

O poliedro cartoetnográfico: conceitos, noções e saberes conjugados na matriz cartoetnográfica de linhas de pensamento

The polyhedron cartoetnographic: concepts, notions and knowledge conjugated in the cartoetnographic matrix of lines of thought

DOI:10.34119/bjhrv3n5-249

Recebimento dos originais: 08/09/2020

Aceitação para publicação: 15/10/2020

Clarice Moreira Portugal

Doutorado em Saúde Pública pelo Instituto de Saúde Coletiva
Instituição: Universidade Federal da Bahia, Brasil. Ministério da Saúde, Brasil
Endereço: Rua Basílio da Gama, s/n. Campus Universitário Canela, Salvador, Bahia
E-mail: clariceportugal@gmail.com

Mônica de Oliveira Nunes

Doutorado em Antropologia pela Universidade de Montreal. Instituto de Saúde Coletiva,
Instituição: Universidade Federal da Bahia, Brasil
Endereço: Rua Basílio da Gama, s/n. Campus Universitário Canela, Salvador, Bahia
E-mail: monicatorrente11@gmail.com

RESUMO

O presente artigo discute a elaboração de uma matriz teórico-conceitual de análise qualitativa que se preste a pesquisas cartoetnográficas (Portugal & Nunes, 2015). Combinando a análise sociocultural à observação da transformação das paisagens socioexistenciais – o que exige contemplar aspectos simbólicos e fenomenológicos, bem como o trânsito entre o subjetivo/singular e o coletivo –, empreendeu-se o esforço de criação do que aqui se denomina “matriz cartoetnográfica de linhas de pensamento”. A referida matriz conjuga diversos artefatos teóricos, mais precisamente, os conceitos de modos de existência (Latour, 2013), sofrimento social (Kleinman, Das, & Lock, 1997), reconhecimento (Honneth, 2003), atuação (Mol, 2002), agência lateral (Berlant, 2011), táticas e estratégias (De Certeau, 1998) e modos de agir (Marques, 2016). Conclui-se que essa matriz permite acessar os aspectos supracitados, sendo útil a pesquisas que demandem articular a perspectiva socioantropológica a um olhar sobre a subjetividade e o sofrimento humanos, em especial os estudos socioantropológicos em saúde.

Palavras-chave: Cartoetnografia, Análise de dados, Metodologias qualitativas, Antropologia médica crítica, Sofrimento social.

ABSTRACT

The present article discusses the elaboration of a theoretical-conceptual matrix of qualitative analysis that lends itself to cartoethnographic researches (Portugal & Nunes, 2015). Combining socio-cultural analysis with the observation of the transformation of socio-existential landscapes - which requires contemplating symbolic and phenomenological aspects, as well as the transit between the subjective / singular and the collective -, the effort was made to create what is here called "matrix mapping of lines of thought ". This matrix combines several theoretical artifacts, more precisely, the concepts of modes of existence (Latour, 2013), social suffering (Kleinman, Das, & Lock, 1997), recognition (Honneth, 2003), performance (Berlant, 2011), tactics and strategies (De Certeau, 1998) and ways of acting (Marques, 2016). It is concluded that this matrix allows access to the aforementioned aspects, being useful to researches that demand to articulate the socio-anthropological perspective with a view on human subjectivity and suffering, especially socio-anthropological studies on health.

Keywords: Cartoethnography, Data analysis, Qualitative methodologies, Critical medical anthropology, Social suffering.

1 INTRODUÇÃO

Este artigo se propõe a apresentar a elaboração de uma matriz teórico-conceitual a fim a um híbrido teórico-metodológico que nos ajuda a pensar melhor sobre nossas questões, que emerge aqui sob o nome de cartoetnografia (Portugal & Nunes, 2015). A proposta nasce no âmbito de uma pesquisa de doutorado que se preocupou em investigar as trajetórias existenciais perpetradas por pessoas que, após um percurso de institucionalização psiquiátrica, conjugam em seu tratamento a imersão religiosa e espiritual no candomblé (religião brasileira de matrizes africanas) e o tratamento no circuito profissional de atenção em saúde mental em Salvador, Bahia, Brasil (Portugal, 2018).

Dadas as vicissitudes do problema sobre o qual se debruça, tornou-se patente a necessidade de conjugar aspectos cartográficos e etnográficos, visto que a pesquisa em questão engloba em sua problemática a experiência religiosa, de adoecimento, os itinerários terapêuticos e os trânsitos interinstitucionais (terreiros de candomblé, serviços de saúde mental, família, polícia, igrejas neopentecostais, dentre outros). Sendo assim, essa proposta metodológica busca dar visibilidade a aspectos simbólicos e fenomenológicos, ao tempo em que sua análise enfoca simultaneamente as singularidades e aquilo que é da ordem sociocultural e/ou coletiva.

