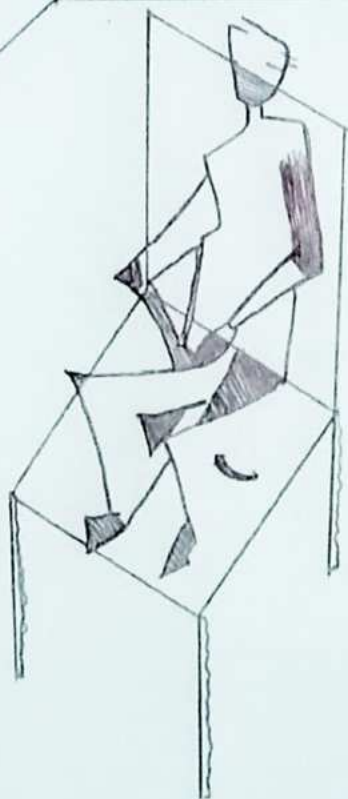


EXISTIR E NÃO PERTENCER

NOTAS AUTOETNOGRÁFICAS
DE UM CIENTISTA SOCIAL NO
CAMPO DA SAÚDE



NELSON FILICE DE BARROS



Todos os direitos desta edição reservados a Pontes Editores Ltda.
Proibida a reprodução total ou parcial em qualquer mídia
sem a autorização escrita da Editora.
Os infratores estão sujeitos às penas da lei.
A Editora não se responsabiliza pelas opiniões emitidas nesta publicação.

Copyright © 2023 – Nelson Filice de Barros

Coordenação Editorial: Pontes Editores

Revisão: Yumi T. Melo

Editoração: Vinnie Graciano

Capa: João de Carvalho Barros

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Tuxped Serviços Editoriais (São Paulo–SP)

B277e Barros, Nelson Filice de.

Existir e não pertencer: notas autoetnográficas de um cientista social no campo da Saúde /

Nelson Filice de Barros; Prefácio de Pedro Paulo Gomes Pereira.

1. ed. – Campinas, SP : Pontes Editores /

Porto Alegre, RS, Editora Rede Unida, 2023

figs.; quadros; fotografias.

ISBN: 978-65-5637-880-0 – livro impresso – Pontes Editores

ISBN: 978-65-5462-082-6 – livro digital - Editora Rede Unida

(Série Interloquções Práticas, Experiências e Pesquisas em Saúde, v.43)

DOI: 10.18310/9786554620826

1. Sociologia. 2. Antropologia. 3. Ciência Política. 4. Autoetnografia.

I. Título. II. Assunto. III. Autor.

Bibliotecário Pedro Anizio Gomes CRB-8/8846

Índices para catálogo sistemático:

1. Sociologia. 301

2. Antropologia. 301

3. Ciência política. 320

2. Autoetnografia. 300

PONTES EDITORES

Rua Dr. Miguel Penteadó, 1038 – Jd. Chapadão

Campinas – SP – 13070-118

Fone 19 3252.6011

ponteseditores@ponteseditores.com.br

www.ponteseditores.com.br

Impresso no Brasil – 2023

EXISTIR E NÃO PERTENCER

**NOTAS AUTOETNOGRÁFICAS
DE UM CIENTISTA SOCIAL NO
CAMPO DA SAÚDE**

NELSON FILICE DE BARROS



editora
redeunida

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

CONSELHO EDITORIAL:
COLEÇÃO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SAÚDE

Aline Veras Morais Brilhante

Professora Adjunta do Programa de Pós-graduação em Saúde Coletiva e do Curso de Medicina da Universidade de Fortaleza.

Claudio Moreira

Full Professor in the Department of Communication, at the College of Social & Behavioral Sciences, University of Massachusetts Amherst/US.

Fabiene de Moraes Vasconcelos Gama

Professora Adjunta do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Gustavo Antonio Raimondi

Professor Adjunto do Departamento de Saúde Coletiva da Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Uberlândia

Joana Almeida

SENIOR Lecturer in Applied Social Studies at the School of Applied Social SCIENCES, University of Bedfordshire

Nelson Filice de Barros

Professor Titular do Departamento de Saúde Coletiva, da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

Pedro Paulo Gomes Pereira

Professor Associado do Departamento de Medicina Preventiva, da Universidade Federal de São Paulo.

Coordenador Geral da Associação Rede UNIDA

Alcindo Antônio Ferla

Coordenação Editorial

Editor-Chefe: Alcindo Antônio Ferla

Editores Associados

Carlos Alberto Severo Garcia Júnior, Daniela Dallegrave, Denise Bueno, Frederico Viana Machado, Jacks Soratto, João Batista de Oliveira Junior, Júlio César Schweickardt, Károl Veiga Cabral, Márcia Fernanda Mello Mendes, Márcio Mariath Belloc, Maria das Graças Alves Pereira, Quelen Tanize Alves da Silva, Ricardo Burg Ceccim, Roger Flores Ceccon, Stephany Yolanda Ril, Virgínia de Menezes Portes

Conselho Editorial

Adriane Pires Batiston (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil).

Alcindo Antônio Ferla (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil).

Àngel Martínez-Hernáez (Universitat Rovira i Virgili, Espanha).

Angelo Stefanini (Università di Bologna, Itália).

Ardigó Martino (Università di Bologna, Itália).

Berta Paz Lorido (Universitat de les Illes Balears, Espanha).

Celia Beatriz Iriart (University of New Mexico, Estados Unidos da América).

Denise Bueno (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil).

Emerson Elias Merhy (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil).

Èrica Rosalba Mallmann Duarte (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil).

Francisca Valda Silva de Oliveira (Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil).

Hêider Aurélio Pinto (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil).

Izabella Barison Matos (Universidade Federal da Fronteira Sul, Brasil).

Jacks Soratto (Universidade do Extremo Sul Catarinense).

João Henrique Lara do Amaral (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil).

Júlio Cesar Schweickardt (Fundação Oswaldo Cruz/Amazonas, Brasil).

Laura Camargo Macruz Feuerwerker (Universidade de São Paulo, Brasil).

Leonardo Federico (Universidad Nacional de Lanús, Argentina).

Lisiane Bôer Possa (Universidade Federal de Santa Maria, Brasil).

Luciano Bezerra Gomes (Universidade Federal da Paraíba, Brasil).

Mara Lisiane dos Santos (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil).

Márcia Regina Cardoso Torres (Secretaria Municipal de Saúde do Rio de Janeiro, Brasil).

Marco Akerman (Universidade de São Paulo, Brasil).
Maria Augusta Nicoli (Agenzia Sanitaria e Sociale Regionale dell'Emilia-Romagna, Itália).
Maria das Graças Alves Pereira (Instituto Federal do Acre, Brasil).
Maria Luiza Jaeger (Associação Brasileira da Rede UNIDA, Brasil).
Maria Rocineide Ferreira da Silva (Universidade Estadual do Ceará, Brasil).
Paulo de Tarso Ribeiro de Oliveira (Universidade Federal do Pará, Brasil).
Quelen Tanize Alves da Silva (Grupo Hospitalar Conceição, Brasil).
Ricardo Burg Ceccim (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil).
Rossana Staevie Baduy (Universidade Estadual de Londrina, Brasil).
Sara Donetto (King's College London, Inglaterra).
Sueli Terezinha Goi Barrios (Associação Rede Unida, Brasil).
Túlio Batista Franco (Universidade Federal Fluminense, Brasil).
Vanderléia Laodete Pulga (Universidade Federal da Fronteira Sul, Brasil).
Vanessa Iribarrem Avena Miranda (Universidade do Extremo Sul Catarinense/Brasil).
Vera Lucia Kodjaoglanian (Laboratório de Inovação Tecnológica em Saúde/LAIS/UFRN, Brasil).
Vincenza Pellegrini (Università di Parma, Itália).

Comissão Executiva Editorial

Alana Santos de Souza

Jaqueline Miotto Guarnieri

Camila Fontana Roman

A Editora Rede UNIDA oferece um acervo digital para acesso aberto com mais de 200 obras. São publicações relevantes para a educação e o trabalho na saúde. Tem autores clássicos e novos, com acesso gratuito às publicações. Os custos de manutenção são cobertos solidariamente por parceiros e doações.

Para sustentabilidade da Editora Rede UNIDA, precisamos de doações. Ajude a manter a Editora! Participe da campanha <<e-livro, e-livre>>, de financiamento colaborativo. As doações podem ser feitas através do PIX: editora editora@redeunida.org.br.

Com sua colaboração, seguiremos compartilhando conhecimento e lançando novos autores e autoras, para o fortalecimento da educação e do trabalho no SUS, e para a defesa das vidas de todos e todas.

Acesse a Biblioteca Digital da Editora Rede UNIDA <https://editora.redeunida.org.br/>

E lembre-se: compartilhe os links das publicações, não os livros. Atualizamos o acervo com versões corrigidas e atualizadas e nosso contador de acesso é o marcador da avaliação do impacto da Editora. Ajude a divulgar essa ideia.



editora
redeunida

Para
Everardo Duarte Nunes
Madel Therezinha Luz
Regina Maria Giffoni Marsiglia (in memoriam)



AGRADECIMENTOS

Esse livro foi conformado no encontro com muitas pessoas ao longo dos últimos 25 anos. Eu agradeço muito a cada uma delas e deixo-lhes o meu amor, a minha paz e a minha alegria.

A foto, que é marca d'água nessa folha, é da casa da Família Martin, em Marcherieu na França, que me abrigou para escrever este livro. À matriarca e todos da família eu agradeço pelo abrigo amoroso sempre.

Escrevi esse livro com as notas e reflexões dos eventos que vivi na presença e ausência de muitas pessoas. Com elas e por elas eu

“Rompi a incabível prisão
Voei num limite improvável
Toquei o inacessível chão”.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO OU NOTAS SOBRE O PERCURSO	10
EU-DIASPÓRICO	
Universidade como Espaço de Diáspora	16
EU-ESTRANHO	
Notas Sobre a Construção Social de uma Identificação	50
EU-AMBIVALENTE	
Notas Sobre Existir Entre Dualidades	86
CONHECIMENTO DE FRONTEIRA	
Ativos Sociais das Diferenças	108
CODA	
A Minha Prosa Não É Um “Identikit”	140

INTRODUÇÃO OU NOTAS SOBRE O PERCURSO

No mês de fevereiro de 1998 eu fui contratado pela Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo, para lecionar na Área de Ciências Sociais, do Departamento de Medicina Social, atualmente Departamento de Saúde Coletiva. No mês de fevereiro de 2023, portanto 25 anos após o meu ingresso no magistério superior, eu finalizo esse texto.

A escrita dessa autoetnografia performática, que chamei de prosa, resulta do exercício lento e contínuo de objetivar minha subjetividade. Sintetizei nela anos de reflexões e anotações da empreitada individual e coletiva do meu processo de emancipação. Não escrevi para me vingar. Não escrevi para acusar ou denunciar. Eu faria tudo dos últimos 25 anos outra vez! Escrevi como um exercício de autopoder e autodescoberta. A surpresa foi o que percebi-senti se autodesdobrar no EU-DIASPÓRICO, EU-ESTRANHO E EU AMBIVALENTE.

Essa prosa pode ser acusada de pertencer à “escola dos ressentidos”, portanto, você pode interromper aqui a leitura com a justificativa de que se trata de mais um texto ressentido. Se interromper, está bem para mim, aprendi a lidar com a frustração. Todavia, se não interromper lerá minha narrativa em primeira pessoa, no formato autoetnográfico, em que eu trouxe das minhas entranhas uma “escrita nervosa” para colocar as “tripas no papel” e assumir que o meu “pessoal é político”.

O argumento central dessa prosa é a condição de *existir e não pertencer*, mais especificamente, de existir como cientista social no campo da saúde e não pertencer a ele. Essa condição não só minha, mas de muitos e muitas que fizeram movimentos de diásporas, por opção ou falta de opção, e que estão “longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda, perto o suficiente para entender o ‘enigma’ de uma chegada sempre adiada” (Hall, 2003, p. 415).

Investigar a minha condição de *existir e não pertencer* exigiu debruçar-me sobre minhas autorrepresentações culturais, para compreender como as representações culturais sobre mim ganharam corpos extensos e intensos. Investiguei o que “in-corporei-em-mim” e os modos do que vive nesse corpo e para esse corpo, isto é, o que está entranhado na profundidade dos meus intestinos e condiciona as minhas mais secretas iniciativas, inspirações, intuições, aspirações, escolhas e todas as outras condicionalidades do complexo perceber-sentir-pensar-fazer.

O percurso autoetnográfico é um exercício sociológico, pois envolve a condição relacional do poder em mim e sobre mim, para construir-desconstruir-reconstruir identidades, diferenças, sentidos, significados, representações, regimes de verdade, autonomias, emancipações e toda ordem de práticas culturais. Esse percurso “socio-lógico” é uma autoescavação que me aproxima de muitos outros corpos que se experimentam em lugares sociais que nunca foram plenamente seus e/ou que eles nunca quiseram pertencer.

