que eu lhe ajudasse a resolver a sua situação.

Cíntia pediu que eu conhecesse a irmã dela que se opunha à sua interdição para que eu a ajudasse com a reversão da curatela. Eu disse à Cíntia que eu gostaria de conhecer essa irmã, mas que eu gostaria também de conhecer a irmã que era a sua curadora. Cíntia ponderou “*se você conversar com a minha curadora primeiro, ela vai fazer a sua cabeça e você vai passar a me rejeitar, a ter medo de mim*”. Eu disse a Cíntia que eu não a evitaria, mas que eu precisaria ouvir todos os lados. Cíntia comentou “*a minha irmã parece gostar que eu fique doente, ela me enlouquece, ela ameaça todo mundo que tenta me ajudar, se ela te ameaçar de morte você vai se afastar de mim e não vai querer mais ser minha amiga*”. Eu expliquei a Cíntia que a irmã dela não teria motivos para me ameaçar de morte, pois eu não era da família e nem partilhava dos conflitos familiares.

Jardel chegou em casa e com isso aliviou uma conversa que estava bastante tensa, repleta de comentários sérios. Cíntia mudou de assunto e comentou que demorou muitos anos para poder comer pão, pois era o seu pai quem cuidava dela e dos irmãos, era ele quem decidia o que eles deveriam comer, fazendo-os comer farinha de milho. Mais uma vez usei a expressão “como assim?” com o objetivo de fazer com que Cíntia se aprofundasse sobre o assunto. Ela disse que comia farinha de milho, aquela farinha amarela, no meio do café. Eu disse a Cíntia que eu já havia comido farinha de milho com café, que essa mistura se chamava jacuba e que não era muito ruim.

Cíntia quis saber por que e há quanto tempo eu não comia carne. Eu respondi que eu não comia carne há doze anos, que pela minha cabeça já tinham passado diversos motivos, mas que o motivo mais verdadeiro era que eu não gostava da matança de animais. Cíntia se divertiu com a minha resposta e gargalhou. O almoço ficou pronto e eu falei para ela se servisse primeiro. Cíntia elogiou minha comida dizendo que eu cozinhava bem. Ela voltou a falar de suas irmãs e do benefício enquanto comíamos. Perguntei se ela conhecia a lei sobre o benefício, se ela sabia por lei quais os deveres da curadora, como ela deveria gerenciar o benefício. Ela disse que não conhecia a lei e eu sugeri que seria interessante tal conhecimento.

Cíntia disse “*acho melhor não te envolver nessas coisas, depois a minha irmã te ameaça de morte. O que você iria fazer se a minha irmã te ameaçasse de morte?*”. Eu disse que não havia motivos para me ameaçarem de morte. Trouxe para a conversa a Oficina da Saúde Mental na Praça da UFOP e perguntei do que se tratava tal oficina. Cíntia explicou que era uma oficina de teatro, mas que ela não estava gostando. Eu quis saber por quê, ela falou “*eu não estou gostando porque eu tenho que fazer a oficina com gente pior do que eu, com*

Capítulo VI – Curatela, responsabilidade e interrupções de expectativas

Os meandros da curatela

O aspecto chave para se compreender a curatela é o discernimento. O discernimento é o indicativo da capacidade e, sua falta, da incapacidade da pessoa exercer *pessoalmente* os atos da vida civil. Embora o artigo 1º da Lei 10.406 estabeleça que “*toda pessoa é capaz de direitos e deveres na ordem civil*” (BRASIL, 2002), não significa que toda pessoa poderá exercê-los pessoalmente, tendo de exercê-los através de um representante, como pontuam Medeiros (2006) e Rodrigues (2007). As pessoas que não poderão exercer pessoalmente os atos da vida civil (absolutamente ou relativamente) estão elencadas no artigo 3º e 4º da referida lei.

Art.3º São absolutamente incapazes de exercer pessoalmente os atos da vida civil:

I- os menores de dezesseis anos;

II- os que, por enfermidade ou deficiência mental, não tiverem o necessário discernimento para a prática desses atos;

III- os que, mesmo por causa transitória, não puderem exprimir sua vontade.

Art.4º São incapazes, relativamente a certos atos, ou à maneira de os exercer:

I- os maiores de dezesseis e menores de dezoito anos;

II- os ébrios habituais, os viciados em tóxicos, e os que, por deficiência mental, tenham o discernimento reduzido;

III- os excepcionais, sem desenvolvimento mental completo;

IV- os pródigos. (BRASIL: 2002)

Os menores de dezoito anos são postos em tutela. Os outros casos são passíveis de interdição civil e conseqüentemente sujeitos à curatela. A interdição civil é um processo judicial onde se apura a incapacidade oriunda da existência de problemas do discernimento. Ela tem por base relatórios de perícia médica e a arguição da pessoa a ser interditada pelo juiz. Segundo Delgado (1992a, 145), os peritos defendem que a interdição “*dá características legais e formais a uma situação de incapacidade que já existe*”. Dessa maneira, a interdição por incapacidade absoluta ou relativa é registrada em registro público, como dispõe o inciso III do Art. 9º da lei 10.406.

A interdição civil quando deferida culmina na curatela, isto é, no encargo oficial de um titular (o curador) para cuidar da gestão da pessoa, dos bens e dos negócios do incapacitado. É bom ressaltar que, embora incapacitada, a pessoa não deixa de ser sujeito da ação jurídica, ela apenas (e isso não é pouco) não pode exercer pessoalmente os atos da vida civil, tendo que exercê-los através de um representante capaz, o curador. Caso o interdito execute pessoalmente atos da civil, os atos executados são considerados nulos. Os limites da curatela são definidos pelo juiz quando do pronunciamento da interdição, e, assim, são

estipulados quais são os atos impedidos ao interdito; todos os atos da vida civil para os absolutamente incapazes ou atos específicos para os relativamente incapazes⁵⁶.

A reflexão sobre a curatela avança para além dos seus trâmites, sendo que o seu carácter protetivo é o mais discutido em trabalhos elaborados sobre o tema. Delgado (1992a, 1992b), Medeiros (2006) e Rodrigues (2007) buscam entender a proteção que é engendrada pela curatela e no que ela resulta. As reflexões desses autores vão ao encontro das reflexões de Lima (1995) e Vianna (2002) a respeito da proteção operada pelo instituto da tutela para os indígenas e para as crianças, respectivamente.

Delgado (1992 a, 1992 b), baseando-se pelas normas dos códigos civis anteriores, principalmente pela lei 3.071 de 1916, argumenta que a proteção da curatela é mais para a sociedade, para a família e seu patrimônio do que para o interdito. A partir dos processos das varas cíveis e de órfãos do Rio de Janeiro que tramitaram em 1991, ele pode perceber que a curatela ora servia para manter a integridade do patrimônio de uma família em conflito (principalmente por causa de herança), ora servia para garantir o benefício social para os mais pobres, benefício que seria gerenciado por suas famílias. Para o autor, o grande erro do código civil consistia em ver uma equivalência entre doença mental e incapacidade, assim como era válida a equivalência entre doença mental e inimputabilidade para o código penal.

O artigo 26 do Decreto-lei 2.848 de 1940 alterado pela lei 7.209 de 1984 estabelece que *“É isento de pena o agente que, por doença mental ou desenvolvimento mental incompleto ou retardado, era, ao tempo da ação ou da omissão, inteiramente incapaz de entender o caráter ilícito do fato ou de determinar-se de acordo com esse entendimento”*. A esse agente cabe a medida de segurança que se configura como internação em casa de custódia e tratamento psiquiátrico ou outro estabelecimento adequado, e também a sujeição ao tratamento ambulatorial. De acordo com o parágrafo 1º do artigo 97 da referida lei *“A internação, ou tratamento ambulatorial, será por tempo indeterminado, perdurando enquanto não for averiguada, mediante perícia médica, a cessação de periculosidade. O prazo mínimo deverá ser de 1 (um) a 3 (três) anos”*.

Dessa maneira, como pontua Delgado (1992 a, 1992 b), a periculosidade é filha da inimputabilidade. O doente mental, que tem a sua autonomia reduzida como a de uma criança⁵⁷, quando comete um crime ou delito precisa ser vigiado porque ele pode vir a repetir

⁵⁶ No que se refere aos pródigos, a interdição só os restringe de pessoalmente emprestar, transigir, alienar, hipotecar, ou seja, atos que podem levar a dissipação do patrimônio, o que se infere do Art. 1782 da Lei 10.406. (Brasil: 2002)

⁵⁷ Uma das diferenças entre a criança e o doente mental pode ser visualizada na existência de um prazo de validade para a falta de autonomia. Para as crianças, o prazo de validade é até a maioridade. Para os doentes

tal ação, sendo perigoso para a sociedade. Porém, isso não quer dizer que ele seja incapaz para exercer os atos da vida civil, uma vez que é necessário explicar “*o nexo, impreciso, entre a excentricidade da conduta e a impossibilidade para gerir a vida pessoal*” (DELGADO: 1992 b, 104). O autor acrescenta que a proteção do instituto da curatela baseia-se na desqualificação do sujeito, e por mais que haja a possibilidade do levantamento da curatela, ela soa como uma contradição dos princípios da lei⁵⁸ e é raramente concluída.

Há mais um ponto que Delgado (1992a, 1992 b) busca ponderar, a confusão entre incapacidade laborativa e incapacidade para os atos da vida civil. Para o autor, nos processos analisados, havia uma visão comum na qual a impossibilidade para o trabalho indicava a impossibilidade para atos da vida civil, e com isso a interdição era proposta como um meio de garantir benefícios. Em contrapartida, havia a visão de que a impossibilidade para atos da vida civil implicava na impossibilidade laborativa. Dessa maneira, várias pessoas foram interditas devido a essa confusão. As discussões do autor levaram-no a questionar o status de cidadão dos loucos, propondo a noção de cidadania paradoxal – um cidadão peculiar diante da punição, útil em negociações (manutenção de patrimônio e ganho de benefícios), submetido às regras de proteção legal que o exclui.

Os trabalhos de Delgado, por terem sido escritos no início da década de 1990 no esteio da e envolvidos com a Reforma Psiquiátrica, vislumbravam mudanças práticas no instrumento da curatela, mudanças que considerassem a autonomia pessoal e uma vida civil ativa como elementos de eficácia terapêutica. É bom ressaltar que o autor foi o proponente do projeto de lei que culminou na Lei 10.216 que “*dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental*” (BRASIL: 2004).