Nesse sentido, apresentar-se-ão neste artigo os meandros da articulação conceitual que permitiu conceber aquilo que aqui se denomina enquanto “matriz cartoetnográfica de linhas de pensamento”, que deu subsídio à análise de dados produzida no âmbito da referida tese.

Para tanto, será apresentada uma breve descrição acerca da cartoetnografia, situando-a teórica e empiricamente, seguida de uma exposição mais detida e aprofundada acerca da conjugação de conceitos, noções e saberes sobre a qual foi construída a matriz aqui discutida. Para fins deste texto, não serão discutidos os achados da pesquisa, visto que se trata de um artigo eminentemente metodológico.

2 A CARTOETNOGRAFIA ENQUANTO ABORDAGEM TEÓRICO-METODOLÓGICA

A cartografia, bem como sua apropriação na condução de pesquisas em torno da produção de subjetividade, é recente e parte do conceito de cartografia pensado por Deleuze & Guattari (2007) enquanto um dos princípios do rizoma. Mais do que uma simples metáfora biológica, o rizoma reflete a compreensão de um sistema sempre aberto à diferença e à multiplicidade, no qual os pontos podem ser interconectados entre si de formas distintas, de forma que as conexões estejam sempre passíveis de mudança, sem que o processo como um todo perca sua organicidade. A cartografia concerne à constatação de que o rizoma não pode ser justificado por nenhum modelo

estrutural ou gerativo. Ela teria como norte a premissa da segmentarização espacial e social do vivido (ibidem), cujas linhas se entrelaçam e dão origem aos territórios.

De acordo com Rolnik (2014), a cartografia volta-se para paisagens psicossociais e isso exige daquele que se pretende cartógrafo dar língua aos afetos, mergulhar nas intensidades de seu tempo e devorar as linguagens que emergem como elementos possíveis à composição das cartografias. Estas viriam tornar o território existencial inteligível, sem desconsiderar a sua instabilidade. A cartografia, em outras palavras, pode ser compreendida como um estudo das estratégias das formações do desejo no campo social e espaço de exercício ativo daquelas. Cabe, assim, à estratégia de pesquisa acessar o plano que articula, conecta e agencia essa diversidade de sujeitos, objetos e instituições.

Neste momento, tomamos aqui a perspectiva afinada à de Tim Ingold, que vem contrapor a cartografia em seu sentido canônico ao “mapear” como um descobrir-caminho (Ingold, 2005). Segundo Ingold (ibidem), ao se imbricar nesse descobrir-caminho, apreende-se o mundo por meio da imersão nele. Isso porque o mundo vivido encontra-se em contínua criação, que se faz no alinhamento entre os movimentos do sujeito no mundo e a resposta do mundo a eles. Ou seja, o elemento etnográfico e sua preocupação com aspectos culturais e ritualísticos são cruciais, no entanto, não se sobrepõem à mutabilidade do contexto psicossocial onde é elaborada a pesquisa.

A cartoetnografia trata, em última instância, de acompanhar processos e trava uma ruptura epistemológica no sentido de apostar na horizontalidade entre pesquisador e pesquisado, considerando a interpenetrabilidade de suas posições e a participação de ambos na (des) construção de mundos e modos de existência. Sem perder de vista a regra da prudência (Rolnik, 2014, p. 69) e a necessidade do pesquisador em reconhecer seus próprios limites, ela permite adentrar os diferentes *settings* culturais, terapêuticos e existenciais, sem negligenciar a densidade do componente étnico-litúrgico em questão. Contudo, no caso específico da pesquisa em questão, não se tratou de uma etnografia em sentido estrito, dado que envolve a circulação por diversos espaços e contextos, aproximando-se do que Marcus vem denominar como “etnografia multissituada” (Marcus, 1995).

Segundo o autor, o campo etnográfico não necessariamente se atém a um local, mas diz respeito a uma rede de relações. Nesse sentido, a etnografia pode exigir para a compreensão dos fenômenos a que se propõe, analisar a circulação de significados culturais, objetos e identidades, no sentido de seguir seus percursos. Diversos elementos e problemáticas podem exigir adentrar essa circulação, desde pessoas (p. ex. fluxos migratórios), objetos/coisas e vidas ou biografias, até metáforas (discursos e modos de pensamento) e conflitos públicos.

De acordo com esse raciocínio, a etnografia, ao tempo em que permite levantar dados importantes sobre os grupos estudados, como também a apreensão de aspectos relacionados ao entendimento e experiência do sofrimento psíquico *in loco*, acopla-se ao esforço de compreender os territórios existenciais dos interlocutores no contexto das paisagens psicossociais mais amplas em que se inserem.