Esses corpos desterritorializados balizaram a construção da minha prosa. Dialoguei com muitos e muitas! Alguns e algumas me guiaram de maneira regular, entre elas Avtar Brah, socióloga nascida de pais indianos em Uganda, que estudou nos Estados Unidos, vive na Inglaterra e pensa sobre si enquanto feminista e diaspórica; Glória Anzaldúa, que nasceu em uma família de trabalhadores rurais nas bordas dos Estados Unidos e México e teorizou sobre a vida “*mestiza*” da fronteira física, psíquica e política; Stuart Hall, homem negro jamaicano que viveu quase toda sua vida na Inglaterra e se juntou ao filho do sinalizador de linhas férreas (Raymond Williams), ao filho de um encanador (Richard Hoggart) e ao filho de um missionário religioso (Edward Thompson),

para transformar o sentido de cultura em práticas significativas; Zygmunt Bauman, imigrante polonês que ensinou Sociologia fora de seu país por mais de três décadas e compilou várias experiências de existir e não pertencer; Paulo Freire, educador que concebeu a educação como forma de emancipar pessoas oprimidas por outras pessoas; Paul Gilroy, educador estadunidense que seguiu os passos da pedagogia crítica para propor o processo de ensino-aprendizagem para os que vivem na “terceira margem do rio”; Madel Luz, filósofa e socióloga que criou um programa de pesquisa sobre práticas de cuidado subalternizadas no campo da saúde; Regina Marsiglia, socióloga e assistente social comprometida com a justiça social, que se ocupou de ensinar gerações de profissionais de saúde sobre o direito de todos à saúde de qualidade; Everardo Duarte Nunes, sociólogo que pavimentou a existência da Sociologia no campo da saúde e a quem me refiro como “meu querido e sábio guru”. Outras e outros também me guiam, e a todos e todas agradeço, pois “se eu vi longe, foi por estar sobre seus ombros de gigantes”.

Todos e todas me guiaram, mas os excessos e erros nessa prosa são meus. Pode ser que minhas reflexões estejam alicerçadas em muitos equívocos, mas a tentativa foi de sustentar o pressuposto de que a chance de construir experiências melhores para todos está na construção de consensos lastreados nas diferenças, já que o mais semelhante no universo é a existência das diferenças.

Para sustentar esse pressuposto construí essa prosa em quatro capítulos. No primeiro, intitulado “*EU-DIASPÓRICO—Universidade como Espaço de Diáspora*”, apresentei com a diferença como inextinguível e princípio fundamental, inclusive, para estabelecer, em um diálogo profícuo com Avtar Brah, as bases da noção contemporânea de diáspora, que é associada a qualquer grupo que abandona seu lugar de origem por múltiplas razões. O deslocamento das pessoas traz consigo suas diferenças constitutivas e o território onde vários diaspóricos encontram-se constitui, entre outros, o espaço de diáspora da universidade, no qual as fronteiras interculturais, as políticas de localização e as pressões assimilatórias incidem de maneira diferente sobre os distintos diaspóricos que a habitam.

No segundo capítulo, nomeado “*EU-ESTRANHO–Notas Sobre a Construção Social de uma Identificação*”, tomei as reflexões de Zygmunt Bauman “in-corporadas-em-mim” para exibir a construção social de como eu percebo, sinto, penso e faço como um cientista social “estranho” no campo da saúde. Início o capítulo com a frase exemplar de Bauman (1999: p. 64), qual seja: “Existem amigos e inimigos. E existem estranhos”, para apresentar as várias associações “socio-lógicas” correlacionadas àqueles que não cabem entre amigos e inimigos. Recupero alguns fatos da minha chegada ao campo da saúde para sinalizar como fui construindo a minha percepção sobre o meu EU-ESTRANHO, que é condicionada, inclusive, pelo mito de criação dos “camaleões” da sociologia na saúde. Sentir EU-ESTRANHO exigiu aceitar o convite de Glória Anzaldúa (2000) para colocar as “tripas no papel” e trazer a discussão do movimento oscilatório entre medo e coragem na construção dessa prosa. Para pensar EU-ESTRANHO guiei-me pelas microinvalidações, microataques e microagressões, que fui experimentando ao longo do caminho, e, também, trouxe as tecnologias sociais ancestrais de controle pela abstração com o pecado, o crime, a doença e a vergonha. Por fim, explicitarei outra dimensão do EU-ESTRANHO discutindo o meu agir “ali onde outros precisam apenas fazer um gesto”.

No terceiro capítulo, titulado “*EU-AMBIVALENTE–Notas Sobre Existir Entre Dualidades*”, desenvolvi um diálogo ativo com o livro *Modernidade e Ambivalência*, de Zygmunt Bauman (1999), explorando o que o autor caracterizou como o “Horror da Ambivalência” nos últimos séculos. Debati a “socio-lógica” das classificações, discutindo a falta do “reino social” nas primeiras classificações científicas e o exercício classificatório de produzir leigos e não médicos no campo da saúde. Classificar é uma ação de ordenar segundo interesses específicos de quem classifica e de intervir contra o que esse mesmo agente compreende como desordem. A ação de ordenar converte-se em forma de intervenção daqueles que se presumem hipersuficientes para ajudar sobre os presumidos hipossuficientes, que lhes parecem necessitar de ajuda-intervenção. A ação de ordenar a desordem do Outro transforma ajuda em microinvalidação, trazendo consigo múltiplas formas de experiências de fron-

teira. As fronteiras são tão artificiais quanto as classificações e tomar consciência de uma leva à consciência da outra. Essa relação trouxe para o capítulo um intenso diálogo com Gloria Anzaldúa (2000), que teve a forte consciência de que “Para sobreviver às Fronteiras você deve viver sem fronteiras, ser uma encruzilhada” (Anzaldúa, 1987: p. 195, tradução própria).

No quarto e último capítulo, nominado “*CONHECIMENTO DE FRONTEIRA–Ativos Sociais das Diferenças*”, relato como a “terceira margem do rio” se tornou minha casa-lar. Passei a habitar a própria fronteira e tomei consciência de que EU-DIASPÓRICO-EU-ESTRANHO-EU-AMBIVALENTE “*are for each other*”. Além disso, estou consciente da possível construção de uma sociologia com a saúde fundamentada na pedagogia da autonomia, na pedagogia da fronteira e na teleologia contingente da solidariedade. Esses são ativos sociais dos excluídos de dentro, que poderão contribuir abundantemente para “interculturalizar”, “interepistemizar” e “decolonizar” as relações de existir e não pertencer.

Essa prosa autoetnográfica performática é encerrada com a breve “*CODA–A Minha Prosa Não É Um ‘Identikit’*”, que apresentou como últimas palavras uma parte da letra da “Canção do Novo Mundo”. Convidolhe para escutar essa e as outras músicas que compõem a minha prosa e lamento o limite da linguagem escrita. Certamente, a impossibilidade de trazer a unidade de poesia-melodia das músicas é apenas mais um dos limites dessa minha performatividade.

Para escrever essa prosa juntei as anotações registradas ao longo dos anos de ensino, pesquisa, extensão e gestão das Ciências Sociais no campo da saúde. Precisei de tempo e foco, então tirei férias e me retirei. Era melhor que esse livro resultasse de um período sabático, afinal esse é o meu trabalho, mas não foi. Fiz o que pensei que jamais faria: tirei dois meses de férias para trabalhar...

Sei que gozar do direito das férias já é parte dos meus privilégios na sociedade do *precarizado*. Sei, também, que pude me concentrar em apenas uma tarefa porque muitas pessoas criaram e sustentaram

essa condição. Deixei o trabalho, deixei filha e filho, deixei amigos-amigas-amigues e fui para longe! Fui para a casa de pedra de Marcherieu, na região dos Alpes Franceses. A casa que conta séculos, agora também conta a história da construção dessa prosa. Fiquei isolado por 38 dias, que eram divididos entre aquecer a casa, ler, escrever, reescrever, preparar minhas refeições e sair para caminhar nos dias curtos, frios, às vezes muito frios, e de pouco sol.

Pude entrar em contato intenso com anotações, lembranças, presentes, passados, vivos e mortos. Produzi uma sociologia viva, com a performatividade de uma autoetnografia. Cada palavra dessa prosa resulta de presenças-ausências. Resulta do “método-lógico” de explorar o que percebi-percebo, nomear o que senti-sinto, recuperar o que pensei-penso e fazer o planejado-improvisado.

Eu gosto do que me tornei nessa interpretação incompleta do que vive em mim e não me define. Minha prosa não se encerra aqui e será melhorada no diálogo com outras prosas. Apenas introduzi o debate sobre existir cientista social no campo da saúde e não pertencer a ele, somente iniciei a exploração do meu corpo diaspórico-estranho-ambivalente, apenas torço para que minhas interpretações estimulem e protejam outras.

EU-DIASPÓRICO

Universidade como Espaço de Diáspora

“No princípio era o Verbo”.

Não, no princípio era a diferença.

A diferença move o verbo.

A diferença conjuga o verbo.

A diferença é singular e plural.

A diferença do complexo perceber¹-sentir-pensar-fazer individual produziu as inquietudes fundamentais para a criação da linguagem, entendida como estratégia comunicacional individual e coletiva de múltiplas formas não-verbais e verbais. Portanto, no princípio era a DIFERENÇA.

Eu escrevo esse texto com o privilégio de existir na diferença. Escrevo pela necessidade pessoal e coletiva de fazer em palavras o que movimenta em mim o pensamento, o sentimento e as percepções das experiências de existir e não pertencer. Minha prosa tem as marcas do pri-

1 Não pretendo desenvolver a filosofia da estética para explorar o fenômeno de perceber, mas registro que a percepção é uma importante parte da estética, que se refere a “uma forma de conhecimento, através do conhecimento sensorial, diferente do conhecimento intelectual, que na maioria das vezes é inconsciente, tácito e que não pode ser expresso em palavras; uma forma de ação, sendo ela desinteressada, movida por um impulso e por uma forma de sentir; e uma forma de comunicação, como uma maneira de transmitir e compartilhar os sentimentos peculiares que são difíceis de serem descritos” (Merciali, 2023, p. 99).

vilégio de homem cisgênero na heteronormatividade, branco no racismo estrutural, pai no patriarcalismo... Escrevo esse texto tendo visto acontecer eventos relacionados a cada uma das 46 circunstâncias, e outras específicas da sociedade brasileira, apresentadas pela educadora estadunidense Peggy McIntosh em 1988:

1. Posso, se desejar, ficar na companhia de pessoas da minha raça a maior parte do tempo.

2. Posso evitar passar tempo com pessoas de quem fui treinado para desconfiar e que aprenderam a desconfiar da minha espécie ou de mim.

3. Se eu precisar me mudar, posso ter certeza de alugar ou comprar uma casa em uma área que eu possa pagar e na qual eu gostaria de viver.

4. Posso ter certeza razoável de que meus vizinhos em tal local serão neutros ou agradáveis comigo.

5. Posso ir sozinho às compras a maior parte do tempo, bastante seguro de que não serei seguido ou assediado por vigias de loja.

6. Posso ligar a televisão ou abrir a primeira página do jornal e ver as pessoas da minha raça amplamente e positivamente representadas.

7. Quando me falam sobre nossa herança nacional ou sobre “civilização”, me mostram que pessoas da minha cor fizeram disso o que é.

8. Posso ter certeza de que meus filhos receberão materiais curriculares que atestam a existência de sua raça.

9. Se eu quiser, posso ter certeza de encontrar um editor para este ensaio como um privilégio branco.

10. Posso ter quase certeza de que minha voz será ouvida em um grupo no qual sou o único membro da minha raça.

11. Posso ser casual sobre se devo ou não ouvir a voz de outra mulher (ou homem) em um grupo no qual ela é o único membro de sua raça.

12. Posso entrar em uma livraria e contar que encontrarei a escrita da minha raça representada, em um supermercado e encontrar os alimentos básicos que se encaixam na minha tradição cultural, em um cabeleireiro e encontrar alguém que possa cuidar do meu cabelo.
13. Quer eu use cheques, cartões de crédito ou dinheiro (ou pix), posso contar com a cor da minha pele para não trabalhar contra a aparência de que sou financeiramente confiável.
14. Eu posso proteger nossos filhos pequenos na maior parte do tempo de pessoas que podem não gostar deles.
15. Não precisei educar nossos filhos para estarem cientes do racismo sistêmico para sua própria proteção física diária.
16. Posso ter certeza de que os professores e empregadores de meus filhos os tolerarão se eles se enquadrarem nas normas da escola e do local de trabalho; minhas principais preocupações com eles não dizem respeito às atitudes dos outros em relação à sua raça.
17. Posso falar com a boca cheia sem que as pessoas atribuam isso à minha cor.
18. Posso xingar, ou vestir roupas de segunda mão, ou não responder cartas (ou chats e e-mails), sem fazer com que as pessoas atribuam essas escolhas à má moral, à pobreza ou ao analfabetismo da minha raça.
19. Posso falar em público para um grupo masculino poderoso sem colocar minha raça em julgamento.
20. Posso me sair bem em uma situação desafiadora sem meu êxito ser associado a crédito para minha raça.
21. Nunca me pedem para falar por todas as pessoas do meu grupo racial.
22. Posso permanecer alheio à linguagem e aos costumes de raças que constituem a maioria do mundo sem sentir em minha cultura qualquer penalidade por tal esquecimento.

23. Posso criticar nosso governo e falar sobre o quanto temo suas políticas e comportamento sem ser visto como um estranho cultural.

24. Posso ter certeza razoável de que, se pedir para falar com “a pessoa responsável” verei uma pessoa da minha raça.

25. Se um guarda de trânsito me parar ou se auditarem minha declaração de imposto de renda, posso ter certeza de que não foram escolhidos por causa da minha raça.

26. Posso facilmente comprar pôsteres, cartões postais, livros ilustrados, cartões comemorativos, bonecas, brinquedos e revistas infantis (ou jogos) apresentando pessoas da minha raça.

27. Posso ir para a maioria das reuniões de organizações a que pertenço sentindo-me um pouco participante, ao invés de isolado, fora do lugar, em menor número, inédito, mantido em distância, ou temido.

28. Posso ter certeza de que uma discussão com um colega de outra raça provavelmente colocaria mais em risco suas chances de promoção do que as minhas.

29. Posso ter certeza de que, se eu pedir a promoção de uma pessoa de outra raça, ou um programa centrado na raça, não é provável que isso me custe muito dentro do meu cenário atual, mesmo que meus colegas discordem de mim.