Contudo, os trabalhos de Medeiros (2006) e de Rodrigues (2007) que versam sobre a lei 10.406, defendem que as mudanças foram tímidas no que tange ao instituto da curatela e nas suas implicações para o interdito. A primeira mudança pode ser percebida no quadro comparativo das leis 3.071 de 1916 e 10.406 de 2002 elaborado pelo governo federal. Abandonou-se a definição “*loucos de todo o gênero*” e a redação passou-se a referir a pessoas

mentais, esse prazo de validade é indeterminado, podendo existir para alguns, mas não existindo para muitos, pois depende de uma trama de relações médicas, jurídicas e familiares.

⁵⁸ A contradição se refere ao fato da lei possibilitar que o próprio interdito faça o pedido de levantamento da curatela. Entretanto, se ele está interdito, impedido de exercer pessoalmente os atos da vida civil, como ele pode fazer uma petição ao juiz, petição que é um ato da vida civil? Daí se conclui que os casos de levantamento de curatela são consensuais entre a família e o interdito, mais ainda, que o instituto da curatela foi usado de forma instrumental para proteger patrimônio em momentos de conflitos, mas passado o conflito, ele deixou de ser necessário. De outro modo, o uso da curatela visando benefícios faz com que o levantamento seja dificilmente consensual e dificilmente levado a cabo.

com enfermidade ou deficiência mental sem discernimento necessário, ébrios habituais, viciados em tóxicos e excepcionais sem desenvolvimento mental completo (BRASIL: 2003).

Para Medeiros (2006) a lei 10.406 avança na medida em que admite que os doentes mentais possam ter algum grau de discernimento e reger parcialmente sua pessoa e bens, passando a figurar também no item dos relativamente incapazes, o que não fazia parte da lei 3.071. Entretanto, a autora pontua que essa condição de parcialmente incapaz dependerá das relações travadas entre médicos, juízes e família. Surge, ainda, a dificuldade de atrelar o nível do discernimento aos atos permitidos e não permitidos, e de justificar o nexo entre os dois âmbitos tendo em vista a possibilidade de cada indivíduo. A autora acrescenta que a legislação brasileira não acompanhou as legislações de outros países, que também passaram por reformas psiquiátricas, no que respeita a assegurar ao máximo os direitos do doente mental e a visualizar a interdição como último e drástico recurso.

Medeiros (2006) constata a continuidade de uma situação com a qual Delgado (1992a, 1992b) se deparou antes de entrar em vigor o Novo Código Civil, o uso instrumental da interdição para pleitear benefícios e para conter a dilapidação de patrimônio. A autora classificou como espantoso o aumento do número de interdições em população de baixíssima renda, tendo como objetivo o recebimento do BPC. Ela explica que, mesmo não constando menção na LOAS de que o benefício para os doentes mentais estivesse atrelado à certidão de curatela, inúmeras agências do INSS exigiram tal documento para a concessão. Isso fez com que a Comissão dos Direitos Humanos da Câmara dos Deputados realizasse, em 2005, o Seminário “A banalização da interdição civil”. O objetivo do seminário era distinguir a incapacidade laborativa (ou de prover-se de forma independente) da incapacidade para atos da vida civil, mostrando que a última não era consequência da primeira.

A autora conclui que a interdição e a curatela são diretamente ligadas à exclusão e à proteção. A lei exclui para poder proteger através da nomeação de um agente que tem por responsabilidade cuidar daquele que foi excluído. Deste modo, o binômio exclusão/proteção faz com que a cidadania do doente mental seja incompleta. O louco é um cidadão incompleto na medida em que não rege nem a sua pessoa e nem seus bens, perdendo o poder da voz e da vontade com a negação da sua autonomia. Como a redação da lei avançou timidamente no que respeita à busca da preservação dos direitos com mais enfoque nas possibilidades do que nas incapacidades, restou à autora expressar sua esperança de que a mentalidade dos profissionais e das famílias, envolvidos com a interdição e a curatela, acompanhassem as proposições da reforma e dos direitos humanos.

Rodrigues (2007) conduz seu raciocínio sobre o instrumento da curatela buscando entender seu caráter de proteção ou punição. Para a autora, a curatela só cumpre o seu papel protetivo se o enfoque recair na maior preservação possível da autonomia do curatelado. Pelo contrário, quando o uso da curatela se dirigir somente à restrição de direitos e de autonomia, ela deixa de cumprir sua função protetiva e passa a ser uma punição, uma “*prisão legal*”⁵⁹. A autora afirma que a curatela ainda se guia por uma ótica patrimonial com finalidade de proteger a estabilidade das relações jurídicas, “*a malfadada segurança jurídica*” (RODRIGUES: 2007, 130).

Dessa maneira, Rodrigues defende que é necessário repensar a curatela, fazer com que ela siga uma vertente de fato personalista, que se baseie na dignidade da pessoa humana, um dos pilares da Constituição Federal brasileira. A curatela deve ser um instrumento de amparo e não de exclusão, é imprescindível que ela deixe de operar a exclusão de certos indivíduos do meio social, a aniquilação de suas subjetividades, a deterioração das individualidades, que deixe de reforçar a incapacidade. Assim como Medeiros, a autora acredita que a mudança na concepção do uso da curatela está nas mãos dos envolvidos no processo judicial da interdição, porque esse processo ultrapassa o que há de abstrato ou vago nas enunciações da lei.

Não se trata de uma proposta inviável. Ao contrário, consiste de um ideal muito fácil de ser alcançado, levando-se em conta de que a interdição e a curatela, diferentemente de outros institutos protetivos como a tutela, somente podem ser aplicados a partir de um procedimento judicial estabelecido em contraditório, no qual são travados legítimos discursos argumentativos para a real pesquisa da incapacidade, sua origem, extensão e as limitações que o interditando apresenta em cada caso concreto. (RODRIGUES: 2007, 131)

Todavia, a questão da proteção é também problemática na utilização do instrumento da tutela. Guardadas as devidas proporções, a proteção que se dá via exclusão fundamenta o que Lima (1995, 74-75) denominou de *poder tutelar*. Ele mostra como o Estado exclui ao mesmo tempo em que cria mecanismos que fazem com que os excluídos se vejam em relação com o próprio Estado, fazendo parte de uma comunidade nacional. Com isso há a defesa da extensão da cidadania para os indivíduos que necessitam de assistência diferenciada, cidadania que só pode ser exercida mediante representação. O poder tutelar opera “*excluindo/incluindo uma população a quem é atribuído um status específico. O exercício do poder tutelar implica em obter o monopólio dos atos de definir e controlar o que seja a população sobre a qual incidirá*” (LIMA: 1995, 74).

⁵⁹ Essa ideia de “*prisão legal*” também está presente nas reflexões de Delgado (1992 a) sob a denominação de “*manicômios de papel*”, isto é, mesmo livre das paredes de um manicômio, os loucos encontram-se presos por uma certidão que restringe seus atos, aniquilam suas vozes e vontades.

Para Vianna (2002) o poder tutelar, no caso das crianças, é eficaz na medida em que não cria antagonismos entre o aparato administrativo e as unidades domésticas, mas efetua uma combinação entre os dois. Tal combinação permite diversos arranjos para definir as melhores situações para o controle de uma população vista também através do prisma da periculosidade, uma população de “*parcialmente cidadãos*”. Para a autora, essa situação de controle e dominação se dá por níveis de mediação e responsabilidade, nos quais a unidade mínima que negocia com a administração é a unidade doméstica e não o indivíduo preconizado e idealizado na lei. Dessa maneira, não é o indivíduo o foco do processo judicial, mas as relações nas quais ele está inserido, ou pode ser alocado, capazes de garantir a ordem.

Nesse sentido, o que tais profissionais [assistentes sociais e juizados] criam e rotinizam são as possibilidades de gestão, possibilidades de controle de populações que precisam ser pacificadas, impedidas de se transformarem no seu fantasma mais assustador: crianças mal formadas, crianças que alimentam a sociedade como um confronto aberto, como guerra. Mais do que repressão, no sentido de impedir que algo se realize, porém, o que está em jogo nessa ação é a capacidade de fazer existir a ordem, enunciando-a através das soluções possíveis que o saber técnico, transformado também em instrumental soberano, cria: diagnosticar e, ao diagnosticar, conduzir a decisão legal, valendo-se do fundamento da soberania. (VIANNA: 2002, 299)

A cidadania entre parênteses

Os trabalhos citados no tópico anterior mostram que as discussões a respeito do caráter protetivo da tutela e da curatela desaguardam em considerações sobre a cidadania. Delgado (1992a, 1992b) propôs a denominação de “*cidadania paradoxal*”, Medeiros (2006) a definiu como “*cidadania incompleta*”, Vianna (2002) a tratou de “*cidadania parcial*”. Além deles, Birman (1992) a nomeou de “*cidadania tresloucada*”. Essas nomações apontam para ausências e incompletudes que colocam a cidadania do louco entre parênteses, cidadania que tem como origem a inauguração do asilo enquanto um espaço de direito do louco e, conseqüentemente, um espaço que permite o nascimento da psiquiatria.

Para Russo (1993), a exclusão física culminou na exclusão do universo da cidadania, provocando a menoridade social do louco e deixando-o a mercê de todo tipo de violência. Contudo, como explica Rotelli (2006, 303), ao sair da violência do manicômio, o louco é submetido à violência sutil da assistência social que parte de “*um processo de invalidação, de um processo de negação das possibilidades das pessoas*”. Os autores que discutem a Reforma Psiquiátrica percorrem um caminho comum que mostra o casamento entre a medicina e o direito na correlação entre doença mental e a falta de liberdade e responsabilidade.

Essa correlação se deu com a busca médica de resolver uma questão jurídica, “*até que ponto um cidadão é responsável por seus atos e, portanto, livre*” (RUSSO: 2006, 9). O cidadão é responsável e livre desde que inserido no universo da razão e da vontade, explica Birman (1992). A razão era um universal para todos os homens, e como a loucura foi postulada em oposição à razão, o louco não era livre e nem responsável. Por isso coloca-se em dúvida a sua qualidade de cidadão, seja com a sua prisão em hospícios, com a aplicação da medida de segurança para os loucos infratores ou mesmo com a interdição. Os paradoxos e as ambiguidades percebidas na legislação brasileira está em continuidade com o paradoxo da cidadania do louco desde o advento do manicômio.