Nesse ponto, destaca-se o conceito de transversalidade. Com ele, Guattari (1981, p. 96) pretende superar dois impasses: o de uma pura verticalidade (organização hierárquica da diferença) e o de uma simples horizontalidade (organização entre iguais). Segundo o autor, a transversalidade realiza-se quando uma comunicação se efetua entre os diferentes níveis e nos diferentes sentidos; assim, ela promove uma abertura do coeficiente comunicacional dos sujeitos e dos grupos, dissolvendo as hierarquias e oferecendo espaço para a diferença. A cartografia, nesse sentido, compromete-se com o acompanhamento das linhas que compõem o plano da transversalidade.

Assim, tomaram-se as entrevistas e observações de campo como textos, abordando sua semântica em busca das suas redes de significações. A interpretação foi realizada pela confrontação da potencialidade polissêmica do texto, mas também pela sua situação nos contextos de fala, culturais, sociais e históricos. Para tanto, levou-se em conta as metáforas vivas presentes no texto e os conteúdos simbólicos, práticas e performances que se mostraram relevantes, alinhados aos relatos e observações da vida cotidiana. Como apontam Bibeau & Corin (1995), um texto se conecta rizomaticamente com diversas partes da cultura na qual ele floresce. Assim, “ethnographic knowledge ultimately guarantees the possibility of translating, commenting and interpreting a text, for it helps one to make the appropriate inferences as well as adequate and contextual insertions” (ibidem, p. 11).

Admitindo que o discurso não pode ser apartado da ação por ser ele mesmo uma ação, o significado de um texto só pode emergir quando lido intertextualmente e a semântica é contextualizada através da análise da gênese cultural e social de representações e práticas.

Formando-se a partir de um ciclo de idas e vindas entre individual e coletivo, buscou-se em todo o processo de análise dos dados potencializar o coeficiente de transversalidade. Com isso, objetivou-se mostrar como foi dada visibilidade aos conflitos interpretativos não só entre pesquisador/pesquisado, mas entre os próprios pesquisadores e como se pôde chegar à rede polissêmica gerada em nosso percurso etnográfico.

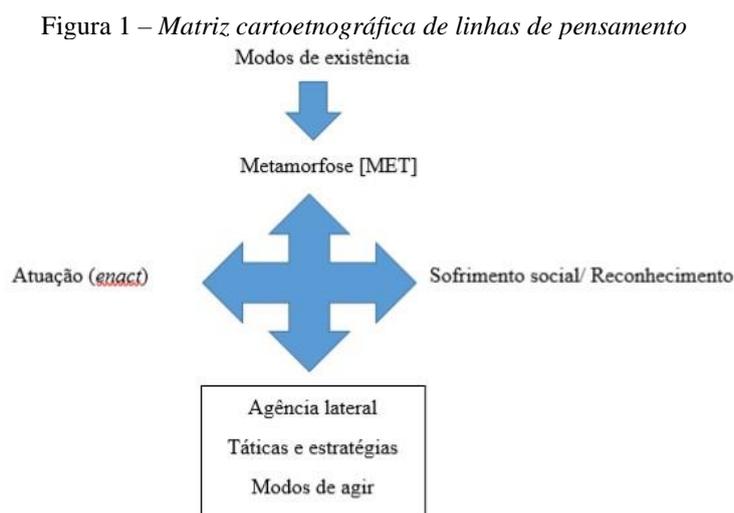
3 A MATRIZ CARTOETNOGRÁFICA DE LINHAS DE PENSAMENTO: ELABORAÇÃO, CURSOS E (RE) FLUXOS

Enquanto proposta teórico-metodológica, a cartoetnografia apresenta-se enquanto uma caixa de ferramentas que convida o cartoetnógrafo a experimentar e articular conceitos que melhor lhe permitam acessar as transformações das paisagens e experiências psicossociais que se propõe a seguir.

A elaboração da leitura cartoetnográfica exigiu agregar ao seu acabamento autores e perspectivas que permitissem olhar com atenção o inquietante elemento que perpassa toda essa jornada de investigação, qual seja: os híbridos e modos de agir à margem na luta pela sobrevivência e reconhecimento (Honneth, 2003).

Considerando que o enfoque aqui proposto destaca os elementos em trânsito, aliança e ruptura por entre distintos *settings* perpetradores de permanências e constâncias socioculturais, optou-se por perspectivas teóricas que, alinhadamente, viabilizassem observar a elaboração de modos de agir e ser no mundo diante das possibilidades e limitações de criação de um cotidiano.

Como se poderá ver, são autores ligados às ciências humanas, sociais e à filosofia e que oferecem uma leitura que, sem negligenciar aspectos globais ou coletivos, convocam à análise de elementos locais e singulares, oferecendo especial atenção à suposta trivialidade do cotidiano e aos movimentos que os agentes realizam no jogo social. Não há prevalência de um sobre o outro, mas sim a conformação de uma matriz interrelacional das linhas de pensamento que melhor contribuam para elucidar os diversos aspectos das experiências de nossos interlocutores.