30. Se eu declarar que há uma questão racial relacionada, ou não há uma questão racial em questão, minha raça vai me dar mais credibilidade para qualquer posição do que uma pessoa de outra raça vai ter.

31. Posso optar por ignorar os desenvolvimentos de programas de escrita de minorias e ativistas, ou menosprezá-los, ou aprender com eles, mas em qualquer caso, posso encontrar maneiras de ser mais ou menos protegido das consequências negativas de qualquer uma dessas escolhas.

32. Minha cultura me dá pouco medo de ignorar as perspectivas e poderes de pessoas de outras raças.

33. Não preciso estar preocupado de que minha forma, porte ou odor corporal levará à reflexão sobre a minha raça.

34. Posso me preocupar com o racismo sem ser visto como egoísta ou interesseiro.

35. Posso aceitar uma vaga com a ação afirmativa sem ter meus colegas de trabalho suspeitando que consegui o lugar por causa da minha raça.

36. Se meu dia, semana ou ano está indo mal, não preciso perguntar se cada episódio negativo ou situação tem conotações raciais.

37. Posso ter certeza de encontrar pessoas que estariam dispostas a falar comigo e me aconselhar sobre meus próximos passos profissionais.

38. Posso pensar em muitas opções sociais, políticas, imaginativas ou profissionais, sem perguntar se uma pessoa da minha raça seria aceita ou autorizada a fazer o que eu quero fazer.

39. Posso me atrasar para uma reunião sem que o atraso esteja associado à minha raça.

40. Posso escolher acomodações públicas sem temer que pessoas da minha raça não possam entrar ou serão maltratados nos lugares que escolhi.

41. Posso ter certeza de que, se precisar de ajuda legal ou médica, minha raça não funcionará contra mim.

42. Posso organizar minhas atividades de modo que nunca tenha que experimentar sentimentos de rejeição devido à minha raça.

43. Se tiver baixa credibilidade como líder, posso ter certeza de que minha raça não é o problema.

44. Posso encontrar facilmente cursos acadêmicos e instituições que dão atenção apenas a pessoas da minha raça.

45. Posso esperar que a linguagem figurativa e as imagens em todas as artes testemunhem experiências da minha raça.

46. Posso escolher cobertura de manchas ou bandagens na cor “pele” e ter mais ou menos as que combinam com a minha pele.

(McIntosh, 1988, p. 4-7, tradução própria)

Muitas outras situações podem ser relatadas e com certeza quem lê essa lista gostaria de acrescentar outros eventos. Assim como Peggy McIntosh, eu fui ensinado a perceber as diferenças, mas não fui instruído a fazer a associação dos marcadores sociais das diferenças com os privilégios de gênero, etnicidade, classe social e outros. Este capítulo resulta de giros hermenêuticos que juntaram diferenças e privilégios e foi construído em um diálogo intenso entre mim e a socióloga Avtar Brah, principalmente, a partir do seu livro *Cartografias de la diáspora – Identities en cuestión*, publicado em 1996 em inglês e traduzido para o espanhol em 2011. “In-corporei” as ideias e palavras de Avtar Brah e o texto que segue resulta de uma mistura entre nós, com a liberdade de seguir em um diálogo franco sem os maneirismos de certa metodologia científica. Também, participam desse diálogo outros autores, cuja presença menos sistemática referencio.

Eu não estou inventando a importância da diferença, pois muitos já fizeram isso antes de mim, ao ponto de existir uma filosofia da diferença. Eu sigo seus passos para avançar nas reflexões sobre a diferença nas relações específicas das Ciências Sociais no campo da saúde, que também espelham relações muito mais amplas relacionadas à interculturalidade, interepistemicidade e decolonização nas sociedades.

Nesse capítulo explícito autoetnograficamente (Gama; Raimondi; Barros, 2021; Motta; Barros, 2015; Pereira; Barros, 2021; Raimondi, Moreira; Barros, 2022; Raimondi; Moreira; Brillhante; Barros, 2021) as contingências no contexto da universidade que condicionam sentidos, significados e representações culturais sobre as diferenças. Não me deterei na discussão sobre as representações culturais, que pode ser consultada no livro *Cultura e Representação*, de Stuart Hall (2016), constituído por dois capítulos que foram originalmente publicados no livro *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, cuja primeira edição foi apresentada em 1997, como parte do material

de suporte para a disciplina “*Culture, Media and Identities*”, desenvolvida na *Open University*, no Reino Unido.

Sou movido pela necessidade de desenredar as minhas experiências sociais com as diferenças e as afetações psíquicas que essas vivências produziram em mim. Também, me movem os deveres de ofício de narrar minhas percepções sobre os alcances e desafios das relações entre as diferenças e os poderes, os essencialismos, as outridades, as rotulações, as normatizações, as “in-coporações”, as desterritorializações, as hierarquizações e as possibilidades de horizontalizações das diferenças.

As minhas diferenças podem ser pensadas como relações sociais construídas dentro de sistemas de poder e como experiência pessoal. Ambas são constitutivas da minha biografia e não são diretamente redutíveis uma a outra, tendo eu estado com maior ou menor consciência de cada uma delas. O meu “eu” e o meu “nós” não desaparecem e são multiposicionamentos marcados pelas práticas de política e cultura “deles” e “minhas”. Portanto, as minhas diferenças são construídas dentro das culturas e não em vácuos existenciais, de forma que as minhas experiências pessoais com as diferenças devem ser entendidas como experiências culturais.

O conceito de cultura é polissêmico e é abordado em diferentes áreas do conhecimento. Todavia, a “virada cultural”, desenvolvida pelos Estudos Culturais na segunda metade do século XX, trouxe importantes inovações para o conceito, na medida em que a compreensão sobre a cultura “como todo um modo de vida” foi substituída pela noção de cultura como “práticas significativas”, associadas ao poder de produzir, consumir, regular, classificar (identificar-diferenciar) e representar culturalmente. Existe um rico conjunto de referências sobre a noção de cultura nos Estudos Culturais e se podem iniciar as leituras pelo capítulo escrito por Stuart Hall traduzido para o português,² que foi publicado primeiramente no livro *Media and Cultural Regulation*, também parte do material de suporte para a disciplina “*Culture, Media and Identities*”, desenvolvida na *Open University*, no Reino Unido.

2 HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação & Realidade*, v. 22, n. 2, p. 15-46, 1997.

Na “cultura como verbo”, portanto como prática significativa, são produzidos os comuns e os diferentes dos grupos sociais. Avtar Brah tem desenvolvido suas reflexões sobre práticas significativas da cultura contemporânea com a matriz teórico-metodológica dos Estudos Culturais e sugeriu quatro formas de compreender as diferenças, quais sejam: como experiência, como relação social, como subjetividade e como identidade. Essa discussão está contida no quinto capítulo, denominado *Diferencia, diversidad, diferenciación*, do livro de Brah (1996), e foi traduzido e publicado nos *Cadernos Pagu*, em 2006.

Suscintamente, a diferença como experiência é o meu processo de significação da “realidade” material e simbólica para a produção de sentidos, significados e representações culturais (inscritas, reiteradas ou repudiadas). Na diferença como relação social, produzo as condições para a construção das minhas identificações grupais em interações nos macrorregimes e microrregimes de poder. Na diferença como subjetividade, entendo os investimentos psíquicos que faço ao assumir posições específicas, que não existem como dadas e são produzidas nos processos sociais em que estou presente ou ausente. Na minha diferença como identidade, vivencio processos marcados pela multiplicidade, contradição e instabilidade, aos quais atribuo coerência, continuidade e estabilidade para me constituir sujeito, com um núcleo em constante fluxo, mas ainda assim um núcleo, que enuncio como “eu”.

Há momentos em que se pode vivenciar mais uma forma de diferença do que outras e há momentos em que todas são percebidas-sentidas-pensadas-realizadas juntas e misturadas. Um momento que intensificou esse processo para mim foi a minha diáspora de cientistas sociais para o campo da saúde. A etimologia da palavra diáspora é grega (“*dia*”, através de, e “*speirein*”, dispersar, espalhar) e fixou o sentido de “*dispersão de*”, que foi associada à dispersão do povo judeu pelo mundo, após a expulsão de Israel na Antiguidade. No entanto, contemporaneamente a diáspora é associada a qualquer grupo que abandona seu lugar de origem por múltiplas razões, como: guerra, opressão, pobreza, escravização, busca de melhores oportunidades econômicas, sociais e outras.

A minha diáspora está diretamente ligada à ideia de uma viagem, com a qual busquei criar raízes em outro lugar. Foi para mim uma experiência potencial de novos começos e não se tratou de uma viagem temporária ocasional e nem metáfora para o exílio individual, mas uma migração pessoal para me juntar a um coletivo de indivíduos que havia se deslocado antes. Formei com eles uma comunidade e com muitos deles tenho dividido traumas de separação e percebido minhas memórias coletiva e individual colidirem, se reorganizarem e se reconfigurarem. Vivo com eles processos de multilocação entre “sentir-me em casa”, “declarar-me em um lar” e não carregar a ideia de retorno.

Com toda essa complexidade a diáspora transformou-se para mim em categoria analítica, como sugeriu Brah (1996, 2011), deixando de ser apenas uma categoria descritiva, na medida em que as diferentes formas com que experiencio as diferenças e os eventos históricos exigem de mim uma análise compreensiva da relacionalidade diacrônica. Minhas experiências de diáspora tornaram-se espaços de debate diferenciados e heterogêneos em relação à constituição de coletivos nos territórios da universidade. Tem sido uma ideia valiosa, porque aponta para um sentido de cultura mais refinado (Gilroy, 1997), para a análise dos meus deslocamentos espaço-temporais em relação às condicionais econômicas, culturais, psíquicas, políticas e outras. Também, tem me possibilitado construir a crítica às noções fixas de origem, ou manifestações genuínas e autênticas de uma identidade já dada, estável e estática, de costumes e tradições puras e imaculadas. Compreendo, a partir das muitas experiências da minha diáspora, que uma identidade pode se dissolver para emergir como um traço em outra identificação, pois o sujeito-em-processo se experimenta, repete e ressignifica posições, localizações e compromissos.

A diáspora como categoria analítica auxilia na construção do meu mapa conceitual e de forma heurística dispara um conjunto de questões, como:

O que significa a busca das origens na história da minha diáspora individual e coletiva?

Como e por que ainda imagino identidades originárias?

Como eu e os outros diaspóricos temos vivenciado a materialidade e os sentidos das práticas econômicas e políticas na diáspora?

Que novas posições de sujeito tenho criado e assumido?

Como os campos particulares de poder se articulam na construção de hierarquias de dominação e subordinação dos diaspóricos como eu?

Por que certas identificações, minhas e dos outros diaspóricos, são mais ameaçadas em situações concretas específicas?

Quem faz essa diáspora do campo das Ciências Sociais para o campo da saúde?

Quando, como e em que circunstâncias fazem a mudança?

Que condições socioeconômicas, políticas e culturais marcam a trajetória da viagem dos diaspóricos?

Quais e como regimes de poder inscreveram a formação da minha diáspora específica e dos outros?

Quais e como políticas de discursividade operam na minha diáspora?

Como foram e como têm sido as circunstâncias de chegada e assentamento dos cientistas sociais no campo da saúde?

Como e de que forma o grupo de cientistas sociais se insere nas relações de classe social, etnicidade, gênero e outros marcadores sociais das diferenças, no campo da saúde?

Como as configurações de poder diferenciam internamente e situam umas diásporas em relação a outras?

Onde é a minha casa e a dos outros diaspóricos?

Na busca de respostas para essas e outras perguntas tenho vivido, revivido, produzido, reproduzido e transformado, por meio da memória e da rememoração do passado no presente, múltiplas jornadas individuais e coletivas. Compreendo que a maneira como eu e o grupo de cien-

tistas sociais em diáspora nos situamos e somos situados nos discursos, processos econômicos, políticas estatais, práticas institucionais, posicionamento relacional, regimes de poder, narrativas díspares e outras muitas interações, é crucial para o meu-nosso presente e futuro.

Na investigação das indagações assumo o poder como um eixo relacional, performativo e multiaxial, que se manifesta em múltiplos microcâmpos e macrocâmpos, assim como ensinaram outros e Avtar Brah. Nas palavras da autora: “o poder é performativamente constituído em e por meio de práticas econômicas, políticas e culturais. As subjetividades dos dominantes e dos dominados são produzidas nos interstícios desses múltiplos lugares de poder” (Brah, 2011, p. 154). A autora e outros que desenvolvem investigações sobre a relação entre o poder e a formação de subjetividades referenciam as investigações desenvolvidas por Michel Foucault. Para este autor:

o exercício do poder não é simplesmente uma relação entre “parceiros” individuais ou coletivos; é um modo de ação de alguns sobre outros. Não há algo como o “poder” ou “do poder” [...] só há poder exercido por “uns” sobre os “outros”; o poder só existe em ato (Foucault, 1995, p. 242).

Analisar as performatividades de poder nas relacionalidades diasíncronas da minha e de outras experiências diaspóricas tem me permitido diferenciar sujeitos, grupos, representações culturais, bem como suas inclusões, exclusões e interculturalizações. Observo que as experiências diaspóricas tornam o substantivo interculturalidade em prática significativa-verbo “interculturalizar”, que pode ser funcional – no sentido de “reconhecimento e respeito à diversidade cultural [como] uma nova estratégia de dominação que ofusca e mantém a diferença colonial através da retórica discursiva do multiculturalismo” (Walsh, 2009, p. 16) – ou pode ser crítica – com

suas raízes e antecedentes não no Estado [nem na academia], mas nas discussões políticas postas em cena pe-

los movimentos sociais. [...] parte do problema do poder, seu padrão de racialização e da diferença. [...] é uma construção de e a partir das pessoas que sofreram uma histórica submissão e subalternização (Walsh, 2009, p. 21-22).