Para Bezerra (1992) e também para Birman (1992), o manicômio, ao mesmo tempo em que excluiu os loucos da cidadania (categorizando-os como seres que não obedeciam à razão), foi defendido como o lugar onde o louco poderia ser tratado para voltar a obedecer à razão⁶⁰ desde que submetido a um rigoroso tratamento psiquiátrico. O manicômio fazia do louco um não cidadão e um quase cidadão, um cidadão potencial sob a ótica da cura. Há também o ponto de vista de que a psiquiatria conciliou os preceitos de liberdade e igualdade com os preceitos da exclusão, ao defender que o louco não era livre e nem igual, ele era alienado devendo ser tratado em uma esfera específica.

A exclusão era defendida como assistência e mais que isso, a única assistência capaz de retomar a cidadania. O louco como um doente mental alcançou com essa exclusão o direito à assistência e ao tratamento sob a proteção do Estado, proteção que ora se confunde com punição. A reforma psiquiátrica começou por questionar esta exclusão e questionar a concepção de cidadania que estava atrelada a ela, já que a cidadania não deveria advir de uma potencialidade de cura. A exclusão operada pelo Estado com a manutenção dos hospícios passou a ser vista como uma dívida para com os loucos, e a reparação dessa dívida deveria começar pela mudança no modelo assistencial.

Contudo, a queda dos muros do manicômio não assegurou uma “*positividade líquida e certa*” para a cidadania do louco, como ressaltou Birman (1992, 73). Para o autor, a negatividade que marca a cidadania do louco não está em seus corpos, mas na constituição histórica da enfermidade mental e no domínio da psiquiatria. O que se verifica é que “*a tentativa de ruptura da psiquiatria com o espaço asilar teve como contrapartida a produção de uma ordem social asilada pela psiquiatria, onde essa regularia a produção da cidadania*”

⁶⁰ Como frisou Pelbart (2009), a grande ideia proposta pelos alienistas era a de que a loucura poderia ser curada.

(BIRMAN: 1992, 86). Como exemplo para tal afirmativa, está a figura central da perícia médica nos processos que apuram a incapacidade, tanto a laborativa quanto a civil.

Para Bezerra (1992) e Birman (1992) o paradoxo da cidadania do louco só será resolvido quando o enfoque cair na positividade da loucura, ou seja, quando ela for desvinculada da noção de erro, sendo considerada como possuidora de verdade. Essa solução necessita que o universo da loucura e o da não loucura sejam diferenciados sem ser pelo crivo das faltas, isto é, que não seja retirada da loucura a verdade e nem destituído o seu sujeito. Para os autores, a reforma psiquiátrica que começou com a derrubada dos muros do hospício deve caminhar para um reconhecimento efetivo da cidadania do louco, reconhecimento que implica em apontar que o louco não tem dívida alguma com a razão e que nele não há nenhuma falta a ser preenchida, nem um erro a ser corrigido para que seja considerado como um sujeito de razão e vontade.

Caso contrário, continuaremos a falar de loucura em um espaço asilado pela psiquiatria, a falar do louco com um ser da falta, do erro, que desprovido de razão não pode ser sujeito porque não pode ser humano, tendo ora uma condição infra-humana, ora uma condição supra-humana. Continuaremos a atentar contra o lugar no mundo do louco, tentando expulsá-los do mundo e da experiência, seja através de manicômios de alvenaria ou de papel.

Responsabilidade e socialidade

O discernimento no Código Civil é um aspecto utilizado para mensurar a capacidade e para justificar a curatela. Já no Código Penal, o discernimento é o aspecto chave para mensurar a responsabilidade e para deferir a inimputabilidade. Gonçalves (2008), ao se debruçar sobre a medida de segurança para os loucos infratores, explica que a negação da responsabilidade do louco faz dele alguém que não pode responder nem pelo delito e nem por si mesmo. O louco inimputável não é levado a júri e sua voz é substituída por laudos psiquiátricos, tanto para a sua submissão à medida de segurança, quanto para a sua soltura. A medida de segurança tem a função de proteger a sociedade da periculosidade do louco infrator, e esse só é libertado quando for confirmada a cessação de sua periculosidade.

Verifica-se que, por não ser responsável, o louco é perigoso, visto que ele pode vir a repetir o crime ou delito, e por isso ele deve ser plenamente vigiado e tratado. Por um lado, a negação da responsabilidade pode soar como benéfica no que tange a assegurar a inimputabilidade, fazendo do louco alguém que precisa ser vigiado e tratado. Por outro lado, ela é extremamente punitiva, pois, o louco não tendo pena a cumprir (pena estipulada em anos e que pode ser reduzida) fica a mercê dos laudos psiquiátricos para alcançar a liberdade.

Assim como a curatela, a inimputabilidade também é usada como um instrumento para fins que exploram as brechas da lei. Tem-se como exemplo as manobras de advogados (que afirmam que seus clientes sofrem de transtornos mentais) para tentar amenizar a situação de seus clientes e buscar uma liberdade mais rápida, visto que nas perícias médicas, o indivíduo se mostraria são (com discernimento), e por isso, com a periculosidade cessada.

Contudo, como disse Birman (1992), a psiquiatria acaba por asilar a ordem social, ditando normas que regulam a cidadania de todos aqueles vistos como pertencentes ao universo da loucura, cometendo ou não delito. No caso brasileiro, isso é mais pungente, pois, como explica Russo (1993), a psiquiatria no Brasil surge da Medicina Legal, ou seja, se fundamenta e se dirige a questões que ligam o direito e a medicina na busca da manutenção da ordem social. Dessa maneira, incapacitar e desresponsabilizar obedecem a ritos médicos e jurídicos que engendram ou negam subjetividades. Essas normatizações médicas e jurídicas abarcam as relações sociais cotidianas, na medida em que a busca da cidadania, que se fundamenta na busca da igualdade, se dá perante a lei.

Não é só no âmbito legal que a falta de responsabilidade anda de braços dados com a incapacidade e com a periculosidade, ela tem implicações nas situações corriqueiras da vida de cada indivíduo considerado louco. Ao se considerar a responsabilidade como a base para a socialidade, como propõe a ética de Lévinas (1997), infere-se que a alteridade e as relações intersubjetivas são negadas ao louco. O autor explica que tentou fazer uma “*fenomenologia da socialidade*” onde a responsabilidade não fosse “*uma fria exigência jurídica*” (LÉVINAS: 1997, 238).

Para Lévinas (1997, 174), a responsabilidade é um princípio de individuação em que há a necessidade de “*ser na primeira pessoa, ser eu (moi) precisamente*”, mas mais ainda de “*ter de responder por seu direito de ser*”. A resposta ao direito de ser tem por referência o temor por outrem e a responsabilidade de não deixá-lo só face à morte.

Temor e responsabilidade pela morte do outro homem, mesmo que o sentido último dessa responsabilidade pela morte de outrem seja responsabilidade diante do inexorável e, derradeiramente, a obrigação de não deixar o outro homem só face à morte. Mesmo que, face à morte – em que a própria retidão do rosto que me suplica revele enfim plenamente tanto sua exposição sem defesa quanto seu próprio fazer-face – mesmo que, no ponto derradeiro, nesta confrontação e impotente afrontamento, o não deixar o outro homem só não consista senão em responder “eis-me aqui” à súplica que me interpela. É isto, sem dúvida, o segredo da socialidade e, em sua derradeira gratuidade e vaidade, o amor do próximo, amor sem concupiscência. (LÉVINAS: 1997, 174-175)

A alteridade se dá na proximidade do eu com outrem, ela se dá com o apelo da responsabilidade por outrem. A alteridade do outro homem obriga o eu a responder por outrem, e por isso a relação inter-humana se dá com outrem e não com o outro reduzido ao mesmo. A relação inter-humana é ética, pois o outro que interpela é transformado em próximo, não pela produção da identidade e sim pelo reconhecimento das diferenças, do direito à diferença. Dessa maneira, o autor esclarece que *“um indivíduo é outro para o outro. Alteridade formal: um não é o outro, seja qual for o seu conteúdo. Cada um é outro para cada um. Cada um exclui todos os outros, e existe à parte, e existe por sua parte”* (Lévinas: 1997, 240).

O louco, se considerado pelo viés da falta de responsabilidade, não responde nem por si e nem por outrem. Ele é colocado como participante de uma condição onde a relação inter-humana é, na melhor das hipóteses, fragilizada. A qualidade de outro, sempre presente nas definições sobre a loucura, está longe de pertencer ao domínio da alteridade radical defendido por Lévinas. O louco nessas definições é visto como um “outro” que é um “mesmo” com erros e falhas, o outro é reduzido ao mesmo e as suas diferenças são usadas como motivos desabonadores. Assim, as diferenças do louco são os indícios de sua loucura e não de sua alteridade, do direito de ser outro.

Inspirando-se nas reflexões de Lévinas é possível enxergar a exclusão do louco da socialidade para além da exclusão física dos manicômios. O louco encontra-se excluído da socialidade nas definições propostas sobre sua condição. A mortificação do eu – como defendeu Erving Goffman (1974) a partir de um despojamento ritual de bens, das ferramentas do “estojo da identidade”, do controle das palavras e da deterioração corporal que marca a inserção do louco em uma instituição total – é também efetuada quando a responsabilidade é retirada do louco.

As proposições sobre a alteridade radical foram abraçadas por alguns pesquisadores, entusiastas da Reforma Psiquiátrica, como um caminho para que a discussão sobre subjetividade, respeito e cidadania do louco pudesse avançar em termos práticos. Freire (2003) e Godoy e Bosi (2007) são autores que buscaram enriquecer as discussões da Reforma Psiquiátrica com a perspectiva de que a responsabilidade é a base para a socialidade e para a alteridade. Freire (2003, 133) propôs uma Clínica da Ética onde o terapeuta é chamado a responder por toda violência que possa vir a cometer, *“noutras palavras, o rosto do outro já reflete a dor que lhe posso infligir”*.