O primeiro conceito que se almeja tratar aqui é o de *modos de existência*, elaborado primeiramente na primeira metade do século XX por Étienne Souriau e explorado de forma mais detida no raiar do século XXI pelo pensador Bruno Latour.

Para pensar em modos de existência, deve-se partir da ideia de uma incompletude inerente a toda e qualquer existência. Se nada está dado de antemão, existir demanda um esforço ou, para utilizar os termos de Souriau, um trabalho de instauração, definido pelo autor como “tout processus, abstrait ou concret, d’opérations créatrices, constructrices, ordonnatrices ou évolutives, qui conduit à la position d’un être en sa patuité, c’est-à-dire avec un éclat suffisant de réalité; et instauratif tout ce qui convient à un tel processus” (Souriau, 1939, p.10).

Souriau estende o conceito de instauração para a própria existência vivida e Latour (2013) seguem essa empreitada de pensar como a instauração chega aos domínios da vida interior e da própria sociedade, ao tempo em que tudo exige um empenho, uma elaboração arriscada e ansiogênica, sempre suscetível à falha.

Outro lado interessante da instauração é que esse trabalho permite estabelecer trocas entre diferentes domínios de saber e modos de existência, já que a constituição de um dado modo de existência mantém-se também por descontinuidades, estando permanentemente em aberto.

Com base nesse raciocínio, Latour (2013) ressalta que as verdades que se podem estabelecer em tantos modos de existir quanto possíveis são frágeis, no entanto, sua ideia não é “to stress their deficiencies (...), but to invite attention to the institutions that would allow them to maintain themselves in existence a little longer.” (ibidem, p. 18-19).

Cada modo possui um padrão específico, um molde que não pode ser sobreposto a outros, o que pode gerar diversas distorções, conflitos e o que se vem chamar de “erros de categoria”, no sentido da tomada das condições de felicidade de um dado modo de existência pelas de outro. Logo, não se trata de um erro dos sentidos, mas de um erro de direção, ligado à própria chave interpretativa do modo de existência, ou seja, à sua preposição, enquanto aquilo que antecede a formulação de uma proposição, dando seus fundamentos. Latour relativiza a empreitada racionalista ao pensar que a veracidade ou a falsidade de formas de experiência encontram-se ligadas a condições práticas, experienciais e específicas, que são irredutíveis a pretensões universalistas.

Conectado à tentativa de Souriau de pensar um primeiro conjunto de modos de existência – fenômeno, réiques, solitudinários e sinápticos –, Latour (2013) expande essa linha de pensamento e dedica-se a inventariar os diversos modos de existência, tarefa esta que,

evidentemente, não foi tomada por ele como encerrada, mas sim como uma nova proposta epistemológica para pensar a experiência humana nas sociedades que se pretendem modernas.

O modo de existência da metamorfose [MET] exerce papel-chave nesta proposta analítica, pois está relacionado ao modo de existir dos “seres invisíveis”, frequentemente destituídos nas sociedades “modernas” e profundamente instituídos e ritualizados naquelas conhecidas como “tradicionais”. Vemos, porém, que a negação ocidental desses seres não é total e que há uma série de recônditos nos quais esses seres são instaurados. Latour chega a colocar que os arranjos e contextos terapêuticos são os únicos que teriam escapado da negação generalizada de seres invisíveis. Talvez essa aceção seja um tanto generalista, mas sem dúvidas os enquadres terapêuticos oferecem um solo fértil para que se façam existir as vozes que se procura ignorar, independentemente de sua origem (intrapsíquica, extramundana/sensorial, espiritual...).

A palavra “metamorfose” designa aquilo que acontece a esses seres invisíveis, bem como o que acontece aos humanos que são atacados por eles e o que se passa durante as terapias que permitem iluminá-los e (às vezes) instaurá-los (Latour, 2013, p. 201). Esta experiência remete a um sentir-se alvo de uma emoção; isto é, a qualquer tipo de configuração em movimento que leve à experiência de crise, de estar sendo invadido e vencido por uma força incontrolável. Segundo o autor, a metamorfose diria respeito à experiência aterradora da crise e possui nomenclaturas distintas a depender do contexto cultural em questão, por exemplo, a ideia de mau olhado, encosto ou obsessão espiritual. Diante da abrangência que esse tipo de experiência tem na vida humana, podemos mesmo pensar que a continuidade de um *self* pode se assegurar não pelo seu núcleo duro ou original, mas por sua capacidade de se deixar levar (e mesmo instaurar) por forças capazes de destruí-lo (ibidem, p. 196).

A terapêutica, enquanto um arranjo técnico, material e altamente instituído, pode intervir de tal maneira que esses seres invisíveis atuem no sentido de permitir àquele que está em crise emergir e se reformular a partir da manipulação dos idiomas e meios pelos quais torna-se possível negociar com essas entidades e realizar sua instauração. Esses seres, então, quando nomeados e convocados saem do estatuto de invisibilidade e tornam-se justamente a fonte de energia que oferece subsídios a uma efetiva transformação.