As diásporas para o campo da saúde, como interculturalizações críticas, são genealogias historicamente contingentes de construção de trajetórias, nas quais vivenciamos as *diferentes diferenças* (como experiência, como relação social, como subjetividade e como identidade) de maneiras distintas. O coletivo diaspórico dos cientistas sociais nos territórios da saúde não é homogêneo e, também, negocia divisões sociais dentro de si, com maiores ou menores pertencimentos e distinções baseadas nos marcadores sociais das diferenças. A nossa comunidade diaspórica é percebida-sentida-pensada de diferentes maneiras em uma confluência de narrativas que contamos a nós mesmos individual e coletivamente.

A minha diáspora coloca tensões entre o aqui e o lá, entre o antes e o agora, entre a mesmidade dentro da diferenciação e a diferenciação dentro da mesmidade. Posso dizer que sou o mesmo em mudança (*“the changing same”*), pois tenho sido incessantemente reprocessado em uma ecologia social. Minhas identificações vivem com e através da diferença, não apesar da diferença, e estão constantemente se produzindo e reproduzindo. Assim, minha consciência de diáspora produz tensões entre os laços comuns criados por origens compartilhadas e outros laços decorrentes do processo de dispersão e obrigação de uma vida anterior (Gilroy, 1997; Hall, 1997).

O meu processo de dispersão e as minhas lembranças da vida anterior são vividos em territórios físicos concretos, mas as diferenças com as quais construo a consciência de diáspora acontecem, também, em espaços simbólicos da diáspora. No espaço físico-simbólico de diáspora da universidade tenho engendrado uma sociologia do renascimento, que tenta explicar o que/como dura e o que/como não dura “in-corporado” em mim. Observo percepções-sentimentos morrerem e nascerem nesse espaço de diáspora. Também, observo outras percepções-sentimentos

na forma de heranças ancestrais renascerem das minhas lembranças inconscientes soterradas por camadas de eventos da vida. No espaço de diáspora troco as roupas e reconstruo meus corpos, não são roupas novas em corpos velhos, são meus corpos velhos-novos com as minhas roupas novas-velhas. No espaço de diáspora da universidade, observo que certa é a morte do que nasceu em mim e certo é o nascimento do que morreu em mim.

O espaço de diáspora da universidade não é habitado apenas por sujeitos de uma diáspora, mas por muitos sujeitos de muitas diásporas. Eu empreendi uma diáspora cultural, na medida em que cultivo maior identificação com as Ciências Sociais mesmo estando na Faculdade de Ciências Médicas. Os estudantes indígenas que estão chegando à universidade empreendem uma diáspora étnica, os estudantes negros e pardos, que têm acessado a universidade há não muito mais tempo que os estudantes indígenas, também empreendem uma diáspora étnica. O coletivo de homens e mulheres transexuais na universidade empreendem uma diáspora de gênero, e muitas outras diásporas culturais, étnicas e de gênero estão em curso. Claramente, a universidade como espaço de diáspora é também um espaço de interseccionalidade, pois as práticas culturais, as etnicidades, os gêneros, as regionalidades, as classes sociais e outros marcadores sociais das diferenças somam-se como eixos de poder nas experiências diaspóricas.

No espaço de diáspora da universidade há, também, aqueles que são construídos e representados como autóctones, por exemplo, os que ingressaram na graduação, fizeram a pós-graduação na própria unidade da graduação e seguem como docentes na instituição. Não fosse o fato de eu existir e não pertencer à Faculdade de Ciências Médicas eu poderia ser considerado um autóctone a partir da pós-graduação. Não fiz investigação extensa e sistemática sobre as diásporas de alunos, docentes e trabalhadores da universidade, no entanto, todas as vezes que explico essa ideia, de alguma maneira, vários me dizem, com algum grau de desconforto, sentirem-se estranhos (aprofundo a experiência de “EU-ESTRANHO” no próximo capítulo) no espaço de diáspora da universidade.

Também, de maneira empírica e sem investigação sistemática, do ponto de vista socioeconômico e da microrreprodução de classe social, eu e muitos outros temos traços bem distintos da maior parte dos docentes universitários. Com a certeza de que as experiências não atravessam territórios ou se repetem identicamente em diferentes tempos e espaços, mesmo assim os resultados da pesquisa realizada com docentes estadunidenses podem nos espelhar possibilidades interpretativas. Para Morgan *et al.* (2022), os filhos de pais com formação acadêmica e que cresceram em bairros urbanos ricos, em diferentes lugares dos Estados Unidos, têm maior representatividade entre os docentes investigados. Professores que relataram que pelo menos um de seus pais possui diploma universitário foram associados a rendas familiares médias mais altas do que aqueles que disseram que seus pais não tinham diploma universitário, de forma que o corpo docente estadunidense tende a vir de famílias em condição e posição de classe social dos estratos socioeconômicos superiores. No Brasil, onde a desigualdade social é ainda maior, certamente, tornar-se professor universitário está associado, de maneira significativa, aos indicadores do status socioeconômico dos pais.

Dessa forma, a universidade como espaço de diáspora mistura genealogias de dispersão, da urgência dos não estabelecidos, com genealogias que “não se movem”, da calma dos estabelecidos, ao longo de processos de fricção-acomodação do comum e universal na diferença. Eu tenho vivenciado uma experimentalidade intangível, com fusão e fissura cultural que resultam em avanços, retrocessos e paralisações na construção das minhas práticas interculturais. No espaço de diáspora que habito, eu reconheço que alguns nativos são tão diaspóricos quanto eu sou nativo e que todos experimentamos barreiras de inclusão e exclusão, de pertencimento e alteridade, de “nós” e “eles”. Observo nesse espaço de diáspora um ponto de confluência de processos econômicos, políticos, culturais e psíquicos, no qual múltiplas posições de sujeitos são justapostas, questionadas, proclamadas e negadas. Observo, ainda, que no meu espaço de diáspora da universidade o que é permitido e o que é proibido é perpetuamente interrogado, em situações em que dias-

póricos e autóctones se misturam inventando e reinventando continuamente tradições.

Para eu me investigar no espaço de diáspora da universidade e analisar também o movimento de pessoas, práticas, informações, bens, capitais, serviços e outros fatores, precisei ampliar o foco e considerar os eixos de poder, relacionados às fronteiras interculturais, à política de localização e às pressões de assimilação.

Na relação entre poder e fronteiras observo delineamentos territoriais, políticos, econômicos, culturais, espirituais e psicológicos. Cada uma dessas dimensões tem sua própria especificidade e misturam-se umas com as outras. Observo, ainda, que as travessias de fronteiras não são exclusivas dos agentes diaspóricos, pois, também, são feitas por aqueles representados como autóctones. Além disso, observo que os cruzamentos acontecem em sentidos multidirecionais com movimentações intragrupos e intergrupos, produzindo diferentes formações culturais e políticas que desafiam a complexa relação entre dominantes e dominados.

Empiricamente, experimentei na relação entre poder e fronteiras interculturais a autoidentificação de dominado entre os dominantes e dominante entre os dominados, com implicações importantes para a formação da minha subjetividade. Com isso, anulei a aparente existência de um único “eles” dominante que circunscreve as construções do “nós” dominado, pois além de observar um essencialismo nessa relação, também, notei que a possível fixação dessa dualidade obscurecia a minha compreensão sobre a confluência econômica, política, cultural e psíquica, na formação das posições justapostas, questionadas, proclamadas e negadas dos cientistas sociais no campo da saúde. O ponto é que as “minorias” se posicionam não apenas em relação às “maiorias”, mas também entre si, e existem múltiplos “eles” e “nós” dentro das dualidades, sendo mais importante compreender como e por que, num dado contexto, uma dualidade específica toma forma e adquire uma aparente coerência e estabilidade.

Identifiquei e interpretei experiências de fronteira que me colocavam “dentro” e “fora” de determinados processos no espaço de diáspora da universidade e no capítulo denominado *EU-AMBIVALENTE* aprofundo as reflexões sobre as culturas de fronteira, estruturas de fronteira, encontros de fronteira, histórias de fronteira, posicionalidades de fronteira, consciências de fronteira, identidades de fronteira, escritas de fronteira e pedagogias de fronteira. Nesse capítulo, sobre a universidade como espaço de diáspora, importa que fique claro que as instituições de ensino superior abrigam muitos indivíduos e coletivos em diáspora, os quais desenvolvem experiências de fronteira regularmente.

Escrevo sobre as minhas experiências de fronteira no espaço de diáspora da universidade com uma responsabilidade histórica que ecoa Karl Marx, quando afirmou no livro *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, “que todos os grandes fatos e todos os grandes personagens da história mundial são encenados, por assim dizer, duas vezes. [...] a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa” (Marx, 2011, p. 25). Portanto, tenho o compromisso de não repetir como farsa a tragédia de todos aqueles que experimentaram existir e não pertencer antes de mim. Com essa performatividade não reproduzo tradições das Ciências Sociais no campo da saúde, que podem ser “um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos”, e invento a possibilidade de outras tradições. Miro no exemplo de José Carlos Mariátegui (apud, Barbero, 2010, p. 135) entre outras coisas um dos primeiros sociólogos marxistas do Perú, do início do século XX, que nos legou com clareza a ideia de que “¡o inventamos o nos inventan!”.

Nas minhas experiências e no que eu observo no coletivo de cientistas sociais no campo da saúde, no espaço de diáspora da universidade, nós “inventamos” novos agentes sociais com marcas de nascença. As nossas maneiras de grupo constituído como “minoría” reproduzem-se naqueles que trabalham conosco. Nossos alunos, principalmente de pós-graduação, são formados de maneira semelhante e diferente dos discentes de outras áreas, mas os nossos “inventam” uma insegurança. A maior parte dos meus orientandos de mestrado e doutorado é de profissionais de saúde que percebem-sentem-pensam as “socio-lógicas”

nas suas relações profissionais e, por isso, buscam na área das Ciências Sociais arcabouço para fazer suas análises. Ocorre, no entanto, que no fim de seus processos formativos me relatam os sintomas da síndrome de impostor (discutida no próximo capítulo). Eles se percebem-sentem-pensam pouco seguros para desenvolver certos debates, pois também constroem uma identificação de quem existe e não pertence (eu existo no campo da saúde e não pertenço a ele, meus alunos dizem existir no campo das Ciências Sociais e não pertencer a ele...). Eu nunca ouvi, e obviamente tenho a escuta localizada, nenhum pós-graduado de outra área da saúde fazer tal declaração de desacreditado e desacreditável. Percebo minhas marcas “in-corporadas” naqueles que se aproximam de mim! De outra maneira, tenho visto que aquilo que eu não resolvo, meus alunos herdam. Torço que herdem também os passos do meu processo de emancipação colocados nessa prosa...

As marcas de que falo são construídas na política de localização que condiciona minha posicionalidade e a posicionalidade dos que trabalham comigo. É preciso não perder de vista a noção de que no princípio eram as diferenças e que elas empreenderam as próprias diásporas e deram forma-conteúdo às fronteiras. Diáspora, fronteira e localização estão diretamente relacionadas entre si e focar a política de localização para construir o presente, também permite imaginar futuros e reinventar os deslocamentos, substituições e realocamentos do passado.

Até onde consegui identificar o conceito de política de localização (“*politics of location*”) foi introduzido nos estudos feministas por Adrienne Rich, em meados dos anos de 1980, quando a autora discutiu sua própria política de localização, em relação ao fato de ser mulher, branca, judia e lésbica-feminista nos Estados Unidos. Em seguida, o termo foi utilizado com muita visibilidade por Chandra Talpade Mohanty, no capítulo do livro *Feminist encounters: locating the politics of experience*, publicado em 1987, para discutir como a política de localização condiciona e produz experiência e diferença no trabalho feminista transcultural nos Estados Unidos. Nas palavras de Mohanty:

pelo termo política de localização refiro-me às fronteiras históricas, geográficas, culturais, psíquicas e imaginativas que fornecem o terreno para a definição política e a autodefinição das feministas americanas contemporâneas (Mohanty, 1987, p. 68).

Em 1993, Ruth Frankenberg e Lata Mani utilizaram o conceito para especificar os limites e o valor do termo “pós-colonial”. Em 1996 e 2011, Avtar Brah tomou o conceito de políticas de localização para discutir como as diferentes diásporas podem ser posicionadas no espaço de diáspora. Eu gostaria de avançar as reflexões de Brah utilizando a política de localização como um dos eixos de poder que exerce importante condicionalidade e diferencia a minha diáspora, de quem existe e não pertence no espaço de diáspora da universidade, de outras diásporas.

A localização tem uma política própria porque não resulta de um único e exclusivo vetor de poder, mas de uma rede de relações de poderes que se cruzam e formam entrelaçamentos mais ou menos estáveis. Quanto mais estáveis os nós dessa rede de relações, mais rapidamente as experiências de realocação tornam turvas as experiências de deslocalização. Todavia, a nova localização pode ser casa e não ser lar, considerando a primeira um espaço de abrigo e a segunda um espaço de afetos.

Na minha experiência de diaspórico cultural no espaço da universidade a contradição entre casa e lar foi significativa. Durante anos percebi-senti o mal-estar causado por essa contradição e pela própria dificuldade de nomeá-la, ao ponto de ter tido forte identificação com aqueles sem casa e moradores na rua. Depois, aprendi com Stuart Hall que

conheço intimamente os dois lugares, mas não pertencço completamente a nenhum deles. E esta é exatamente a experiência diaspórica, longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda, perto o suficiente para entender o “enigma” de uma chegada sempre adiada (Hall, 2003, p. 415).

Depois, ainda, construí a identificação com a própria contradição casa-lar.