Para o autor, em tal clínica deve-se abster de intervir no outro, de exercer qualquer poder disciplinador sobre ele. O desafio do terapeuta é responsabilizar-se pelo paciente

enquanto um outro e auxiliá-lo a cuidar de seu outro. A possibilidade de amenizar sofrimentos vem desse resgate da responsabilidade e da alteridade. O autor enxerga na vertente fenomenológica-existencial de Binswanger, um modelo que pode ser complementado com as reflexões de Lévinas, que se baseia em “*buscar o sentido dos fenômenos da expressão do paciente a fim de interpretar o mundo e o ser-no-mundo deste como fato histórico*” (FREIRE: 2003, 135). Tal ser-no-mundo é um ser-no-mundo-com-os-outros, onde é necessário um sair de si na direção dos outros.

Godoy e Bosi (2007), primando pelo discurso da Reforma Psiquiátrica enquanto uma desconstrução do saber psiquiátrico e das práticas oriundas desse saber, enxergam nas proposições acerca da responsabilidade e da alteridade ética uma forma de ampliar e diversificar as bases da cidadania. As autoras advogam por uma cidadania que abarque a pluralidade de sujeitos com suas diferenças em um mesmo patamar de socialidade, onde todos possam ter direito ao cuidado sem que isso fomente a negação de possibilidades, desejos e projetos.

A consideração das diferenças, enquanto um reconhecimento do direito de ser diferente, restitui ao louco o lugar que lhe foi negado e coloca em questão mecanismos de inclusão social do louco, uma inclusão também radical que ainda precisa ser aprofundada. Além de alteridade, socialidade e responsabilidade, as autoras elegem a ideia de justiça como o eixo central para conduzir o pensamento sobre inclusão e cidadania. A justiça seria responsável pela igualdade, mas a justiça segue a lógica da responsabilidade, isto é, a justiça demandada não é para si, mas para o outro.

A justiça representada pela proposta da ampliação da cidadania, de não-exclusão, de construção de um lugar, retirando-o do não lugar, coloca a possibilidade de reconstrução da subjetividade violentada do “Outro louco”, aproxima-se da cobrança de justiça não para si, mas para esse Outro. (GODOY; BOSI: 2007, 297)

Contudo, a responsabilidade, no que respeita à esfera das políticas públicas brasileiras para a reinserção social do louco, ainda está longe de se assemelhar à defendida por Lévinas, estando mais próxima à pontuada por Frankenberg (1972). A responsabilidade não é vista como inerente à alteridade e à socialidade, ela é alocada e distribuída tendo em vista as posições sociais para o equilíbrio de um sistema maior. Frankenberg (1972) se preocupa com as ações sociais que vem da atribuição de responsabilidades no que refere a elementos (ou sujeitos) que perturbam as relações sociais.

O autor segue o raciocínio de Gluckman de que, na sociedade moderna e industrial, a responsabilidade individual é reduzida quando a crise em uma situação social específica é

relacionada com a situação social mais ampla. Isso ocorre porque as partes em conflito têm em comum a adesão a um sistema dominante e também há membros que fazem parte tanto de subsistemas quanto do sistema mais amplo. Nos casos analisados pelo autor, esses membros são os peritos, os consultores, os advogados, os jurados, os psiquiatras entre outros. Essas pessoas têm responsabilidades para ações dentro de subsistemas e deslocam os efeitos das ações para fora dos mesmos. Desse modo, as ações desses postos servem para legitimar decisões, aceitar responsabilidade para a perturbação da ordem social e representar interesses mais amplos do sistema inclusivo.

Essa forma de enxergar a alocação e a operacionalização da responsabilidade pode ser exemplificada com a diretriz da “*tomada de responsabilidade do serviço pelo território*”, objeto de análise de Martinho Silva (2005, 2009) a partir dos CAPS da cidade do Rio de Janeiro. O autor explica que o cenário contemporâneo da Reforma Psiquiátrica é marcado pelo apelo à responsabilidade de pessoas e instâncias sociais, isto é, há um compartilhamento de responsabilidades com a família e com a comunidade no que respeita à integração social e à busca de uma cidadania possível para o louco.

A figura chave para essa alocação de responsabilidade é chamada de Técnico de Referência, um profissional envolvido com o cuidado que vai costurando frentes (distribuindo responsabilidades) para que os conflitos que envolvam os loucos sejam amenizados, na medida em que pessoas da comunidade se responsabilizam pelo aumento de laços de contratualidade desses indivíduos. O Técnico de Referência é a figura que, pelas elaborações de Frankenberg (1972), tem uma posição tanto nos subsistemas quanto no sistema mais amplo. Ele está em contato com a família, com o louco, com a comunidade, ao mesmo tempo em que trabalha para efetivar diretrizes do sistema de saúde, concretizando programas de governo. O Técnico de Referência é aquele que desloca os efeitos das ações entre os subsistemas e o sistema mais amplo.

Há uma ambiguidade no que tange a responsabilizar pessoas para o cuidado e a inserção social do louco, e no que tange a aumentar a autonomia do louco através da ampliação de seus laços de contratualidade. Por um lado, tal ambiguidade pode ser olhada através do pensamento que Frankenberg herda de Gluckman, isto é, a diminuição da responsabilidade do indivíduo a partir da responsabilização de atores sociais quando se relaciona uma situação conflituosa específica a um contexto mais amplo. Contudo, quando o indivíduo é o louco, que já não tem responsabilidade, e quando o objetivo é restituir a responsabilidade que historicamente lhe foi retirada, a questão soa ruidosamente.

Silva (2009, 152) explica que a Reforma Psiquiátrica, mesmo contestando o estatuto de tutelado do louco na busca da cidadania possível, propõe tentativas de reinserção do louco que “*conjugam cuidado e controle, terapêutica e gestão*”. Dessa maneira, a restituição da responsabilidade ao louco só se dá com o aumento da sua rede de dependência, ou seja, com a responsabilização de outras pessoas por ele. O mais interessante é que essa alocação de responsabilidade para a família e a comunidade surge paralela ao direito à participação social na formulação e planejamento de políticas públicas em saúde, uma das diretrizes da Lei 8.080 (BRASIL: 1990) que regula as ações e serviços de saúde no país.

Curatela e interrupções de expectativas

Dos cinco interlocutores com quem me relacionei, eu sei que quatro são curatelados. A informação sobre a curatela veio de interações entre mim e os interlocutores, mas também de raras interações que mantive com alguns de seus familiares. De todo modo, Seu Benjamin é o único interlocutor sobre o qual não tenho informações acerca da curatela. Dos quatro interlocutores curatelados, três expressavam com alguma frequência os impactos negativos da curatela em suas vidas. Somente Waldir do Radinho não fazia menção aos aspectos negativos da curatela embora deixasse claro que seu curador tinha total responsabilidade na gestão de sua pessoa, inclusive a responsabilidade de saber informações básicas como a data do nascimento e do aniversário.

No caso de Angu, Raimundo e Cíntia, a curatela vem ressaltar um momento de ruptura em suas vidas, ela é a marca da interrupção de expectativas. Angu, ao falar do tiro que levou na perna, tiro que fez com que ele passasse a receber do Estado, concluía – num misto de tristeza, indignação e resignação – que ele “não podia mais, nunca mais”. Raimundo me contou sobre um acidente de caminhão que sofrera ainda jovem e que culminara na sua atual situação. Cíntia, ao relatar sobre as suas crises de choro e riso que fez com que abandonasse os estudos, conta com resistência que foi interdita por sua irmã.

Os três apontaram marcos que justificavam suas situações atuais, e se a curatela (ou mesmo os trâmites do processo de interdição) não foi o marco em si, ela afirmou e intensificou as consequências negativas desses marcos. Angu não precisou o que ele não poderia nunca mais fazer depois de ter levado um tiro e de ter passado a receber do Estado. Eu tentei uma resposta que estava ligada diretamente ao aspecto físico, perguntando se ele não poderia mais correr. Ele não confirmou, apenas continuou a repetir ininterruptamente que não poderia mais. O que eu pude inferir é que o que ele não poderia mais fazer vai além de poder

correr como outrora, e que esse “além” se refere a coisas que se ligam às condições para receber do Estado.

Primeiramente, é preciso desembaraçar nos dados etnográficos o que eu já busquei desembaraçar com as reflexões teóricas, a diferença entre incapacidade laborativa e incapacidade para os atos da vida civil, uma vez que ambas podem levar o indivíduo a receber do Estado. Angu poderia receber do Estado porque o tiro lhe deixara incapacitado para vida laborativa e isso não teria nada a ver com a incapacidade para outros aspectos da vida. Contudo, Angu se vê como um trabalhador e em nenhuma interação colocou em dúvida sua capacidade para o trabalho, já que definiu como trabalho muitas das ações que executa cotidianamente pela cidade.

A origem da justificção para o benefício de Angu é indicada em uma entrevista que fiz com uma familiar, ainda no meu campo para o Mestrado em 2008. Ela me disse que Angu tinha ficado “*meio coisa*” por causa de um sarampo que não foi bem tratado ainda no início da infância e que havia deixado sequelas. Ela contou a história do tiro e disse que o evento trouxe mais sequelas e acentuou a condição de Angu na juventude. Devido a essas sequelas, a sua mãe buscou “*aposentá-lo pelo INSS*”⁶¹ para que ele pudesse receber uma pensão. Para ela, Angu sabe que não é “*normal da cabeça*” e que ele vive feliz porque sabe lidar com “*todo tipo de gente*”.

Angu teve sequelas que fizeram com que sua normalidade fosse colocada em xeque, mas curiosamente sua capacidade de interação social, ao invés de ser negada junto com a sua normalidade, foi ressaltada. Dessa maneira, se Angu pode trabalhar (informalmente), é hábil nas relações sociais, tem condições de manter laços de contratualidade que necessitam de dinheiro (tendo em vista a gestão consentida pela família), quais as ações impedidas a Angu que lhe provocam tal misto de emoções? São ações civis que a curatela impede. Essas ações interromperam as expectativas de Angu, já que Angu reforça sua impossibilidade quando se refere ao Estado.