Tendo adentrado mais especificamente o terreno da terapêutica e do cuidado, consideramos pertinente trazer à baila o segundo conceito de *enact* ou *atuação* (Mol, 2002). Mol (2002) vem elaborar o que ela mesma cunha como uma filosofia empírica, propõe um retorno à realidade, tal qual ela é atuada em suas dimensões prática, material e associativa. A escolha pelo termo *enact* visa a enfatizar o fato de que aquilo que se quer investigar – no caso dela, a doença – não pode ser

isolado das práticas nos quais é elaborado e/ou performado. Para a autora, se a doença é elaborada múltipla e não univocamente, sua permanente atualização na prática faz com que esteja sempre suscetível a transformações.

Mol procura ultrapassar a clássica oposição entre *disease* e *illness* ao perceber que a doença, mais do que abordada em seus aspectos bioquímicos e físicos, de um lado; ou culturais, sociais e psicológicos, de outro; deve ser pensada enquanto uma experiência que é vivida e atuada por múltiplos atores – desde o microscópio e os reagentes laboratoriais, até as técnicas de diálogo empregadas pelos profissionais de saúde e os encontros com outros pacientes em salas de espera. Isso vem torná-la, em última instância, produto de uma realização que só pode ser compreendida nos seus diversos *modus operandi* e nas condições de existência a ele subjacentes.

É nesse sentido que Mol fala em uma multiplicidade ontológica, visto que o adoecer envolve necessariamente atores e modos de atuar (logo, de existir) distintos e mais ou menos articulados. Trata-se ainda de uma outra atitude epistemológica que, mais do que procurar ofertar respostas objetivas e precisas, preocupa-se em como sustentar a dúvida a partir da qual se atua e experimenta alternativas, de modo a perceber que não há na prática médica nada tão definido que não possa ser alterado, tampouco uma realidade tão sólida que não tenha aspectos singulares.

Diante do valor que a dimensão prática impõe para pensar as relações sociais e da importância de aspectos concretos na composição dessas relações, vê-se que é necessário cotejar à pluralidade de modos de cuidar, a multiplicidade de modos de sofrer e de agir diante da infinidade de experiências de sofrimento a que se está exposto.

Sendo assim, observa-se que se os modos de existência sinalizam para a pluralidade da existência e a criatividade que lhe é inerente, independentemente da humanidade dos atores envolvidos, talvez seja interessante perceber como o existir se faz em situações de exclusão e marginalização social, para o que consideramos pertinente evocar os conceitos de *sofrimento social* (Kleinman, Das, & Lock, 1997; Bourdieu, 2008), *reconhecimento* (Honneth, 2003) e *agência lateral* (Berlant, 2011).

A discussão acerca da origem e da perpetuação do sofrimento na sua dimensão social aparece mais claramente no início dos anos 90 do século passado com a discussão bourdieusiana acerca de uma pluralidade de misérias. Se a “miséria de posição” (Bourdieu, 2008) parece tão restrita ao microcosmo e poderia, por isso, ser considerada irrelevante ou mesmo utilizada como ardil de condenação ou consolação quando comparada à “grande miséria”, Bourdieu afirma a importância de vislumbrar que mesmo com uma alguma recrudescência da grande miséria, a ordem social contemporânea fomenta o “desenvolvimento sem precedentes de todas as formas da

pequena miséria.” (ibidem, p. 13). Sendo assim, uma análise da miséria social deve levar em conta não só a distribuição inequitativa dos bens materiais na sociedade, mas também a experiência vivida de dominação e repressão, incluindo os sentimentos que podem acompanhá-la.

Aproximadamente no mesmo período a questão do sofrimento social aparece como um problema a ser melhor abordado no campo das ciências sociais em saúde, com destaque para a emblemática obra organizada por Kleinman, Das e Lock (1997). Para eles, o sofrimento social é derivado daquilo que os poderes político, econômico e institucional fazem sobre as pessoas e da influência desses mesmos poderes nas respostas a esses problemas sociais. Com isso, os autores percebem que as respostas sociais ao sofrimento por vezes tendem a aumentá-lo (o que fica claro na reprodução de programas e políticas públicas e transnacionais que negligenciam os idiomas locais de sofrimento) e ressaltam a necessidade de captar o que chamam de “representações culturais do sofrimento” que lhes dão o matiz de experiência social, já que estas circulam desde a cultura popular até os mais altos escalões de instituições sociais. Experimentado no âmbito da corporeidade, o sofrimento emerge enquanto algo coletivo, intersubjetivo e individual que absorve as obrigações e direitos do mundo moral e as normas e contestações do corpo político (ibidem, p. xix).