A política da minha localização de cientista social na escola médica me exigiu muito trabalho pessoal, invisível e intransferível. Assim, na ordem da psicodinâmica do trabalho produziu muito desgaste, e na ordem da sociodinâmica das relações resultou na construção de um EU-ESTRANHO e um EU-AMBIVALENTE. As implicações das contradições “de”-“entre” localização e deslocalização e “de”-“entre” casa e lar, são comuns nas diferentes diásporas e podem criar diferentes posicionalidades. Trata-se de uma *localização em contradição*, que, para mim, se tornou uma *localização na contradição*. Ter experienciado a política das localizações de “casa” e “casa-lar” me permitiu compreender, por exemplo, que somos muitos os diaspóricos no campo da saúde, porém o fato da minha profissão não ser uma daquelas que compõe o conjunto das profissões de saúde e o fato da minha formação não oficial o trabalho clínico, faz com que, na mesma localização, existam configurações de poder muito distintas. Não sou profissional de saúde, mas um trabalhador no campo da saúde, e não sou clínico, mas um cuidador orientado para a emancipação das pessoas. Existo localizado em uma organização em que não pertenço aos eixos estruturantes de suas relações de poder, ao passo que outros diaspóricos na mesma localização constroem, mantêm e reproduzem seus poderes nesses eixos a que não pertenço.

No momento em que escrevo esse texto, a Ministra de Estado da Saúde do Brasil é uma socióloga, que tem uma competente e reconhecida carreira, inclusive como gestora em diferentes setores da Fundação Oswaldo Cruz, instituição de ensino e pesquisa que faz parte do Ministério da Saúde brasileiro. Enquanto escrevo percebo-sinto crescer em mim a sensação de desimportância da minha narrativa, pois afinal.....

Recobro meu propósito por não saber exatamente como tem sido a experiência dela, como socióloga, na área da saúde. Além disso, como não conheço nenhuma prosa semelhante à que estou me propondo, sinto fortalecida a sensação de urgência individual e coletiva dessa tarefa. Estou certo de que:

Se eu me silencio frente ao êxito pontual de cientistas sociais específicos, também me silencio em relação às muitas experiências da política de localização de existir e não pertencer, que muitos já viveram, eu vivo e outros viverão.

Se não narro, eu abro mão do meu compromisso histórico de não tornar farsa no presente o que foi tragédia no passado.

Se silencio, eu deixo de tentar construir tradições mais horizontais, baseadas no meu “direito de não ficar calado” e resistir aos microataques, microinsultos e microinvalidações, que o psicólogo Derald Wing Sue (2010), estadunidense de origem chinesa, nos convida a visitar para fazer cessar.

Se eu não escrevo, eu deixo de fazer saber que recebi microataques, sobre a importância do conteúdo ou estratégia de ensino das Ciências Sociais na formação de profissionais de saúde, seguidos do comentário:

“— Eu só estava brincando”.

Se eu não escrevo, eu deixo de fazer saber que recebi microinsultos quando falei da casa sem lar, que quase sempre experimentamos com o ensino de Ciências Sociais na saúde, e imediatamente fui interrompido por médicos posicionados em suas casas-lares que afirmaram:

“— Não tenho essas suas dificuldades com meus alunos”.

Se eu não escrevo, eu deixo de fazer saber que sofri microinvalidações quando tentei explicitar a política de localização que incide sobre cientistas sociais no campo da saúde e profissionais de saúde rapidamente quiseram fazer equivaler os deslocamentos afirmando:

“— Sobre todos nós incidem constrangimentos de poder”.

Microataques, microinsultos e microinvalidações foram, sempre, percebidos-sentidos de maneira muito intensa por mim. Prefiro não discutir a solidez das suas formas e quem os perpetrrou, pois me parece mais

importante investigar como passaram a fazer parte da minha subjetividade no espaço de diáspora do campo da saúde na universidade.

Para investigar a ação das diferentes formas de microviolência na minha subjetividade indago as minhas experiências, o que significa, de outra maneira, que o primeiro corpo vulnerabilizado na minha pesquisa é o meu próprio corpo. A desproteção do meu corpo me deixou ver os corpos protegidos perpetrando microataques, microinsultos e microinvalidações contra mim e contra outros.

Corpos acadêmicos protegidos não se perguntam:

“ – Quem me dá o direito de falar sobre-pelo outro?”

Conheço poucos profissionais, professores, pesquisadores e gestores do campo da saúde que tenham se colocado essa questão e creio que a falta dessa reflexão crítica propicia a produção e reprodução de silenciamentos e violências no campo da saúde. Os corpos acadêmicos protegem-se em uma extensa estrutura corporativa e estatal que torna desnecessária e sem sentido tal indagação. Encontrei respostas sobre como e onde se protegem no capítulo de livro “Sujeito e Poder”, escrito por Michel Foucault, para o livro de Dreyfus e Rabinow (1995).

No texto, inicialmente, Foucault distingue o exercício de poder sobre as coisas, sobre parceiros e nas relações de comunicação, para destacar que essa última:

transmite uma informação através de uma língua, de um sistema de signos ou de qualquer outro meio simbólico [que], sem dúvida, [permite concluir que] comunicar é sempre uma certa forma de agir sobre o outro [um regime de dizibilidade] (Foucault, 1995, p. 240).

Depois o autor nomeia o “*que permite agir sobre a ação dos outros*” e, então, permitiu-me compreender que os profissionais (acadêmico, assistencial, de pesquisa e de gestão) que agem microviolentamente no campo da saúde não se indagam sobre quem lhes dá o direito de falar sobre-pelo outro por se perceberem amparados nas formas de sua

institucionalização em relação aos outros. Suas ações estão apoiadas nos dispositivos fechados sobre si mesmo, com seus lugares específicos, suas estruturas jurídicas, seus regulamentos próprios, suas estruturas hierárquicas cuidadosamente traçadas e uma relativa autonomia funcional, como nas instituições religiosas, escolares e militares.

O privilégio primevo do uso das formas institucionalizadas a seu favor desdobra-se em um sistema de diferenciações entre eles e os outros. Para esses profissionais, as diferenças jurídicas ou tradicionais de estatuto devem se traduzir em diferenças econômicas, na apropriação das riquezas, nas diferenças de posição nos processos de produção, nas diferenças linguísticas, nas diferenças das práticas significativas culturais e nas diferenças na habilidade e nas competências. Além disso, o privilégio primevo faz-se evidente no tipo de objetivos perseguidos, conscientemente ou não, de manter os próprios privilégios, acumular lucros, manter a autoridade estatutária e exercer a função da profissão.

Uma vez investido das formas institucionalizadas, legais e legítimas, os profissionais que perpetraram microataques, microinsultos e microinvalidações, não apenas não se sentem constrangidos a se interrogarem sobre suas ações sobre os outros, como também se autorizam a diferentes modalidades instrumentais de: ameaça das armas, efeitos da palavra, disparidades econômicas, mecanismos de controle, sistemas de vigilância, uso de arquivos e controle de regras permanentes ou modificáveis. Tudo isso, porque, em última instância, os profissionais sentem-se autorizados a “agir sobre a ação dos outros” pela sua identificação de mantenedores do sistema, muito complexo e dotado de aparelhos múltiplos, com a função de constituir controle global, princípio de regulação, graus de racionalização, eficácia dos instrumentos, certeza de resultados e custo-efetividade.

As discussões apresentadas por Foucault no capítulo referido são fundamentais para compreender o poder e a formação da subjetividade daqueles que não se interrogam sobre o “direito de falar sobre-pelo outro”. Essas reflexões podem ser mais bem compreendidas em relação ao campo da saúde a partir das discussões desenvolvidas por Eliot Freidson, em seu premiado livro *Profession of Medicine: A Study of the*

Sociology of Applied Knowledge, publicado em 1970, e traduzido para o português em 2008. Para Freidson (2008) os profissionais da medicina são empreendedores morais que têm um monopólio jurídico-legal aprovado oficialmente pelo Estado e o reconhecimento público-legítimo da população sobre o direito de definir o que é saúde, o que é doença e as formas de tratá-la. Creio eu que, guardadas as proporções, essa afirmação pode ser estendida para todas as profissões do campo da saúde, o que justifica que, de maneira geral, os profissionais da saúde, com exceções, não se indaguem sobre “Quem lhes dá o direito de falar sobre-pelo outro?”.

Esta pergunta refunda, para mim, a “método-lógica” da pesquisa científica social e me permite compreender, entre outras coisas, que as minhas experiências-enunciações não são a realidade, mas constroem o que percebo-sinto-penso ser a realidade para mim. Permite compreender que são mesmo muitas as realidades de cientistas sociais no campo da saúde no espaço de diáspora da universidade. Permite compreender que a política de localização não predetermina performatividades, mas, no entanto, as circunscreve na estrutura multiaxial de relações de poder, associadas às práticas significativas de uma cultura, etnicidade, classe social, gênero, ciclo de vida, regionalismo, religiosidade, capital social, capital cultural e outros marcadores sociais.

Perguntar-me sobre quem me autoriza a falar pelos outros não garantiu a compreensão cabal das relações de poder, mas tornou o meu entendimento mais possível sobre os investimentos psíquicos na manutenção ou erosão de muitas contradições. De maneira heurística povoou minha posicionalidade diaspórica com muitas questões ainda em processo de investigação, como:

De que maneiras distintas são construídas dominações culturais nas diferentes categorias profissionais que trabalham no campo da saúde?

Como se diferenciam os diferentes dominados e dominantes no campo da saúde?

Quais são os efeitos econômicos, políticos, culturais e psíquicos das dominações na vida dos diferentes grupos dominados e dominantes?

Como dominados e dominantes transgridem os campos culturais, econômicos, políticos, psíquicos e sociais?

Como os membros de um grupo de dominados e dominantes relacionam-se com os membros de outros grupos dominados e dominantes?

Que efeitos fomentam solidariedade e divisão entre os grupos de dominados e de dominantes?

Toda experiência tem suas opacidades e para tentar desembaçar a minha compreensão tenho experimentado no meu corpo vulnerabilizado o conjunto das perguntas enunciadas e possíveis respostas. Tenho me ocupado de compreender as relações sociais de existir e não pertencer, para identificar como elas se inscrevem nos modos de subjetividade e identificação dos diferentes grupos de profissionais no campo da saúde. Tenho procurado respostas, no que está “in-corporado” em mim, sobre como as intersecções de diferentes formas de controle-dominação marcam as posicionalidades, mais ou menos constrangidas pelas pressões e armadilhas assimilatórias. Ouvi do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (2003) que devo defender o direito de ser igual quando a minha diferença me estigmatiza e, também, de ser diferente quando a presunção de igualdade me descaracteriza. Assim, desafio a tarefa homogeneizadora dos diferentes coletivos para os quais as diferenças, sejam quais forem, devem ser assimiladas. Pago um preço!

A assimilação é mais um eixo de poder no espaço de diáspora da universidade, junto com as fronteiras e a política de localização. Trata-se de um processo unidirecional, que indiretamente reafirma o que já estava dado como esperado pelos grupos dominantes. É mais uma tecnologia “socio-lógica” de controle que promete converter indivíduos desviantes ou grupos divergentes e torná-los semelhantes. Uma falsa promessa de “desestigmatizar”, que torna aceite, quando muito, alguns exemplares e mantém o grupo engajado no devir que não virá. O convite

é para que se abandone a lealdade aos indivíduos e comunidades de origem e afiance os padrões do novo grupo, com o afrouxamento dos laços iniciais seguido da eliminação da competição efetiva.

Muitas informações sobre o poder da assimilação discutidas aqui foram trazidas por Zygmunt Bauman, no livro *Modernidade e Ambivalência* (1999), para quem a promessa de unidade na semelhança, que procura extinguir as diferenças, foi uma das características da Modernidade. O autor observou na maior parte dos eventos de assimilação que houve uma mudança radical de uns e a manutenção intacta de outros, bem como a reprodução permanente de intolerâncias às diferenças.

Na minha experiência, por muito tempo, a assimilação com desaparecimento das minhas diferenças foi a possibilidade de existência, pois me senti muito pressionado por ter ingressado na instituição em que meus professores agora seriam colegas, com diferenças significativas de idade, ciclos de vidas e outros eventos marcantes que condicionaram a construção social do meu EU-ESTRANHO. Para manter algumas diferenças tive que colocar sob vigilância minhas ambiguidades semânticas e práticas. De outra maneira, fui convidado a construir sínteses provisórias entre temas das Ciências Sociais e da saúde, sem poder experimentar, abertamente e com apoio, os dilemas entre esse ou aquele tema, essa ou aquela abordagem.

Obviamente, por trás das ações de assimilação, estava a preconização de que eu compreendesse e confirmasse a hierarquia de saberes e subjetividades.

Que eu nunca me esquecesse de que estava em uma escola médica e forjasse uma identificação maior com médicos e menor com cientistas sociais.

Que eu assumisse a superioridade de uma forma de vida e a inferioridade de outra.

Que eu não me incomodasse quando os discursos comessem:

“— O problema é que as Ciências Sociais...”

Que, portanto, eu não me incomodasse de ser, por princípio,
o problema.

Que eu não me chateasse de ter que prestar esclarecimentos a qual-
quer membro da comunidade acadêmica sobre o que-como-por
que faço em minhas aulas.

Que eu não esquecesse tudo isso e fosse um prestativo subalterno.

Fui um prestativo subalterno!

Eu aceitei a assimilação e, muitas vezes, reproduzi sem perce-
ber, a hierarquia existente, a legitimidade artificial e o desejo
de imutabilidade.

Fui um prestativo subalterno!

Eu acreditei que a assimilação podia ser um projeto de emancipação
social e política.

Fui um prestativo subalterno!