Angu se sente amparado e controlado pelo Estado, o Estado que lhe concede o benefício é o mesmo que o impede de executar certas ações e conduzir a vida de modo a realizar as suas expectativas. O que se infere do caso de Angu é semelhante ao discutido pelos pesquisadores da curatela, a ambiguidade de proteger e punir. A família, mesmo lhe

⁶¹ É comum, o benefício por incapacidade ser definido como “aposentadoria” pelos interlocutores e familiares. O que ocorre é que se opera no discurso uma equivalência entre o benefício por incapacidade e a aposentadoria por invalidez, mas eles são bem diferentes na medida em que o primeiro independe de contribuição previdenciária e o segundo se baseia pela contribuição previdenciária. No entanto, no senso comum, aqueles que não trabalham e recebem do governo são todos aposentados.

concedendo a gestão do seu benefício, o que de acordo com as discussões de Silva (2005, 2009) auxilia na manutenção de graus de autonomia, não consegue amenizar completamente o sentimento de Angu de “*não poder mais, nunca mais*”. Angu não é responsável pela condução plena de sua vida. O Estado não está interessado em suas potencialidades e sim em seu amparo/controle, e são as determinações do Estado que restringem suas responsabilidades.

A ação cotidiana e repetida de tentar entrar nos ônibus, independente de seu itinerário, é para Raimundo uma reivindicação de direitos. Raimundo reivindica o direito de ir e vir, utilizando o transporte público que lhe foi conferido com o passe livre. Ao reivindicar esse direito, ele reclama de seu irmão que mantém em seu poder a “carteirinha do benefício”, documento exigido pelos motoristas para que ele possa entrar nos ônibus. Ele reclama também do desrespeito dos motoristas que não acreditam que ele tem de fato a carteirinha. Essa situação tem como marco o acidente que sofreu, mas é intensificada pela curatela, pois a curatela ao definir a necessidade de Raimundo ser cuidado, permite que ele seja controlado.

Assim, como no caso de Angu, a família de Raimundo sinaliza a existência de uma situação problemática antes do marco apontado por ele. Uma familiar de Raimundo explicou que ele sempre foi muito difícil, muito agressivo e que havia piorado com a morte da mãe. Depois do acidente, a situação de Raimundo chegara a um ponto crítico, demandando cuidados e controle mais intensos. Parte desse controle se refere a impedir que ele utilize da gratuidade do transporte a seu bel prazer. É óbvio que essa ação de controle vem conjugada com uma ação de cuidado e de temor, pois como Raimundo não tem responsabilidades, os familiares temem por seu desaparecimento.

O acidente foi o motor para o processo da interdição civil, mas as suas marcas não são as físicas e sim as que o impedem de tomar as rédeas da sua vida. A debilidade que Raimundo apresenta no caminhar, na manipulação precisa de objetos e em seu corpo torto, de acordo com a sua cuidadora cotidiana (não a detentora de sua curatela) não são provenientes do acidente, elas apareceram nos últimos anos e podem ser consequências das medicações a que foi submetido e a que se submete. Em uma conversa informal com uma psicóloga do CAPS, fiquei sabendo que a informação que consta no prontuário de Raimundo se refere à perda de massa encefálica.

De toda forma, o acidente é significativo porque a partir dele Raimundo passou a ser mais cuidado/controlado por sua família que, diferente da família de Angu, não permite que ele tenha algum grau de autonomia. A curatela ao retirar a responsabilidade de Raimundo, fez dele alguém que só podia controlar os trajetos percorridos a pé durante grande parte do dia, controle que lhe foi também negado quando a família optou por “mantê-lo” em casa, temendo

os efeitos do álcool em uma pessoa já tão debilitada. A responsabilidade da família por Raimundo reduziu drasticamente a responsabilidade de Raimundo por si mesmo, impediu a ele laços de contratualidade e cortou os laços de socialidade que ele tinha construído pelas ruas durante suas caminhadas.

Cíntia é a interlocutora que mais discorre sobre a sua condição de interdita. A interdição foi noticiada por sua irmã quando Cíntia completou vinte e um anos. Para Cíntia, as crises de riso e choro se configuram como um marco, pois essas crises atrapalharam seus estudos, fazendo com que ela reprovasse a mesma série por várias vezes. As crises, juntamente com as alucinações visuais e sonoras, foram os motivos que fizeram com que a sua irmã lhe levasse a um psiquiatra. Esse encontro com a esfera médica fez com que Cíntia passasse a tomar forte medicação; medicação que lhe sedava, mas que também lhe deixava com o corpo pesado, fala embolada, dificuldade de se concentrar e falta de memória.

O contato de Cíntia com a esfera médica subsidiou o pedido de interdição feito por sua irmã, e as crises de riso e de choro ganharam outras significações além de sintomas de depressão, elas ganharam significações jurídicas que fundamentavam a legitimação da sua incapacidade civil. A interdição desencadeou na vida de Cíntia uma série de conflitos familiares e pessoais, conflitos sobre os quais ela se refere na grande parte das interações. Dentre os conflitos gerados pela curatela, está a capacidade para o trabalho e para os estudos, a capacidade para as relações afetivas, a gestão do benefício e a própria interdição com as suas restrições.

Cíntia, ao mesmo tempo em que lastima a falta de trabalho que a tornaria independente, coloca em questão a sua capacidade para trabalhar. O mesmo se dá com os estudos, onde a vontade de estudar, de buscar um futuro diferente, ocorre quase que simultaneamente com o questionamento da sua capacidade de concentração e de firmar as vistas nas letras, já debilitadas pela quantidade de medicamentos. Ao contrário do trabalho e dos estudos, Cíntia não coloca em dúvida sua capacidade para arranjar um homem bom, casar, ter filhos e constituir uma família. A família, seja a que ela pode formar através de uma união, seja a que ela pode adquirir através de sua adoção preferencialmente pela juíza, é vista por Cíntia como uma solução para a vida que leva na atualidade. Neste aspecto, a restrição posta pela curatela é muito cara.

A gestão do benefício cria uma ligação entre a incapacidade laborativa (da qual ela não tem certeza e nem meios para se experimentar), a dependência financeira (da qual ela não consegue se desvencilhar) e o cuidado familiar (para o qual ela não consegue apontar os limites com o controle). A prestação de contas do que é feito com o dinheiro do benefício é

um dos conflitos diretos entre ela e sua curadora, e é a partir desse conflito que a tensão entre cuidado e controle da curatela se delinea.

Em complementaridade à tensão entre cuidado e controle está a tensão entre abandono e autonomia. Cíntia sente gratidão pela irmã que aceitou cuidar dela, e quando a gratidão fala mais alto, ela não questiona o controle da irmã sobre sua vida e sobre o benefício. Porém, quando a gratidão não é o sentimento mais forte, Cíntia questiona o controle da sua irmã e a acusa de ter interesse no benefício, fazendo de tudo para que ela não melhore da depressão ou, em suas próprias palavras, “*minha irmã parece gostar que eu fique doente, ela me enlouquece*”. Quando a gratidão pelos cuidados da irmã está em voga, Cíntia concorda que a perda do benefício seria algo muito prejudicial, e aí ela se conforma à curatela, enquanto cuidado da irmã e recebimento do benefício.

Cíntia, quando em momentos de indignação, questiona com veemência o controle da irmã, acaba por temer o abandono. Abandono que a irmã lhe oferece quando lhe diz que a prostituição e a rua serão as consequências, caso ela perca o benefício e os seus cuidados. Dessa maneira, o cuidado só é oferecido a Cíntia se estiver atrelado ao controle. Por sua vez, a autonomia que ela tanto almeja só poderá ser alcançada se ela estiver disposta ao abandono. Além disso, Cíntia não dispõe de meios ou participa de programas para poder testar sua autonomia e para poder fazer uma boa escolha, já que na situação assim posta, qualquer escolha será prejudicial porque limitadora, ora limitadora de responsabilidade, ora limitadora de afetos.

Cíntia, ao reclamar das restrições que operavam em sua vida, da dificuldade de achar caminhos que a ajudassem a mudar de vida, e mudar de vida significava sanar expectativas, apontava a morte como uma solução. Em vários momentos, Cíntia me disse que gostaria de morrer, pois seus irmãos haviam arruinado a sua vida tornando-a difícil e angustiante. Cíntia desejava a morte porque vivia uma vida marcada por negatividades, uma vida sem futuro que ela não via meios de mudar.

Nos três casos citados é nítido que a curatela operou interrupção de expectativas e que isso é um dos maiores fardos para os interlocutores lidarem. Foi possível perceber como a responsabilização da família pelo louco tem efeitos diversos dependendo da maneira com que a família se posiciona em relação ao controle e ao cuidado. Além disso, foi possível visualizar que a ambiguidade do controle e do cuidado que aparece na lei também aparece nas relações entre loucos e familiares. Dessa maneira, a esperança dos críticos de que o foco da lei migre das incapacidades para as possibilidades, traria algumas mudanças se se estendesse à família. Assim, seria possível conjugar cuidado e autonomia, mesmo com algum grau de controle.

Para finalizar, gostaria de trazer como um contraponto, o caso de Waldir. Como já foi pontuado, Waldir não discorre sobre a curatela embora fale sobre a responsabilidade de seu irmão e curador de saber tudo sobre a sua vida, de gerir a sua pessoa. Para Waldir, a curatela não interrompeu expectativas, porque o seu histórico de criança que foi acometida por uma paralisia infantil e ficou sem se locomover até os dezesseis anos, sempre foi marcado pela responsabilização de alguém para cuidar da sua vida. Ao ser curado do problema motor, Waldir ganhou a liberdade de se locomover e a curatela não teve impacto sobre essa locomoção.

No caso de Waldir, a curatela é a extensão da tutela que gere todo menor. Para ele, o que importa é poder caminhar, e caminhar era a sua expectativa quando imobilizado pela paralisia infantil. A família de Waldir apoia a sua perambulação, porque essa perambulação permite que seu corpo não se atrofie e que ele interaja com uma gama de pessoas que garante sua inserção social. A autonomia, a positividade de sua existência, a possibilidade de se inserir socialmente e de ampliar laços e trocas sociais, tudo isso é possível através de suas caminhadas.