Renault (2010) atenta para a necessidade de romper fronteiras epistêmicas a fim de se discutir o sofrimento social, pensando-o enquanto uma injustiça ligada à distribuição desigual do sofrimento na sociedade, e também como um obstáculo à participação política e à autorrealização. O sofrimento social assume uma posição intermediária entre a agência e a violência estrutural, pois funda uma limitação da capacidade de agir que é preciso observar mais detidamente no âmbito singular ou biográfico. Daí se consegue localizar o cerne da experiência do sofrimento social: uma relação problemática com uma ordem social que coloca normas e padrões e, ao mesmo tempo, situa toda uma gama de pessoas à margem das organizações sociais, tirando-lhes as rédeas de sua própria existência (Pusseti & Brazzabenni, 2011).

Em sentido semelhante, Axel Honneth (2003) atenta para o quão problemática pode ser a redução das multiplicidades de formas de sofrimento social e descontentamento moral àquelas que já se tornaram visíveis na esfera pública e macropolítica. Assim, o pensador dá destaque a essa deslegitimação das reivindicações identitárias, de modo que o pressuposto normativo de toda ação comunicativa estaria atrelado à aquisição do reconhecimento social. Com isso, a experiência de reconhecimento social representa uma condição da qual depende o desenvolvimento da identidade humana, ao passo que à negação desse reconhecimento – concretizada nas múltiplas experiências de desrespeito – corresponde um senso de uma perda ameaçadora da personalidade.

Para Honneth (2003), o reconhecimento se daria em três esferas distintas, porém interrelacionadas: o reconhecimento ligado à esfera afetiva ou amorosa, que permite alcançar uma autorrelação positiva de autoconfiança; o reconhecimento jurídico, ligado à esfera do direito e que viabiliza acessar o autorrespeito, no sentido de se perceber enquanto sujeito jurídico legalmente responsável e portador de direitos e deveres; e uma esfera ligada à estima social, que permitiria ao sujeito a obtenção da autoestima e à possibilidade de se perceber e ser percebido enquanto detentor de habilidades e capacidades importantes para o grupo social em que está inserido.

Isso não se faz, entretanto, de modo totalmente excludente, de forma que é possível perceber como o sofrimento é apropriado como uma espécie de dividendo oriundo de um mínimo nível de inclusão ou pertencimento social, o que lhe daria certa função pedagógica ou consoladora (Das, 1997). Pelas lentes e no latejar da subjetividade, então, os sujeitos sentem todas as contradições aí envolvidas, e criam condições de suportar ou sobre-viver no contexto que esse mundo social lhes oferece (Biehl, Good, & Kleinman, 2007).

Faz-se notar aqui, portanto, uma experiência peculiar de sustentação de um agir no mundo que não deixa de existir e de se afirmar, ainda que se situe nas margens do social. Uma agência que não é marcada apenas pelo engessamento e mortificação, mas que possui potência, criatividade e subversão, ainda que não repercuta de modo imediato ou direto nas condições sociais daqueles que a exercem.

Berlant (2011) fala sobre o que chama de “cruel otimismo” enquanto o fato de se desejar algo configurar exatamente o obstáculo ao seu desenvolvimento individual ou pessoal. A autora não faz uma condenação do otimismo, tampouco assume uma posição niilista, mas vê que o otimismo adquire essa faceta pérfida no momento em que o objeto que delineia o vínculo impede o alcance da meta que o atraiu a ele; entretanto, para além do conteúdo que justifica a manutenção do vínculo, a sua continuidade em alguma medida converge com o senso de continuidade do ser e estar no mundo da pessoa que se encontra imersa nesse drama.

Subjaz a isso uma fantasia de “boa vida” que inclui elementos morais, econômicos e íntimos, mas que claramente se mostram frágeis na realidade e que se busca a todo custo manter e sustentar. A pesquisadora situa essa experiência social como algo muito recente, mais precisamente originária na década final do século XX, estendendo-se até os dias de hoje com muita vitalidade.

O livro, contudo, dedica-se àquilo que acontece diante do rompimento das fantasias de “boa vida” e às situações em que a esfera do comum é tomada por crises devastadoras. Diante desse quadro alarmante que Latour poderia conectar ao modo de existência da metamorfose, faz-

se notar a emergência de uma esfera pública precária na qual sujeitos circulam e negociam paradigmas e recursos para viver melhor. É dentro dessa cena que as pessoas se percebem e buscam desenvolver habilidades para se ajustar às pressões advindas da busca por modos de viver até então impensados, mas que precisam ser instaurados. Nesse panorama, o conceito de *agência lateral* vem designar uma alternativa à presumida soberania da subjetividade que diz respeito a um modo de manter a consciência dentro do universo do ordinário que ajuda as pessoas a sobreviver ao *stress* advindo da dificuldade de perpetuar e manter a vida contemporânea (Berlant, 2011, p. 18).