Eu avaliei negativamente conjuntos de práticas da cultura de outros
cientistas sociais no campo da saúde.

Fui um prestativo subalterno!

Eu cedi às pressões e aflições das cobranças assimilatórias.

Fui um prestativo subalterno!

Eu promovi a inferioridade de uns e a superioridade de outros.

Fui um prestativo subalterno!

Eu aceitei o convite sedutor da promessa de pertencimento às atitu-
des progressistas.

Fui um prestativo subalterno!

Fui um prestativo subalterno, porém não sucumbi à subalternidade!

A tensão dessa contradição me desafiou a encontrar a minha própria
sociologia e a contingência da minha busca regular, mais o “in-cor-
porado-em-mim”, produziram giros de sentidos.

Aceitei que as atitudes progressistas, em muitas situações, são universalismos para manter as assimetrias intocadas e as diferenças suprimidas.

Identifiquei que há tolerância para cientistas sociais, com intolerância para as necessidades coletivas da área de Ciências Sociais no campo da saúde.

Politizei a urgência de não estabelecido e desnaturalizei a calma dos estabelecidos no campo da saúde.

Fiquei consciente da força criativa nascida das minhas resistências às pressões assimilatórias.

Tenho estado de olhos mais atentos para apontar ausências e emergências que permanecem na existência de cientistas sociais no campo da saúde.

Pude discutir como o descuido produz sofrimento.

Tenho podido exemplificar como a incapacidade de escutar, a obrigação legal, a crença no dever profissional, a caridade, o “bom-mocismo” e outras moralidades dos profissionais de saúde, também, produzem sofrimento.

O drama da assimilação me produziu muita tensão, forte desejo de escapar e descrença no próprio hábito de acreditar firmemente. Produziu um giro no meu processo de perceber-sentir-pensar-fazer. Da face em giro percebo meu percurso: ingressei em um campo de saber-fazer com modos de vida e autoridade legitimados pela unificação legal, linguística, cultural e ideológica; submeti-me a uma cruzada cultural para extinguir heterogeneidades e fortalecer homogeneidades; deixei-me ser testado em relação à confiabilidade e conformidade cultural daquele regime de verdade; conduzi-me ao caminho de emancipação política e à promessa do programa de assimilação; convidei-me a lidar com minhas ambivalências de maneira individual e privada, como se fossem marcas do meu estigma.

Dirão, não seja ingrato! Você conseguiu! Alcançou o posto máximo da carreira docente! É verdade e eu sou muito grato por ter conseguido. No entanto, esse mérito funciona na meritocracia e quando desmonto essa armadilha me sobram, principalmente, as experiências profundas do EU-ESTRANHO e do EU-AMBIVALENTE.

O meu programa de “autorrefinamento” de cientista social no campo da saúde não será completado porque é preciso que essa impossibilidade permaneça para me classificar entre “eles”, que existem e pertencem, e “nós”, que existimos e não pertencemos. A promessa de eu me tornar um de dentro foi uma farsa que acreditei desde o início, talvez porque as tragédias dos que vieram antes de mim nunca foram relatadas. À medida que pude identificar as contradições entre a materialização da minha existência e a sedimentação do meu não pertencimento reconheci a forte presença da vergonha, do embaraço, do medo, da síndrome de impostor e da vigilância permanente ao longo de toda a minha vida profissional. Como outros otimistas, no entanto, sigo determinado a resistir à subestimação e a fazer propostas para o ensino, a pesquisa e a extensão comunitária, a partir das habilidades e competências desenvolvidas no percurso.

Dirão, não se iluda! Suas propostas serão sempre de quem não pertence, portanto de alguém de fora... Acredito! Como Avtar Brah (2012), em uma tradução livre do trecho de seu artigo intitulado “*The Scent of Memory: Strangers, Our Own and Others*”, entendo, porém, que o saber que posso propor atualmente alcança mais que a minha diáspora, pois:

Saber não se trata tanto da montagem do conhecimento existente, mas de reconhecer nossa constituição como “nós mesmos” dentro dos fragmentos que processamos como conhecimento; “saudar” e ser “saudado” dentro dos discursos que nos produzem e as narrativas que giramos; direcionando nosso foco de atenção marcado social, cultural, psíquica e espiritualmente sobre o que nos apropriamos como “dados” ou “evidências” (Brah, 2012, p. 9, tradução própria).

“Os fragmentos que processei” na minha diáspora no espaço do campo da saúde na universidade é uma performatividade, com a qual colho saberes e experiências no estoque de conhecimento deixado pelos meus ancestrais e não os reproduzo alienadamente, instrumentalmente e acriticamente. Minha performatividade não é igual a ocupar um papel social, cuja perspectiva fixa foi muito abordada por correntes de uma sociologia funcionalista, e é diferente, também, da noção de performance, desenvolvida por uma certa linhagem de autores do interacionismo simbólico. O meu fazer performativo:

se refere à ação que incessantemente insinua, interrompe, interroga e antagoniza poderosos discursos mestres. [...] é aquilo que está em perpétuo movimento. [...] floresce no espaço liminar, contestado e re-criativo entre desconstrução e reconstrução, crise e reparação, quebra e construção, [...] o Não-Eu e o Não-Não-Eu (Conquergood, 1998, p. 32, tradução própria).

Assim, esta prosa de existir cientista social no campo da saúde no espaço de diáspora da universidade não é a performatividade de uma transcendência, mas de uma “transgressão que rompe significados sedimentados e tradições normativas”, além disso, faz com que eu mergulhe nos vórtices da luta política dos movimentos além das fronteiras. De acordo com a “caravana” criada pelo antropólogo estadunidense Dwight Conquergood (1998), cujo sentido é do percurso formado da “*mimesis*” para a “*poiesis*” e desta para “*kinesis*”, ou da imitação para a construção e desta para o movimento, a minha performatividade é da ordem da “*kinesis*”, pois é parte de um movimento de mudança qualitativa e quantitativa das experiências de cientistas sociais no campo da saúde. No entanto, são também as “narrativas que girei” da “*mimesis*” e da “*poiesis*”, no sentido de que imitei a retórica e a prática daqueles que me antecederam, assim como criei outras identidades, diferenças e regimes de representações com o agenciamento das minhas próprias experiências de ensino, pesquisa e extensão comunitária.

O saber-fazer e o saber-porque-fazer formado por essas experiências me coloca de frente com a necessidade histórica da interculturalidade crítica, da interepistemicidade, que vigia a violência epistêmica, e da decolonialidade que, para mim, é uma transformação societária da ordem do fogo, da roda, da prensa móvel e da informática. É um desejo de muitos de nós vivermos sociabilidades que rompam com as classificações da Modernidade, raça-cor, sexo-gênero, classes sociais e outras, e, também, que adotem as diferenças como riqueza e não como problema. No entanto, ainda percebemos-sentimos-pensamos maior conforto quando no contato com o conjunto de práticas semelhantes às nossas.

Entre os “fragmentos que processei” nas minhas experiências de existir e não pertencer estão os eventos em mim, para mim, e que alimentaram um conjunto de práticas da cultura da desconfiança. Nessa cultura pergunto-me, entre outras muitas questões, por exemplo: Como interculturalizar com baixo grau de confiança? E quando as práticas de traição em uma cultura não são práticas consideradas traiçoeiras em outra?

Essas e outras dúvidas me constituem e não me definem. Também me constitui e não me define o medo e a construção de muralhas no lugar de pontes. Percebo que as minhas dificuldades com as experiências de fronteiras, com a política de localização e com a pressão assimilatória no espaço do campo da saúde na universidade produziram em mim um silenciamento pragmático. Deixei de falar para me proteger. Possivelmente, quebrar o silêncio, que também me constitui e não me define, é o primeiro passo em direção à uma nova sociabilidade. Um projeto porque:

Não me define e me constitui querer o espaço de diáspora da universidade intercultural, porque não é.

Não me define e me constitui querer o espaço de diáspora da universidade emancipador, porque não é.

Não me define e me constitui querer o espaço de diáspora da universidade interepistêmico, porque não é.

Não me define e me constitui querer o espaço de diáspora da universidade decolonial, porque não é.

Não me define e me constitui querer o espaço de diáspora da universidade alegre, porque não é.

Não me define e me constitui querer o espaço de diáspora da universidade saudável, porque não é.

Não me define e me constitui querer o espaço de diáspora da universidade pacífico, porque não é.

Não me define e me constitui querer o espaço de diáspora da universidade amoroso, porque não é.

Não me define e me constitui querer o espaço de diáspora da universidade povoado de DIFERENÇAS, porque não é.

Referências Bibliográficas

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BARBERO, Jesús Martín. Notas para hacer memoria de la investigación cultural en Latinoamérica. In: RICHARD, Nelly (edit). *En torno a los estudios culturales localidades, trayectorias y disputas*. Editorial Arcis/CLACSO. 2010.

BRAH, Avtar. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London/New York: Routledge, 1996.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade e diferenciação. *Cadernos Pagu* (26), p. 329-376, 2006.

BRAH, Avtar. *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.

BRAH, Avtar. The Scent of Memory: Strangers, Our Own and Others. *Feminist Review*, 100(1), 6–26, 2012. <https://doi.org/10.1057/fr.2011.73>

CONQUERGOOD, Dwight. Beyond the Text: Toward a Performative Cultural Politics. In: Dailey, S. J. (ed.). *The future of performance studies: visions and revisions*. Annandale: National Communication Association, 1998, p. 25-36.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

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

FRANKENBERG, Ruth; MANI, Lata. *Crosscurrents, crosstalk: Race, 'Postcoloniality' and the politics of location*. Cultural Studies. V. 7., p. 292-310, 1993.

FREIDSON, Eliot. Profissão médica—um estudo de sociologia do conhecimento aplicado. São Paulo: Unesp, 2008.

FREIDSON, Eliot. *Profession of Medicine: A Study of the Sociology of Applied Knowledge*. New York: Dodd, Mead and Company, 1970.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GAMA, Fabiene; RAIMONDI, Gustavo Antônio; BARROS, Nelson Filice. Apresentação do Dossiê—Autoetnografias, escritas de si e produções de conhecimentos corporificadas. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, v. 1, p. 1-6, 2021.

GILROY, Paul. Diaspora and the detours of identity. In: WOODWARD, K. *Identity and difference*. London: Sage Publications & Open University, 1997.

HALL, Stuart (ed.). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications & Open University, 1997.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação & Realidade*, v. 22, n. 2, p. 15-46, 1997.

HALL, Stuart. Cultural identity and diaspora. In: WOODWARD, K. *Identity and difference*. London: Sage Publications & Open University, 1997.

HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HALL, Stuart. *Cultura e Representação*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Apicuri, 2016.

MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo. 2011.

MCINTOSH, Peggy. White Privilege and Male Privilege: A Personal Account of Coming to See Correspondences through Work in Women's Studies. *Working*

Paper No. 189, 1988. Disponível em: https://www.nationalseedproject.org/images/documents/White_Privilege_and_Male_Privilege_Personal_Account-Peggy_McIntosh.pdf Acesso em:10/01/2023.

MERCALI, Gabriele Domeneghini. O saber-fazer dos profissionais das Práticas Integrativas e Complementares à luz da Teoria Estética. Tese (Doutorado em) – Faculdade de Administração, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023.

MOHANTY, Chandra Talpade. ‘Feminist encounters: locating the politics of experience’. , No. 1, 30–44, 1987.

MORGAN, Allison. C., LA BERGE, Nicholas, LARREMORE, DANIEL B., GALESIC, Mirta, BRAND, Jennie E. & CLAUSET, Aaron. Socioeconomic roots of academic faculty. *Nat Hum Behav*, 2022. <https://doi.org/10.1038/s41562-022-01425-4>

MOTTA, Pedro Mourão Roxo; BARROS, Nelson Filice. Resenha Handbook of Autoethnography. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 31, n. 6, 2015.

PEREIRA, Flávia Liparini; BARROS, Nelson Filice. Escrita autoetnográfica e performática do silenciamento, embaçamento e colonização dos nossos corpos. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, v. 1, p. 1-6, 2021.

RAIMONDI, Gustavo Antônio; MOREIRA, Cláudio; BARROS, Nelson Filice. *Corpos Que (Não) Importam Na Prática Médica: Uma Autoetnografia Performática Sobre O Corpo Gay Na Escola Médica*. 1. ed. Campinas: Pontes Editores, 2022.

RAIMONDI, Gustavo Antônio; MOREIRA, Cláudio; BRILHANTE, Aline Veras Moraes; BARROS, Nelson Filice. A autoetnografia performática e a pesquisa qualitativa na Saúde Coletiva: (des)encontros método+lógicos. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 36, p. 1-13, 2021.

RICH, Adrienne. *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose 1979-1985*. New York: W. W. Norton and Co., 1986.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Introdução: ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 56.

SUE, Derald Wing. *Microaggressions in Everyday Life: Race, Gender, and Sexual Orientation Hoboken*. New Jersey: Wiley, 2010.

THOMPSON, Kenneth (ed.). *Media and Cultural Regulation*. London: Sage Publications & Open University, 1997.

WALSH, Catherine. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria (org.). *Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

EU-ESTRANHO

Notas Sobre a Construção Social de uma Identificação

“Existem amigos e inimigos. E existem estranhos”.

Com essa frase o sociólogo Zygmunt Bauman (1999) inicia o segundo capítulo do livro *Modernidade e Ambivalência*, publicado em 1991, logo após a sua aposentadoria na Universidade de Leeds, na Inglaterra. O livro é bastante biográfico, embora Bauman, ele mesmo judeu, polonês e migrante, traga as experiências intelectuais, migratórias, assimilatórias e de existência sem pertencimento de judeus, como: Kafka, Adorno, Horkheimer, Chestov, Schutz e outros. Portanto, o livro foi escrito por um estrangeiro que pensou “socio logicamente” sobre si mesmo e sobre muitos outros “estranhos”.