Considerações finais

A rua e as relevâncias

A rua é o ponto central de onde partirei para amarrar alguns temas e tecer minhas considerações finais. Por um lado, pode ser vista como um espaço de socialidade diferenciada onde o indivíduo encontra-se em relação à lei, ao Estado, encontra-se em movimento subsumido numa massa populacional, como pontuou DaMatta (1984, 1997). Por outro lado, ela se revela como um lugar de encontro quando o pesquisador opta por observar os deslocamentos dos atores sociais efetivando “*o olhar de perto e de dentro*”, como propôs Magnani (2002, 2003). Dessa maneira, ao se aproximar de um indivíduo na rua, seguir seus deslocamentos, observar suas interações e se inteirar dos significados que eles dão ao vivido, é possível perceber que na rua não há uma completa separação entre ser indivíduo e ser pessoa⁶², entre ser alguém que se insere socialmente porque submetido às mesmas normas e leis, e ser alguém que se insere socialmente através de laços de lealdade, parentescos etc.

A partir do ambiente da rua é possível acessar o indivíduo – que em um olhar distanciado é só mais um em uma massa indiferenciada – e a pessoa – que em um olhar aproximado se diferencia na medida em que participa de redes de relações marcadas por determinados distintivos onde vigoram amizade, lealdade etc. O pesquisador entra em contato com as demandas dos interlocutores relativas a direitos, leis, cidadania, mas também relativas às expectativas, desejos pessoais e interesses diversos que não são resolvidos ou garantidos pela aplicação de leis.

A peculiaridade de realizar a pesquisa de campo nas ruas consiste na facilidade de se aproximar dos interlocutores, uma aproximação que se dá primeiramente a partir do espaço, e por isso não requer a entrada em determinadas redes de relações. A abordagem dos interlocutores pelas ruas se dá de forma direta, não necessitando de mediações. O espaço – isto é, os lugares nos quais os interlocutores interagem de forma peculiar, ligados através de trajetos específicos percorridos cotidianamente – conduz as reflexões para as relevâncias.

O que faz cada interlocutor em dado ambiente, por que o frequenta constantemente, suscita indagações que apontam para relevâncias. Foi primordial para essa pesquisa saber o que Angu fazia no Bar do Tatu ou no Bar Barroco, por que frequentava tais ambientes diariamente, assim como, saber da relação entre Seu Benjamin e as farmácias, de Waldir com

⁶² DaMatta (1984, 1997) enfatiza que a casa é o lugar da pessoa e a rua o lugar do indivíduo, e que cada ambiente possui um código próprio que guia a leitura dos eventos. O “*olhar de perto e de dentro*” mostra que nos deslocamentos dos indivíduos e nos lugares relevantes para esses indivíduos, lugares onde travam relações de afinidade que são escolhidas a partir de critérios diversos, faz-se necessário utilizar dos dois códigos para interpretar os eventos.

o adro da Matriz do Pilar ou a Estação, de Raimundo com os pontos de ônibus e de Cíntia com a entrada lateral dos Correios ou com a escadaria da Defensoria Pública. As elaborações de cada interlocutor que permitem solucionar tais indagações têm a ver com a importância da rua para eles, com as demandas que eles trazem para o ambiente da rua e também com as tipificações sociais e as autotipificações, ou seja, como eles se concebem no mundo.

As tipificações sociais englobam tanto as tipificações advindas dos conceitos médicos e jurídicos que institucionalizaram um tipo de indivíduo diferenciado (o louco), quanto as classificações da comunidade que fazem do louco de rua uma figura construída a partir da combinação de elementos locais singulares, e também uma de suas singularidades. Há na figura do louco de rua uma confluência de noções que é percebida através de perguntas que visam apontar camadas de definições. Assim, há uma ideia geral de loucura composta do fator moral e da busca de um lócus biológico que se configura como o irreduzível da loucura. Existem também as classificações elaboradas onde o lugar público ocupado pelo louco é relevado, tendo em vista as interações cotidianas que eles travam através de ações peculiares que são endossadas e vêm sendo endossadas há muitos anos.

A autotipificação, a forma como os loucos se concebem no mundo, demonstra como os interlocutores lidam com os rótulos que a eles são impostos, negando-os, conformando-se a eles ou mesmo transitando entre eles. Além disso, mostra que os interlocutores lançam mão de outras tipificações sociais para se definirem; tipificações que às vezes são contrárias às tipificações impostas, ou mesmo, que contém elementos basilares opostos aos elementos das tipificações sociais nas quais são enquadrados. Dessa maneira, o olhar sobre o louco como um tipo social institucionalizado, que tem por função um papel de crítica social, de apontamento das brechas da normalidade e das convenções, necessita do contraponto das autotipificações para não perpetuar o silenciamento sutil que faz da voz do louco uma voz da sociedade sobre si mesma, uma voz descarnada.

Através do contraponto entre tipificações e autotipificações, a rua se apresenta como um lugar privilegiado para perceber que muitas das ações não convencionais, vistas como pilares da loucura dos interlocutores, são demandas caras para eles, são reclamações de direitos, expressões de desejos, questionamentos das condições a que estão submetidos, ações autoafirmativas, ações de resistência, de insistir em existir. Deste modo, é possível perceber que a rua tanto trata quanto maltrata os loucos, que existem sofrimentos, limitações e revoltas na aparente liberdade de perambular e interagir. A rua trata porque acolhe, porque permite aos loucos travarem relações sociais, exporem demandas, fugirem dos conflitos domésticos. A rua

maltrata porque faz das demandas dos loucos, aos olhos dos outros, apenas elementos que afirmam suas loucuras.

O olhar sobre a autotipificação dos loucos permitiu à pesquisadora avançar para além da ludicidade (do que se apresenta como romântico, folclórico, bonito) que o processo de integração e diferenciação cotidiana apresenta, para além da fabricação do louco como uma singularidade local com uma carga de extraordinário e de fantástico⁶³. Pois, ao considerar somente a tipificação social imposta, se estaciona em classificações sociais onde não há apelo direto a conceitos médicos e jurídicos, mesmo que esses conceitos, em uma camada de definição mais profunda, configurem como um irredutível. A permanência no campo da tipificação social acaba por esconder os pontos de vista dos loucos, as suas reclamações, os sofrimentos e as questões autoafirmativas. A forma como os interlocutores se concebem no mundo traz para a discussão referências às implicações das noções médicas e jurídicas aliadas às implicações das classificações sociais.

As relevâncias, que são possíveis de apreender a partir de ações e assuntos repetidos pelas ruas, descortinam pontos de ligação entre o “estar na rua” e a família, a esfera médica, o Estado, a esfera jurídica e as proposições sobre loucura provenientes desses domínios. As justificativas para perambular pelas ruas não podem ser desvinculadas das consequências das interações entre os domínios, isto é, tanto das consequências de aplicações de noções e conceitos (como de doença mental, incapacidade, falta de responsabilidade e autonomia) quanto da aplicação de instrumentos normativos e de controle (como leis, remédios e gerenciamento de benefícios). Da rua se parte para questões de outros âmbitos e as implicações dessas questões resultam no pensar sobre “estar na rua”, por isso que a rua é um ponto central para pensar as relevâncias.

O “estar na rua” pode ser olhado como estar trabalhando, estar reclamando direitos e apontando violências, estar resistindo a uma doença que atrofia os movimentos, estar fugindo do marasmo, dos conflitos e dos controles domésticos, estar buscando mudanças para situações de vida. Simultaneamente, estar na rua significa estar entre amigos, estar entre pessoas queridas, estar entre pessoas que de alguma maneira podem ajudar na solução de problemas, estar em um lugar no qual é possível fazer escolhas, nem que seja a escolha do caminho a percorrer, dos lugares para parar e interagir, e mais, é estar em um ambiente no qual é perceptível o reconhecimento pelas diferenças pessoais.

⁶³ No capítulo III da minha dissertação de Mestrado (CHAVES: 2009) faço uma análise da colocação do louco como uma singularidade e dos aspectos extraordinários de suas ações que garantem ludicidade e surpresas na integração social.

Na rua, as elaborações sobre o trabalho e a fuga do ambiente doméstico são consequências do modo como os interlocutores sentem e refletem sobre os efeitos das interpretações que os familiares e a sociedade fazem das noções e das redações legais que incidem sobre os loucos. As interpretações dos familiares e da sociedade geram práticas que são ressaltadas nos discursos dos interlocutores, práticas que podem ser positivas no que refere à garantia de graus de autonomia e contratualidade ou negativas no que se refere à negação da autonomia, ao impedimento de laços de contratualidade e a interrupções de expectativas.

O conhecimento que os loucos de rua têm das leis e das noções sobre loucura se dá a partir do que eles sentem, das implicações que essas leis e noções têm em suas vidas diárias. Aqui se justifica a necessidade de trazer as redações das leis para a reflexão, embora se corra o risco da escrita etnográfica assumir um caráter legalista. Contudo, é necessário mencionar como as noções engendram ou negam subjetividades e como as leis regem pessoas, mostrando a distância ou a proximidade que as leis têm com as situações que regulam a partir do modo como são operacionalizadas pelas famílias e pela comunidade.

Arelado às noções sobre loucura e às leis que incidem sobre loucos, estão os programas, as pesquisas e os documentos de governo. Muitas das situações previstas e reguladas pelas leis precisam ser contempladas com políticas públicas para que direitos constitucionais não sejam feridos. As discussões sobre inserção social pelo trabalho e sobre aumento de laços de contratualidade através da responsabilização da comunidade fazem parte do pacote de medidas provenientes da Reforma Psiquiátrica e da busca pela restauração da cidadania do louco. Contudo, ela aponta para e se depara com dificuldades semelhantes às colocadas pelos loucos de rua em suas elaborações, principalmente no que tange ao rótulo da incapacidade que é um empecilho para a efetivação da cidadania.

A incapacidade é vista como o cerne tanto da vida improdutiva do louco quanto da curatela. Há um grande problema quando a incapacidade laborativa é equiparada à incapacidade para atos da vida civil, ou mesmo quando há a utilização do instituto da curatela para assegurar o BPC- LOAS, benefício que busca garantir renda para os deficientes e para aqueles que não podem prover-se de maneira independente, ou seja, um benefício consonante à incapacidade laborativa. O peso dado à incapacidade é um dos obstáculos para assegurar a cidadania do louco, porque mantém estrita relação com a falta de discernimento, de responsabilidade e com a periculosidade que faz do louco alguém que é olhado pelo viés da negatividade.