Destarte, Berlant adverte que não busca compreender a organização do cotidiano perpetrada no seio da sociedade capitalista – como, segundo ela, faz De Certeau (1998) –, mas almeja exatamente observar aquilo que é desorganizado por esse sistema, destacando as relações de hipervigilância, de agência não confiável e de pulverização da subjetividade no capitalismo contemporâneo.

Neste ponto talvez valha uma ressalva, visto que a obra de De Certeau mostra um crucial interesse pelos desvios nos usos e não só pelos moldes da manutenção do consumo passivo no contexto capitalista. De Certeau debruça-se sobre as microrresistências e microliberdades, pensando a mobilização de recursos das mais variadas ordens no incremento de suas táticas e em suas subversões (ainda que mínimas) dos enquadramentos estratégicos.

Berlant (2011) não se coloca em oposição a De Certeau (1998) e a partir da leitura da obra dos dois pensadores, pensa-se que há entre eles mais uma linha de continuidade do que uma superação ou ruptura. De todo modo, há uma mudança significativa no que concerne à ênfase: isso porque Berlant enfatiza as práticas ligadas à afirmação de existências marginais em contextos sociais profundamente hostis, ao passo que De Certeau realiza uma espécie de microscopia do ordinário de modo geral, com mais ênfase nos processos em jogo na conformação de uma vida comum ou ordinária, sem negligenciar como pode ser devastadora a elaboração desse cotidiano.

Ambos se interessam pelo florescimento de práticas divergentes e maneiras criativas de conduzir e subverter modos de agir e existir inviabilizados pela trivialidade, oriunda tanto da banalização do sofrimento e das relações de opressão quanto do próprio poder esmagador da manutenção da regularidade de uma rotina. Interessa a De Certeau a marginalidade que, se de um lado, diz respeito a uma maioria aparentemente silenciosa, por outro, escapa a uma presumida homogeneidade e constrói de forma bricológica modos de uso e apropriação dos elementos impostos pela sociedade de consumo relacionados às relações de força e situações sociais específicas. Essas novas apropriações têm um caráter político importante de resistência, pois “as

táticas do consumo, engenhosidades do fraco para tirar partido do forte, vão desembocar então em uma politização das práticas cotidianas” (ibidem, p. 45).

De Certeau, sem amparar-se na unidade “indivíduo” – já que cada individualidade traria em seu bojo uma pluralidade de relações sociais que assumem papel determinante – em suas análises, dedica-se a explorar esquemas de ação e modos de operação em uma dada cultura, ainda que esses esquemas e modos não necessariamente se atenham a essa “cultura”. Ele observa que subjaz à dominação todo um conjunto de práticas que escapam à docilidade e a uma sobredeterminação estratégica, convidando o leitor a se aproximar de todo um conjunto de “maneiras de caça não autorizada” (De Certeau, 1998, p. 38) que compõem o cotidiano.

Com esses fins, esse pensador estabelece uma diferenciação entre *táticas* e *estratégias*. As táticas têm a ver com um cálculo que não pode contar com um próprio, isto é, um lugar de querer e de poder específico que lhe permita um domínio do tempo a partir da fundação de um lugar autônomo (ibidem, p.99) – no sentido de que não pode servir de base a uma gestão de relações com uma exterioridade, de forma que o outro não se distingue como uma totalidade. A tática dá-se sempre no encontro com o outro: pressupõe uma abertura a um terreno dado previamente, a um “encontro com o inimigo” que se faz a cada ato. A tática supõe uma abertura à novidade, já que não preserva ganhos e expande seus domínios, tal como é possível às estratégias. Estas, por sua vez, conseguem circunscrever um lugar “próprio” que lhe permite assegurar seus domínios e impor-se exteriormente, como as empresas, escolas, o exército, políticas públicas, a mídia e toda uma série de instituições detentoras de formas de manutenção e controle social.

Traçado este panorama, crê-se ter explicitado aqui o conjunto de artefatos teóricos aqui articulados, no intuito de elucidar os *modos de agir* (Marques, 2016) e de elaboração do cotidiano em busca pelo apaziguar de suas aflições e sofrimentos nas idas e vindas entre os dispositivos ligados ao sistema profissional de saúde e os terreiros de candomblé. Trata-se de, a partir do que nos traz esse autor, abordar as formas de agir da (e na) loucura, nessa zona híbrida em que se age e em que se experiencia os efeitos da ação. Por essa via, torna-se possível se aproximar do que se faz do e no vivenciar do sofrimento psíquico, buscando adentrar a experiência de sofrimento dessas pessoas não tanto pelo que as aniquila, mas pelo que criam e fazem daquilo que manipulam no decorrer de seus dias e no trânsito que estabelecem na conformação de suas paisagens psicossociais.