Fiz muitas das palavras desse livro de Bauman minhas e não fiz citações destacadas entre aspas do seu pensamento por senti-las “incorporadas em mim”, portanto existentes no meu próprio corpo. Com isso, quero dizer que “se eu vi mais longe, foi por estar sobre os ombros de Bauman”, que me permitiu detalhar o complexo de perceber-sentir-pensar-agir do EU-ESTRANHO.

Amigos e inimigos colocam-se em oposição uns aos outros, entre interior e exterior, entre nós e eles, entre verdade e falsidade, entre bem e mal, entre beleza e feiura, entre justo e injusto, entre próprio

e impróprio, entre certo e errado, entre aquilo que é de bom gosto e o que não fica bem, e outras binariedades. Ao reafirmar uma amizade, nós, além de valorar positivamente um lado, também valoramos negativamente o outro, aquele pertencimento que não queremos ter. Na medida em que dominamos narrativas e linguagens semelhantes estabelecemos vocabulários e atribuímos sentidos aos eventos e artefatos do presente e do passado, além de projetar, sem garantias, futuros. Com isso, os amigos estão realmente em casa, entre amigos, à vontade.

Entre amigos dividimos classificações, designações, narrativas e assimetrias que dispensam a dúvida e fazem toda ação parecer reveladora de necessidades naturais. A pragmática da cooperação, responsabilidade e dever moral moldam laços bidirecionais em uma política de dar, receber e retribuir. Aos inimigos, por outro lado, designamos a pragmática da luta, pois eles rejeitam a responsabilidade por nosso bem-estar e nos ameaçam.

Dois sentimentos constituem nossas experiências de amizade e inimizade. O medo nos faz erigir enormes muralhas e cercar territórios para nos proteger dos inimigos, a solidariedade nos faz construir pontes para conectar aos amigos de um lado ao outro. Entre medos-solidariedades como muitos, também, tenho experimentado amigos-inimigos.

Assim como as performances de amigos e inimigos, as performatividades do EU-ESTRANHO precisam de aprendizado. É preciso aprender que nada é natural, que eu e os outros somos claramente visíveis e que as diferenças são de longo alcance e precisam ser estrategicamente administradas, operadas e manejadas.

Eu escolhi existir em um território diferente, mas não escolhi ser um EU-ESTRANHO. Percebi o EU-ESTRANHO em mim quando notei incidir sobre mim uma política de representações culturais, que projetou minha presença como errática e atribuída a uma deficiência inata. Logo, eu escolhi existir em um lugar diferente, mas não pertencer foi uma construção social observada a partir das dificuldades de admissão, aceitação e pressão assimilatória. O EU-ESTRANHO é um evento cultural, com bases muito sólidas, que me permitiu compreender que as

diferenças são inextinguíveis e os conflitos são constitutivos da minha biografia.

PERCEBER EU-ESTRANHO

EU-ESTRANHO cientista social me percebo como uma ameaça para o processo de sociabilidade nas instituições do campo da saúde, na medida em que rompo com a binaridade fundamental entre nós e eles e nem sou amigo e nem inimigo, embora possa ser ambos. Assim, o EU-ESTRANHO sou nem uma coisa nem outra, o que equivale a dizer que posso transitar contra uma coisa ou outra. Porque nada sou, posso ser tudo, problematizando o poder ordenador da oposição com indefinições que paralisam.

Possivelmente, essa percepção está associada ao mito fundador da performatividade de cientistas sociais, mais especificamente sociólogos, no campo da saúde. Robert Strauss propôs em 1957 a diferença entre a *Sociologia da medicina* e *Sociologia na medicina*, anunciando que a segunda consiste em pesquisa e ensino colaborativo envolvendo frequentemente a integração de conceitos, técnicas e pessoal de diversas disciplinas. Este tipo de ensino apresenta um desafio significativo e exige grande flexibilidade e adaptabilidade do indivíduo em sua profissão.

Strauss (1957) advertiu que o sociólogo *na medicina* corre o risco de não ter bom relacionamento com seus colegas se tentar estudá-los e que deve colaborar na compreensão do processo de doença ou fatores que influenciam a resposta do paciente à doença. Deve auxiliar o médico no desempenho de suas funções educacionais ou terapêuticas e em muitos aspectos deve agir como um camaleão. O cientista social camaleão deve ter uma estrutura básica que não varie, mas sua adaptação bem-sucedida ao ambiente pode depender de uma habilidade para alterar certas manifestações externas de acordo com o encontro com indivíduos que são cientistas, outros que são clínicos, outros cujo principal interesse é a educação, pois não pode se relacionar com todos da mesma maneira.

Existe um perigo nisso, advertiu Robert Strauss, se o sociólogo começar a falar, agir e pensar como um médico, sacrifica sua identidade como sociólogo e perde a contribuição que pode fazer para a medicina. Ao mesmo tempo, o sociólogo que se apega resolutamente à sociologia pura será incompreendido, ignorado ou rejeitado. A adaptação bem-sucedida pode exigir a capacidade de lançar suas contribuições de acordo com as expectativas e necessidades do pessoal médico com quem está se relacionando. O bom cientista social camaleão deve ser capaz de inserir-se no campo da saúde sem sacrificar nem a sua integridade nem a sua identificação profissional (Strauss, 1957, p. 203-204).

Robert Strauss, certamente pela sua aproximação com a perspectiva da sociologia funcionalista estadunidense, propôs esta identidade-performatividade funcional de sociólogo camaleão no campo da saúde. Foi uma das primeiras análises da aproximação das Ciências Sociais com a medicina e recebeu críticas, que podem ser conferidas em artigo publicado sobre o autor por Everado Duarte Nunes (2007). Penso que Strauss poderia ter utilizado diferentes imagens para representar culturalmente o encontro dos profissionais da Sociologia e da Medicina, ou mesmo ter adotado a noção de “estranho” que Alfred Schultz (1944) tinha discutido na década anterior. Mas Robert Strauss era um sociólogo estadunidense, egresso da Universidade de Yale e influenciado pelo funcionalismo, enquanto Schultz era um migrante judeu fugindo da perseguição nazista nos Estados Unidos.

Muitos cientistas sociais caíram nessa armadilha de subserviência com entusiasmo e abandono. A crença despolitizada nessa falsa parceria criou médicos adaptados e cientistas sociais adaptáveis, secundarizando idiosincrasias culturais dos últimos e a necessidade de aprendizagem mútua na diversidade pelos primeiros.

Para os adaptáveis que pretendiam ser admitidos pelos adaptados, o trabalho virou um campo de testes, uma vida sob investigação e um permanente e incessante processo de exame. Logo percebi que estava sob observação e que passar com méritos pelas sucessivas provações não me livraria de novos testes. Também, entendi que existir cientista social no campo da saúde e não pertencer a ele daria permissões

parciais de influenciar em processos seletivos e tomar parte na junta de examinadores.

Um exemplo bastante ilustrativo é referente aos editais de contratação de docentes para a Área de Ciências Sociais Aplicadas à Saúde, na Faculdade de Ciências Médicas da Unicamp. O fato da área de Ciências Sociais estar situada em um departamento de uma escola médica tornou impeditivo enunciar características específicas para o perfil dos candidatos ao concurso público, com isso, tanto no edital de 2002 quanto no de 2012 houve uma ampla variação de perfis de candidatos. Em 2002, inscreveram-se para a função de docente na área de Ciências Sociais Aplicadas à Saúde candidatos com os seguintes perfis: bacharelado e licenciatura em Ciências Sociais e doutorado em Economia; bacharelado e licenciatura em Ciências Sociais, mestrado em Saúde Coletiva e doutorado em Saúde Coletiva; e graduação em Medicina e doutorado em Saúde Coletiva. Já em 2012, também para a função de docente na área de Ciências Sociais Aplicadas à Saúde, inscreveram-se candidatos com os seguintes perfis: graduação em Ciências Sociais, mestrado em Sociologia e doutorado em Ciências Sociais; graduação em Ciências Sociais e doutorado em Ciências; graduação em Ciências Sociais, mestrado em Ciências e doutorado em Saúde Coletiva; graduação em Ciências Sociais, mestrado em Antropologia Social e doutorado em Ciências Sociais; graduação em Ciências Sociais, mestrado em Antropologia Social e doutorado em Antropologia Social; graduação em Psicologia, mestrado em Psicologia Clínica e doutorado em Educação; bacharelado e licenciatura em Psicologia e doutorado em Saúde Coletiva; graduação em Psicologia, mestrado em Saúde Coletiva e doutorado em Saúde Coletiva; graduação em Odontologia, mestrado em Educação e doutorado em Saúde Coletiva; graduação em Odontologia, mestrado em Ciências Odontológicas e doutorado em Ciências Odontológicas; graduação em Medicina, mestrado em Saúde Pública e doutorado em Saúde Pública; graduação em Medicina, mestrado em População e Desenvolvimento e doutorado em População e Desenvolvimento; bacharelado e licenciatura em Enfermagem, mestrado em Enfermagem e doutorado em Enfermagem; graduação em Enfermagem, mestrado

em Ciências Sociais e doutorado em Educação; e graduação em Pedagogia, mestrado em Saúde e Ambiente e doutorado em Saúde Coletiva.

As permissões parciais de influenciar em processos seletivos, formativos, examinadores e outros, foram reforçadas após a minha aprovação no concurso para a carreira docente na Unicamp, em 2002. A memória do evento da minha chegada é a própria presença de uma problematização “socio-lógica” ausente. Obviamente, a inespecificidade beneficia agentes específicos, de forma que não caracterizar perfis no edital de um concurso para a área de Ciências Sociais em uma escola médica deixa aberta a possibilidade para a inscrição de “agentes naturais” da escola médica.

Nunca me senti inadequado em relação à aprovação em primeiro lugar em um concurso para a Área de Ciências Sociais Aplicadas à Saúde, para o qual me preparei desde a graduação com um trabalho de conclusão de curso intitulado “Rearranjo das Redes Sociais de Parentesco dos Portadores do HIV” (Barros, 1995). Essa compreensão me protegeu, mas não fez com que eu estivesse livre de lidar com ataques que me fizeram perceber-sentir “*persona non grata*” e desenvolver fortemente os sintomas da síndrome do impostor, como: esforço exagerado (dedicação ao trabalho, com obsessão por mostrar resultados que justificassem o sucesso e eliminassem qualquer tipo de dúvida em relação à minha capacidade para ocupar o cargo); autodepreciação (autocobrança, intolerância às minhas próprias falhas e permissividade às falhas dos outros); medo de exposição (medo de ser percebido, que me levou a adotar estratégias de invisibilidade em situações diversas com alunos e professores); procrastinação (adiamento de tarefas e compromissos valiosos para mim e para a Área de Ciências Sociais Aplicadas à Saúde com medo de que o resultado de meu trabalho fosse insatisfatório e criticado por outros); e autossabotagem (alta carga de ansiedade, que me fez secundarizar o valor e importância das minhas próprias conquistas, êxitos e realizações).

A esses sintomas da síndrome do impostor, apresentados e discutidos por Adriana Kauati (2013), eu somo o fato de que o EU-ESTRANHO, com necessidade-potencial de adaptação, sofreu, também, contínua fric-

ção entre a humilhação social (subjugação da minha subjetividade à de outros sujeitos com violência simbólica e psicológica) e a invisibilidade pública (desaparecimento da minha subjetividade no meio de outras subjetividades), ambos eventos discutidos nas dissertações de Fernando Braga da Costa (2004) e Márcia Cristina Soares de Oliveira (2018). Esta última foi sobre as instrutoras de Lian Gong, regularmente humilhadas e socialmente invisibilizadas publicamente em serviços de atenção primária em saúde.

Eu não escrevo nenhuma dessas palavras de forma isenta e percebo nas minhas entranhas as maneiras como esses sintomas me constituíram.

Escrevo de dentro da falta, do excesso, da estranheza.

Escrevo da experiência da intolerância.

Escrevo da ausência de solidariedade.

Escrevo do não pertencimento à paróquia.³

Escrevo com a urgência dos não estabelecidos.

Escrevo da soberba sobre os *outsiders*.

Escrevo cansado.

Escrevo com a memória dos microataques.

Escrevo com a zanga de sofrer repetidos microinsultos.

Escrevo de dentro das microinvalidações “in-corporadas-em mim”.

Escrevo lembrando que adaptados rechaçaram minha presença.

Escrevo percebendo as interdições que duram e se atualizam.

Escrevo das contradições discursivas.

Escrevo das práticas silenciadoras.

3 Zigmunt Bauman (1999) afirmou que a Modernidade agiu para extinguir os paroquialismos e suas distinções locais, no entanto Bruno Latour (1994) nos lembrou que “Jamais fomos Modernos”, de forma que as instituições contemporâneas continuam em sua maior parte povoadas de relações paroquiais. Em outras palavras, a solidez de raízes dos estabelecidos segue sendo uma receita para a mentalidade estreita e paroquial.

Escrevo dos conselhos prescritivos nos corredores.

Escrevo das ameaças colocadas debaixo da minha porta.

Escrevo da necessidade de ter que me justificar quase o tempo todo
e para quase todos.

Escrevo porque esse é um drama sem desfecho.

Escrevo com as possibilidades de colocar problemas sem solução,
ou tê-las de forma precária, incertas e sempre em suspenso.

Escrevo de desenlaces intencionais da minha consciência-força
no processo.

Escrevo do passado e do presente.

Escrevo para quem vai chegar...