A defesa de que a cidadania do louco só pode ser restaurada quando o foco recair na positividade, naquilo que o louco é capaz, encontra eco nas elaborações dos loucos sobre as suas experiências. Os loucos de rua ou argumentam sobre as suas capacidades e possibilidades, ou indagam sobre a veracidade do rótulo de incapazes que recebem, sinalizando a falta de meios e oportunidades para se experimentarem e chegarem a alguma certeza a respeito das capacidades individuais. Sumariamente, na rua, os interlocutores travam uma luta diária para que sejam reconhecidos por suas potencialidades, ou para que não sejam reduzidos às negatividades cuja gênese está na noção moderna de loucura enquanto doença mental. Na verdade, a rua é o ambiente possível para que os loucos possam afirmar ou testar suas potencialidades.

Os loucos de rua, ao elaborarem sobre as suas experiências, elaboram sobre a loucura vivida, isto é, sobre os impactos que as pessoas consideradas loucas têm em suas vidas, em suas expectativas, em seus desejos. Impactos que fazem com que sejam considerados outros, mas um “outro” que significa um “mesmo” com erros e falhas. Esse mesmo com falhas e erros só pode ser visto pelo prisma da cidadania entre parênteses, da cidadania paradoxal, que faz do louco um cidadão menor. Restituir a cidadania plena aos loucos depende, entre diversas coisas, de garantir a positividade das diferenças, efetuando uma inversão lógica e ética na qual as diferenças afirmem a alteridade e não a loucura.

Referências bibliográficas

- AMARANTE, Paulo. *O homem e a serpente. Outras histórias para a loucura e a psiquiatria*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1996.
- AMIRALIAN, Maria; PINTO, Elizabeth; GHIRARDI, Maria; LICHTIG, Ida; MASINI, Elcie; PASQUALIN, Luiz. Conceituando deficiência. *Rev. Saúde Pública*. Volume 34, Número 1, Fevereiro de 2000. P. 97-103
- AMORIM, Ana Karenina A; DIMENSTEIN, Magda. Loucura e cidade: cenas biopolíticas e incursões (des) institucionalizantes. *Fractal: Revista de Psicologia*. Volume 21, número 2. Niterói, 2009. P. 319- 336.
- ARAÚJO, Carlos. Migrações e vida nas ruas. In: BURSZTYN, Marcel (org). *No meio da Rua – nômades, excluídos e viradores*. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.
- AZEVEDO, Ederlinda. La nave và. *Olympia. Cadernos de Saúde Mental de Ouro Preto*. Ano 1, Número 1, Ouro Preto, 2004.
- BARTHES, Roland. *Aula: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França, pronunciada no dia 7 de Janeiro de 1977*. São Paulo: Cultrix, 2007.
- BATESON, Gregory; JAKSON, Don; HALEY, Jay; WEAKLAND, John. Toward a theory of schizophrenia. In: SHEAN, Glenn. *Studies in abnormal behavior*. Chicago: Rand McNally & Company, 1972.
- BATESON, Gregory. *Pasos hacia una ecologia de la mente*. Buenos Aires: Ediciones LOHLÉ, 1998.
- BATESON, Gregory. *Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*. São Paulo: EDUSP, 2008.
- BAZZO, Ezio. *Dymphne. A santa protetora dos loucos*. Brasília: L.G.E Editora, 2007.
- BECKER, Howard. *Uma teoria da ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.
- _____. *Outsiders: estudo de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- BENEDICT, Ruth. *Padrões de Cultura*. Lisboa: Edições Livros do Brasil, 1983.
- BEZERRA Jr, Benilton. Cidadania e loucura: um paradoxo? In: BEZERRA Jr, Benilton; AMARANE, Paulo. *Psiquiatria sem hospício: contribuições ao estudo da reforma psiquiátrica*. Rio de Janeiro: Relume- Dumará, 1992. P.113-12
- BIEHL, João. VITA. Life in a zone of social abandonment. *Social Text* 68. Volume 19, Número 3. Duke: University of California Press, 2001. P. 131-149.
- _____. *VITA. Life in a zone of social abandonment*. California: University of California Press, 2005.
- BIRMAN, Joel. A cidadania tresloucada. In: BEZERRA Jr, Benilton; AMARANE, Paulo. *Psiquiatria sem hospício: contribuições ao estudo da reforma psiquiátrica*. Rio de Janeiro: Relume- Dumará, 1992. P.71-9.

BOAL, Augusto. *O arco-íris do desejo. Método Boal de teatro e terapia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

BORBA, Ricardo; FIGUEIREDO, Bernardino; CAVALCANTI, José. Arsênio na água subterrânea de Ouro Preto e Mariana, Quadrilátero Ferrífero. *Revista Escola de Minas*, Número 57, Volume 1, Ouro Preto, 2004.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para assuntos jurídicos. *Decreto-lei 2.848. Código Penal*. Brasília, 1940. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848.htm

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para assuntos jurídicos. *Lei 8.080*. Brasília: 1990. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8080.htm

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para assuntos jurídicos. *Lei 10.406. Novo Código Civil*. Brasília, 2002. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10406.htm

BRASIL. *Código Civil: quadro comparativo 1916/2002*. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas: 2003.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Executiva. Secretaria de Atenção à Saúde. *Legislação em Saúde Mental 1990 -2004*. Brasília: Ministério da Saúde, 2004.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. *Saúde mental e economia solidária: inclusão social pelo trabalho*. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2005.

BRASIL. *Constituição de 1988. Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, Supremo Tribunal Federal, 2007.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à fome. *Rua: aprendendo a contar. Pesquisa nacional sobre a população em situação de rua*. Brasília: MDS; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, Secretaria Nacional de Assistência Social, 2009.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para assuntos jurídicos. *Lei 8742. Lei Orgânica de Assistência Social*. Brasília: 1993. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8742.htm

BURSZTYN, Marcel. Da pobreza à miséria, da miséria à exclusão: o caso das populações de rua. In: BURSZTYN, Marcel (org). *No meio da Rua – nômades, excluídos e viradores*. Rio de Janeiro: Garamond, 2000 a.

BURSZTYN, Marcel. Vira-mundos e “rola-bostas”. In: BURSZTYN, Marcel (org). *No meio da Rua – nômades, excluídos e viradores*. Rio de Janeiro: Garamond, 2000 b.

CARRARA, Sérgio. Uma tempestade chamada Latour: a Antropologia da Ciência em perspectiva. *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro 12 (1), 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/physis/v12n1/a12.pdf>

CARVALHO, José Geraldo. *Folhinha Eclesiástica de Mariana*. Disponível em: http://www.arqmariana.com.br/?page_id=11

CHAVES, Lilian. *“Esse negócio de loucura, cê sabe né, fia”*: integração e diferenciação pelas ruas de Ouro Preto. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 2009.

CHAVES, Lilian. Percepção estética e loucura: o caso dos loucos de rua da cidade de Ouro Preto. *Campos Revista de Antropologia Social*. Curitiba. Número 10 /1, 2009. P. 87-99

COOPER, David. *Psiquiatria y Antipsiquiatria*. Buenos Aires: Editoria Paidos, 1972.

COSTA, Ileno (a). *Da fala ao sofrimento psíquico grave. Ensaio acerca da linguagem ordinária e a Clínica familiar da Esquizofrenia*. Brasília: I.Izídio da Costa, 2003.

COSTA, Ileno (b). Linguagem ordinária, atos de fala e esquizofrenia. In: COSTA, Ileno I; HOLANDA, Adriano F; MARTINS, Francisco; TUFURI, Maria. *Ética, linguagem e sofrimento*. Brasília: ABRAFIPP, 2003.

DAMATTA, Roberto. A casa, a rua e o trabalho. In: *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

_____. *A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DELGADO, Pedro. *As razões da tutela. Psiquiatria, Justiça e Cidadania do louco no Brasil*. Rio de Janeiro: Te Corá Editora, 1992.

_____. Pessoa e bens: sobre a cidadania dos curatelados. In: BEZERRA Jr, Benilton; AMARANE, Paulo. *Psiquiatria sem hospício: contribuições ao estudo da reforma psiquiátrica*. Rio de Janeiro: Relume- Dumará, 1992. P.99-111.

DEVEREUX, Georges. *Essais d' ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard, 1970.

DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

DORVIL, Henri. La tolérance de la communauté à l'égard du malade mental. *Santé mental au Québec*, vol.12, n 1, 1987. P. 55-65. Disponível em: <http://www.erudit.org/revue/smq/1987/v12/n1/030372ar.html>

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

DUARTE, Luiz Fernando. A pulsão romântica e as ciências humanas no ocidente. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, Volume 19, Número 55, Junho de 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v19n55/a01v1955.pdf>

DUMONT, Louis. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

ESCOREL, Sarah. *Vidas ao léu. Trajetórias de exclusão social*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.

EVANS- PRITCHARD, E.E. Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo. In: *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

FERRAZ, Flávio. *Andarilhos da imaginação: um estudo sobre loucos de rua*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

FLHO, João Ferreira. Trabalho e saúde mental. In: COSTA, Ileno; HOLANDA, Adriano; MARTINS, Francisco; TAFURI, Maria. *Ética, linguagem e sofrimento*. Brasília, ABRAFIPP, 2003

FOUCAULT, Michel. *Doença mental e Psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. Direito de morte e poder sobre a vida. In: *História da sexualidade. Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. (a) As ciências humanas. In: *As palavras e as coisas*. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

_____. (b) *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. (c) *História da Loucura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

_____. A casa dos loucos. In: *A microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2008.

FORSEY, Martin. Ethnography as participant listening. *Ethnography*. November 29, 2010. Vol. 11, N° 4. P. 558-572. Disponível:

<http://eth.sagepub.com/content/11/4/558.refs.html>

FRANKENBERG, Ronald J. Taking the blame and passing the buck, or, the carpet of the Agamemnon. An essay on the problems of responsibility, legitimation and triviality. In: GLUCKMAN, Max (org). *The allocation of responsibility*. Manchester: Manchester University Press, 1972.

FRAYZE-PEREIRA, João. *O que é loucura*. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1985.