4 CONCLUSÕES

Pôde-se concluir que a “matriz cartoetnográfica de linhas de pensamento” mostrou-se um instrumento teórico-conceitual assaz pertinente para a análise de dados cartoetnográfica da pesquisa em questão. Isso porque, segundo a própria lógica que lhe é subjacente, é possível articular aos modos de existência àqueles ligados à agência, resistência e aos manejos táticos dos atores, levando em consideração que aspectos tocantes ao reconhecimento e ao sofrimento socialmente infligido repercutem necessariamente na sua capacidade de atuação no mundo. Desse processo, pode advir a (in) viabilidade da elaboração de um cotidiano e uma maior ou menor lateralidade da agência dessas pessoas, no que diz respeito à sua capacidade de enfrentamento e de sustentação de um lugar na vida social.

Além disso, a cartoetnografia é uma proposta teórico-metodológica não redutível aos estudos voltados para a aflição em contextos religiosos, mas mostra-se de grande valia nesse nicho por permitir acompanhar os percursos dos atores nos diferentes contextos culturais por onde circulam na elaboração de sua experiência de sofrimento e na busca de sua remissão – em que pese aqui o papel do modo de existência da metamorfose [MET]. No caso das religiões de matrizes africanas, ela contribuiu significativamente por permitir tomar o terreiro como um dos vértices dos processos de (des) territorialização em curso, permitindo acompanhar a mutabilidade do processo saúde-doença e dos modos de existência em sua hibridização. Sendo assim, apresenta-se enquanto uma potente ferramenta nos estudos socioantropológicos em saúde que procurem se debruçar crítica e implicadamente sobre o sofrimento de seus interlocutores, procurando compreender as causas, interpretações, bem como as formas de remissão, enfrentamento e resistência aos diferentes mal-estares que se colocam no mundo da vida dessas pessoas.

Por fim, vale lembrar que na área da saúde (mental), o uso de metodologias que incentivem o intercâmbio entre pesquisadores e participantes é estratégico, no sentido de permitir problematizar e atuar sobre as assimetrias epistêmicas e hermenêuticas envolvidas nessa relação, que por vezes reproduzem aquelas instituídas nos serviços de saúde (Abma et al., 2017). Nesse contexto, a cartoetnografia, bem como o escopo analítico discutido anteriormente, podem contribuir para relações de conhecimento mais justas e empáticas.

REFERÊNCIAS

Abma, T. et al. (2017). Social impact of participatory health research: collaborative non-linear processes of knowledge mobilization. *Educational Action Research*, 25.

Berlant, L. (2011). *Cruel Optimism*. Durham & London: Duke University Press.

Bibeau, G., Corin, E. (1995). From submission to the text to interpretative violence. In *Beyond Textuality. Asceticism and Violence. Anthropological Interpretation. Approaches to Semiotics Series (3-54)*. Berlim, Alemanha: Mouton de Gruyter.

Biehl, J.; Good, B., & Kleinman, A. (2007). *Subjectivity: Ethnographic Investigations*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Bourdieu, P. (2008). *A miséria do mundo*. Petrópolis, Brasil: Vozes.

Das, V. (1997). Suffering, theodicies, disciplinary practices, appropriations. *International Social Sciences Journal*, 154, 563-572.

De Certeau, M. (1998). *A invenção do cotidiano – artes de fazer*. Petrópolis, Brasil: Vozes.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2007). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo, Brasil: Ed. 34.

Guattari, F. (1981). *Revolução molecular – pulsações políticas do desejo*. São Paulo, Brasil: Ed. Brasiliense.

Honneth, A. (2003). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo, Brasil: Editora 34.

Ingold, T. (2005). Jornada ao longo de um caminho de vida: mapas, descobridor-caminho e navegação. *Religião e Sociedade*, 26(1), 76-110.

Kleinman, A., Das, V., & Lock, M. (1997). *Social suffering*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence - an Anthropology of the Moderns*. Cambridge, London: Harvard University Press.

Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.

Marques, T.P. (2016). Modos de agir: a doença mental nas tramas históricas. In J. Neves (Ed.). *Quem faz a História (71-82)*. Lisboa, Portugal: Tinta da China.

Mol, A. (2002). *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham & London: Duke University Press.

Portugal, C.M., Nunes, M.O. (2015). Entre o dito e o feito: uma análise preliminar da questão da

aflição e do sofrimento nos estudos antropológicos sobre o candomblé. *Physis*, 25(4), 1313-1333.

Portugal, C.M. (2018). *Entre enredos de axé e redes de saúde mental: uma cartoetnografia de adeptos do candomblé em processo de desinstitucionalização* (Doctoral dissertation). UFBA, Brasil.

Pusseti, C. & Brazzabenni, M. (2011). Sofrimento social: idiomas da exclusão e políticas do assistencialismo. *Etnográfica*, 15(3), 467-478.

Renault, E. (2010). A Critical Theory of Social Suffering. *Critical Horizons*, 11(2), 221-241.

Rolnik, S. (2014). *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre, Brasil: Sulina; Editora da UFRGS.

Souriau, É. (1939). *L'instauration philosophique*. Paris: Felix Alcan, 1939.