FREIRE, José Célio. Sofrer por Outrem e Não sofrer de si: uma escuta do sofrimento psíquico por via da ética da alteridade radical. In: COSTA, Ileno I; HOLANDA, Adriano F; MARTINS, Francisco; TUFURI, Maria. *Ética, linguagem e sofrimento*. Brasília: ABRAFIPP, 2003. P.131-137.

GAGEIRO, Ana Maria. Desocupação e loucura: um “compromisso” de longa duração. In: JERUSALINSKY, Alfredo; MERLO, Álvaro; GIONGO. *O valor simbólico do trabalho e o sujeito contemporâneo*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2000.

GEERTZ, Clifford. *O saber local. Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

GEIGER, Amir. Apresentação. In: BATESON, Gregory. [1935] *Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*. São Paulo: EDUSP, 2008.

GODOY, Maria Gabriela; BOSI, Maria Lúcia. A alteridade no discurso da Reforma Psiquiátrica Brasileira face à ética radical de Lévinas. *Physis. Revista de Saúde Coletiva*. Número 17. Volume 2. Rio de Janeiro, 2007. P.289 -299. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/physis/v17n2/v17n2a05.pdf>

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

- _____. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petropolis: Vozes, 1985.
- _____. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.
- GONÇALVES, Renata. *A medida de segurança: elementos para interpretação da contenção por tempo indeterminado dos loucos infratores no Brasil*. Brasília, PPGAS/ UnB, Dissertação de Mestrado, 2008.
- JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação*. São Paulo: Editora Cultrix, 1985.
- LAING, Ronald D. *Le moi divisé. De la santé mentale à la folie*. Paris: Stock, 1979.
- _____. *Sobre loucos e sãos. Entrevista a Vincenzo Caretti*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.
- LALLEMENT, Michel. *Le travail. Une sociologie contemporaine*. Paris: Gallimard, 2007.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LEDUC, André. Histoire du traitement familial à Geel. *Santé mentale au Québec*, vol.12, n 1, 1987. P. 156-161. Disponível em : <http://www.erudit.org/revue/smq/1987/v12/n1/030384ar.pdf>
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Introduction. In: *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF, 1996.
- _____. A ciência do concreto. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus Editora, 2007.
- LÉVINAS, Emanuel. *Entre Nós. Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LIMA, Alceu Amoroso. *O problema do trabalho. Ensaio de Filosofia Econômica*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1947.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- LOVELL, Anne. "The city is my mother": narratives of schizophrenia and homelessness. *American Anthropologist*. New Series, Vol.99, No.2 (Jun 1997). P. 355-368. URL: <http://www.jstor.org/stable/682216>
- MAGNANI, José. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 17, n. 49, Junho, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v17n49/a02v1749.pdf>
- _____. Rua, símbolo e suporte da experiência urbana. *Os urbanitas: revista digital de Antropologia Urbana*. Ano 1, vol. 1, nº. 0, 2003. Disponível em <http://www.osurbanitas.org/>.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- MARCUS, George; CUSHMAN, Dick. Ethnographies as texts. *Annual Review of Anthropology*. Volume 11. 1982. pp. 25-69. URL: <http://www.jstor.org/stable/2155775>

MAUSS, Marcel. (a) Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____. (b) Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção de eu. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEDEIROS, Maria. Interdição Civil: uma exclusão oficializada? *Revista Virtual Textos & Contextos*, nº 5, nov. 2006. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fass/article/viewFile/1021/801>

MOSSMAN, Douglas. Deinstitutionalization, homelessness, and the myth of psychiatric abandonment: a structural anthropology perspective. *Soc. Sci. Med.* Vol. 44, No. 1, 1997. Pp. 71-83.

MOURA, Elaine. *Educação, arte e loucura: do significado ao sentido*. Teresina: EDUFPI, 2010.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *O diário e suas margens*. Brasília: Editora UnB, 2002.

OLIVEIRA, Cleide; OLIVEIRA, Francisca; FORTUNATO, Maria; SILVA, Antonia. Loucura e liberdade: vivências e convivências em Crato-CE (1930- 1970). *Revista Brasileira de Enfermagem*. Brasília, 56 (2), 2003.

OLIVEIRA, Manoel. *Bobos e Tipos de rua: tempo e memória de cidades*. Goiânia, Programa de Pós-Graduação em Sociologia/UFG, 2003.

PAGOT, Angela. *O louco, a rua, a comunidade: as relações da cidade com a loucura em situação de rua*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012.

PASSOS, Izabel. *Loucura e Sociedade. Discursos, práticas e significações sociais*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009.

PAVIS, Patrice. *Dicionário de Teatro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

PEIRANO, Mariza. “Sem lenço, sem documento”: cidadania no Brasil; A lógica múltipla dos documentos. In: *A teoria vivida e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

PELBART, PETER PÁL. *Da clausura do fora ao fora da clausura. Loucura e desrazão*. São Paulo: Iluminuras, 2009.

PERELBERG, Rosine. *As fronteiras do silêncio. Um estudo de desvio e ritualização*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1980.

PIRANDELO, Luigi. Male di luna. In: COSTA, Flávio. (org) *Os melhores contos de loucura*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

RAMOS, Alcida. O avesso da etnografia; Epílogo. *Memórias Sanumá. Espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*. São Paulo: Marco Zero, 1990.

RAMOS, Luiz Fernando. A rubrica como literatura da teatralidade: modelos textuais & poéticas de cena. *Revista Sala Preta*, nº 1, São Paulo, USP, 2011. P.9-22.

REZENDE, Claudia e COELHO, Maria Claudia. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

RODRIGUES, Renata. *Incapacidade, curatela e autonomia privada: estudos no marco do estado democrático de direito*. Dissertação. Programa de Pós- Graduação em Direito, PUC Minas, Belo Horizonte, 2007. Disponível: http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/Direito_RodriguesRL_1.pdf

ROOSENS, Eugene. *Des fous dans la ville? Gheel et sa thérapie séculaire*. Paris: PUF, 1979.

ROSALDO, Michelle. Toward an anthropology of self and feeling. In: SHWEDER, Richard; LeVine, Robert. *Culture theory. Essays on mind, self and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

ROTELLI, Franco. Empresa social: construindo sujeitos e direitos. In: AMARANTE, Paulo. (org) *Ensaio: subjetividade, saúde mental, sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.

RUESCH, Jurgen e BATESON, Gregory. *Comunicacion: La matriz social de la psiquiatria*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1965.

RUSSO, Jane. Psiquiatria, manicômio e cidadania no Brasil. In: RUSSO, Jane; FILHO, João Ferreira. *Duzentos anos de psiquiatria: coletânea de trabalhos apresentados na Jornada de Psiquiatria do Estado do Rio de Janeiro, 1992*. Rio de Janeiro: Relume- Dumará: Ed. UFRJ, 1993.

SCHEFF, Thomas J. Uma taxonomia das emoções: como começar. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia das Emoções*. 11 (31), Abril de 2012. P. 12 -30. Disponível em: <http://paginas.cchla.ufpb.br/rbse/RBSE%20v11n31abril2012%20completo%20em%20pdf.pdf>

SCHEINKMAN, Lilian. Relações entre medicina e psiquiatria. In: RUSSO, Jane e FILHO, João (org). *Duzentos anos de psiquiatria*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Ed. UFRJ, 1993.

SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e Relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

SILVA, Martinho. Atenção psicossocial e gestão de populações: sobre os discursos e as práticas em torno da responsabilidade no campo da saúde mental. *PHYSIS:Revista de Saúde Coletiva*. Volume 15, Número 1. Rio de Janeiro, 2005. P. 127 -150. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/physis/v15n1/v15n1a08.pdf>

_____. Reforma, responsabilidades e redes: sobre o cuidado em saúde mental. *Ciência & Saúde Coletiva*. Volume 14, Número 1. Rio de Janeiro, 2009. P. 149-158. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/csc/v14n1/a20v14n1.pdf>

SZASZ, Thomas. The myth of mental illness. In: SHEAN, Glenn. *Studies in abnormal behavior*. Chicago: Rand McNally & Company, 1972.

_____. *O mito da doença mental. Fundamento de uma teoria da conduta pessoal*. São Paulo: Círculo do Livro, 1974.

_____. *A fabricação da loucura. Um estudo comparativo entre a Inquisição e o movimento de Saúde Mental*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

TEIXEIRA, Carla. *Em busca da experiência mundana e seus significados: Georg Simmel, Alfred Schutz e a antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

TILGHER, Adriano. Work through the ages. In: NOSOW, Sigmund; FORM, Willian. *Man, work and society: a reader in the sociology of occupations*. New York: Basic Books Publishing Co., 1992.

TOSTA, Tania. Memória das ruas, memórias da exclusão In: BURSZTYN, Marcel (org). *No meio da Rua – nômades, excluídos e viradores*. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.

TURNER, Victor. *Betwixt and Between: o período liminar nos “ritos de passagem”*. In: *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005.

_____. “Dramas sociais e metáforas rituais” e “Metáforas da anti-estrutura na cultura religiosa”. In: *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, 2008.

VASCONCELOS, Luiz Paulo. *Dicionário de Teatro*. Porto Alegre: L&PM, 1991.

VELHO, Gilberto. Estudo do comportamento desviante: a contribuição da Antropologia Social. In: VELHO, Gilberto. *Desvio e divergência: uma crítica da patologia social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

VIANNA, Adriana. Quem deve guardar as crianças? Dimensões tutelares da gestão contemporânea da infância. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza (org). *Gestar e gerir. Estudos para uma antropologia da administração pública do Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WAGNER, Helmut. Introdução. A abordagem fenomenológica da sociologia. In: SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e Relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

WEBER, Florence. A entrevista, a pesquisa e o íntimo ou porque censurar seu diário de campo? *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, Ano 15, Número 32. Dezembro de 2009. P. 157-170. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v15n32/v15n32a07.pdf>

WILCE, James. The poetics of “Madness”: shifting codes and styles in the linguistic construction of identity in Matlab, Bangladesh. *Cultural Anthropology*. Vol. 15, No.1 (Feb.,2000). PP. 3-34. URL: <http://www.jstor.org/stable/656639>

XANTHAKOU, Margarita. *Idiots de village. Conversations ethnopsychiatriques en Péloponnèse*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1989.