O EU-ESTRANHO como um evento construído historicamente teve um começo e tem potencial de terminar, pois posso querer ir embora ou posso ser forçado a ir. No entanto, me recuso ao exílio e ao aprisionamento, debatendo o expediente da segregação. Como o EU-ESTRANHO não me tornei inexistente, o território dos adaptados tornou-se mais contestado, inseguro e problemático. Meus esforços realçaram ainda mais minha estranheza e alguns me tornaram intocável em um incômodo ritual de reduzir meu potencial de participação e me situar como Outro permanente. Nas palavras de Schultz (1944), me deixaram perceber que eu não entrava em um abrigo, mas em um campo de aventura em um intercâmbio social residual de situações problemáticas difíceis de dominar.

A minha objetividade de EU-ESTRANHO, com uma clarividência dolorosa, fez-me perceber a aproximação de uma crise, pois todos aqueles sintomas (esforço exagerado, autodepreciação, medo de exposição, procrastinação, autossabotagem, humilhação social e invisibilidade pública), tão presentes em mim, passavam despercebidos pelos membros do grupo dos adaptados, que testavam minha lealdade e capacidade de adaptar. A crise me trouxe “*Sueño Con Serpientes*”...

Hay hombres que luchan un día	Há homens que lutam um dia
Y son buenos.	E são bons.
Hay otros que luchan un año	Há outros que lutam um ano
Y son mejores.	E são melhores.
Hay quienes luchan muchos	Há aqueles que lutam muitos
años	anos
Y son muy buenos.	E são muito bons.
Pero hay los que luchan toda	Mas há os que lutam por toda
la vida:	a vida:
Esos son los imprescindibles.	Esses são os imprescindíveis.
Bertolt Brecht	Bertolt Brecht
Sueño con serpientes	Sonho com serpentes
Con serpientes de mar	Com serpentes do mar
Con cierto mar, ay, de serpientes	Com certo mar, ai, de serpentes
Sueño yo	Eu sonho
Largas, transparentes	Cumpridas, transparentes
Y en sus barrigas llevan	E em suas barrigas carregam
Lo que puedan	O que podem
Arrebatarle al amor	Roubar-lhe ao amor
La mato y aparece una mayor	Mato ela e aparece uma maior
Con mucho más infierno	Com muito mais inferno
en digestión	na digestão
No quepo en su boca	Não caibo na sua boca
Me trata de tragar	Tenta me engolir
Pero se atora	Mas fico preso
Con un trébol de mi cien	Com um trevo dos meus cem
Creo que está loca	Acho que está louca
Le doy de masticar	Dou a ela para mastigar
Una paloma	Uma pomba
Y la enveneno de mi bien	E a enveneno do meu bem
La mato y aparece una mayor	Mato ela e aparece uma maior
Con mucho más infierno	Com muito mais inferno
en digestión	na digestão
Esta, al fin me engulle	Esta, ao fim me engole
Y mientras por su esófago	E enquanto passeio por seu
paseo	esófago

Voy pensando	Vou pensando
En qué vendrá	No que virá
Pero se destruye	Mas se destrói
Cuando llego a su estómago	Quando chego a seu estômago
y planteo	e digo
Con un verso	Com um verso
Una verdad	Uma verdade
La mato y aparece una mayor	Mato ela e aparece uma maior
Con mucho más infierno	Com muito mais inferno
en digestión	na digestão
La mato y aparece una mayor	mato ela e aparece uma maior
(Rodriguez, 1975)	(Rodriguez, 1975, tradução própria)

EU-ESTRANHO fui me transformando em um híbrido cultural à margem de dois padrões diferentes de vida em grupo, sem abrigo protetor e sem sentido de orientação em um labirinto. Resulta que encontrei algo desconhecido que me fez iniciar um processo de investigação: demarquei os fatos; captei seus significados; transformei, então, passo a passo, meu esquema geral de interpretação, de modo que fatos, significados e problemas enigmáticos foram transformados em elementos adicionais no meu estoque de experiências (aprofundo essa discussão no capítulo sobre o “Conhecimento de Fronteira”).

Bate-se numa porta quando se está do lado de fora e a entrada marca o EU-ESTRANHO. Meses após a minha contratação tive a aproximação com uma autoridade institucional, que naquele encontro também exercia autoridade moral, que ao me conhecer me deixou saber da representação cultural do EU-ESTRANHO que circulava nos corredores da Faculdade de Ciências Médicas:

“— Ah, você é o docente sem produção que a Preventiva contratou!!”

Eu sou a última geração orientada para escrever livros e tive que fazer a transição para a produção de artigos, que foi bem difícil para mim.

No momento daquele encontro eu tinha minha dissertação publicada em livro e estava tramitando a publicação da minha tese também em livro. Quase não tinha artigos publicados e não sabia como transformar páginas e páginas da dissertação e tese em artigos. As palavras de saudação daquela autoridade institucional-moral somaram-se a outras ditas pouco mais tarde:

“— *Puxa, você é organizado!!*

Pensei que sociólogos fossem desorganizados e bagunçados!!”

Essas frases pesaram incomensuravelmente na materialização do EU-ESTRANHO, pois essa autoridade seria uma das pessoas que iria avaliar a minha possibilidade de permanência na instituição.

Eu fui contratado, como muitas outras pessoas naquele tempo, em um regime de seleção pública para a parte especial dos docentes da Unicamp, que teria até seis anos para prestar um concurso público para se tornar docente permanente universidade. Seis anos depois de ingressar na parte especial fiz um concurso público em que novamente a impossibilidade de declarar as características do perfil desejado permitiu a inespecificidade que beneficia agentes específicos.

Os sentidos dos eventos, como se sabe, não existem neles e são atribuídos nas relações. Pode ser que as enunciações daquela autoridade institucional-moral fossem apenas um caloroso convite, explicitando as regras do jogo, para EU fazer parte, no entanto para o EU-ESTRANHO em construção era, também, um exame vigilante e desconfiado da minha lealdade e comprometimento moral-institucional. Era um alerta para não estar à vontade e perceber a complexidade do fenômeno de existir sem pertencer, no qual “Se você faz algo, você perde. Se não faz nada, eles vencem”.

Para o EU-ESTRANHO aquelas palavras, também, encaminhavam para a liberdade vivida como solidão. Pouco tempo após o encontro com aquela autoridade institucional-moral fui para o pós-doutoramento na *School of Healthcare* da Universidade de Leeds e tive aprendizagens significativas do sociólogo, com quem me correspondi ao longo

do doutorado, e que me supervisionou na instituição britânica. Uma das primeiras investigações sociológicas sobre estudantes de medicina nos Estados Unidos (Nunes e Barros, 2014), concluiu que os ingressantes entram idealistas, tornam-se cínicos e saem pragmáticos da universidade. Durante o período em Leeds, compreendi como o meu idealismo deveria ceder o lugar. Aquele sociólogo que me recebeu tinha constituído um *modus operandi* muito pragmático e me sinalizou que a liberdade do EU-ESTRANHO dos cientistas sociais no campo da saúde está muito mais no conjunto das práticas solitárias de pesquisador, que concebe projetos, busca recursos e publica seus resultados, que nas práticas coletivas da docência ou gestão acadêmica.

Eu tive importantes mestres e fui formado para ser professor, porém aquele sociólogo me mostrava que a sua maior autonomia e liberdade era garantida com a publicação de artigos e obtenção de recursos para financiar seus próprios projetos e publicações. Em outras palavras, ele me mostrou uma forma de expiar a indesejabilidade e provar o potencial do EU-ESTRANHO sociológico para o campo da saúde. Eu assumi e desenvolvi esse percurso, no entanto, eu não alcancei uma posição insuspeita, pois aos adaptados as minhas realizações serão sempre incompletas e, dessa maneira, vivencio a solidão da minha liberdade no coletivo das relações institucionais.

Umás vezes, estabeleço intercâmbios isolados da rede regular de interações, outras vezes o EU-ESTRANHO sou reduzido ao rótulo de agente da “escola do ressentimento”. Essa expressão foi criada por Harold Bloom, professor de literatura nas universidades de Yale e Nova York e crítico literário, no texto de introdução do livro *The Best American Poetry* (1996), no qual Bloom chama de ressentidos aqueles que negam os cânones de uma poesia ou conhecimento universal e escrevem a partir das relações de poder e dos seus marcadores sociais das diferenças, como etnicidade, gênero, classe social, ciclo de vida, epistemologias e outros. Situar meu EU-ESTRANHO na “escola do ressentimento”, muitas vezes, é também uma estratégia de microinvalidação dos meus saberes pelos adaptados, que utilizam os marcadores sociais das diferenças para discutir, de maneira instrumental, as determinações sociais no pro-

cesso de saúde-doença-cuidado, sem fazer um uso crítico desse sistema classificatório, que lhes exigiria um exercício autoanalítico e compreensivo sobre as suas próprias participações na criação, manutenção e reprodução do EU-ESTRANHO entre eles.

A percepção de ausência de identidade bem definida do EU-ESTRANHO, privada e pública, e o medo de banimento em caso de fracasso ou negligência fez com que eu demorasse a compreender que a noção de identidade que buscava era essencialista e insustentável. Fazendo minhas as palavras de Stuart Hall (1997), em vez de pensar a identidade como um fato já consumado passei a pensá-la como uma “produção” que nunca é completa, uma representação cultural. Assim, como Hall compreendo que:

Há pelo menos duas maneiras diferentes de pensar a “identidade cultural”. A primeira [a] define [como] as experiências históricas comuns e os códigos culturais compartilhados que nos fornecem quadros de referência e significado estáveis, imutáveis e contínuos. [...] A segunda reconhece [...] que identidade cultural é uma questão de “tornar-se” tanto quanto de “ser”. Não é algo que já existe, transcendendo lugar, tempo, história e cultura. [...] Longe de estarem eternamente fixados em algum passado essencializado, estão sujeitos ao contínuo “jogo” da história, da cultura e do poder. [...] são os pontos instáveis de identificação ou sutura, que se fazem, dentro dos discursos. Não uma essência, mas um posicionamento. [...] Longe de se basear em uma mera “recuperação” do passado, que está esperando para ser encontrado, e que, quando encontrado, garantirá nosso senso de nós mesmos para a eternidade. [...] Portanto, há sempre uma política de identidade, uma política de posição, que não tem garantia absoluta em uma “lei de origem” transcendental e não problemática (Hall, 1997, tradução e edição próprias).

Discutir identidade cultural exige a análise concomitante, também, da diferença cultural e da política de representação cultural, de forma que é necessário investigar o vetor de similaridade-continuidade, o vetor de diferença-ruptura e o vetor de poder-representação. Com esse arcabouço teórico compreendi melhor as múltiplas representações das Ciências Sociais no campo da saúde e as diferenças que condicionam as identificações. Tornei o EU-ESTRANHO uma investigação apaixonada dirigida pela esperança de descobrir, além do caráter traumático, a construção social de me fazer, me ver e me experimentar como Outro, assim como fez Frantz Fanon (2008).

Muitos, às suas maneiras, têm relatado suas experiências. Somo-me a eles para pensar essa “geografia e história imaginativas”, que ajuda a mente a intensificar seu próprio senso de si mesma, dramatizando a diferença entre o que está distante e o que não está distante, o que se pode nomear e sentir (Said, 1985, p. 55, *apud* Hall, 1997).

Essa pesquisa, muito menos familiar, tornou-se muito mais inquietante, pois a identificação que não procede de alguma essência, mas das contingências, é, de fato, identidade-diferença-representação, de forma que os diferentes EU-ESTRANHO são continuamente reposicionados em relação a pontos de referência e cada um negocia suas relações econômicas, políticas e culturais de forma diferente. A história comum com outros profissionais, de pensar “socio-lógicas” no campo da saúde, unifica nossas diferenças, mas não constitui uma identidade comum e uma representação cultural única para o nosso coletivo. O meu eu EU-ESTRANHO situado na área de Ciências Sociais de um departamento na escola médica é percebido-constituído de maneira muito diferente do EU-ESTRANHO situado na estrutura de outras instituições.

SENTIR EU-ESTRANHO

Novamente me vem uma sensação-pensamento de desimportância. Nesse momento, janeiro de 2023, estamos mobilizados na construção dos ministérios do novo governo federal e na reconstrução do que foi destruído nos últimos quatro anos. Frente a essa empreitada do Estado

brasileiro escrever sobre minha pequena experiência me pareceu frívolo e secundário. Observei o percurso dessa sensação-pensamento e o que ela mobilizou em suporte e negação em mim. Compreendi que pode ser parte dos sintomas da síndrome de impostor e podem ser também memórias dos microataques, microinsultos e microinvalidações.

Escrever sobre o SENTIR EU-ESTRANHO exige que eu entre no ambiente das minhas entranhas e que rompa membranas do silêncio, colocando em suspensão a sensação-pensamento de desimportância. Exige que eu aceite o convite de “colocar as tripas no papel”, feito por Glória Anzaldúa (2000), em carta escrita para as suas irmãs de luta. Exige que eu enfrente o alicerce sólido da negação e obstrução construído com as minhas próprias percepções, meus próprios sentimentos e meus próprios pensamentos. Exige que eu atribua à sensação-pensamento de desimportância outros sentidos, emoções, desejos, impulsos, sensações, necessidades, hábitos, vigilância, episteme e tudo aquilo que é perceptível pelos sentidos e que a razão pode aprender. Exige que eu ressignifique a afirmação de Robert Strauss (1957) sobre o risco de não ter bom relacionamento com seus colegas se tentar estudá-los. Exige que eu “Me deixa”...

Podem avisar, pode avisar
 Invente uma doença que me deixe em casa pra sonhar
 Pode avisar, podem avisar
 Invente uma doença que me deixe em casa pra sonhar
 Com o novo enredo, com outro dia de folia
 Com o novo enredo, com outro dia de folia
 Eu ia explodir, eu ia explodir
 Mas eles não vão ver os meus pedaços por aí
 Eu ia explodir, eu ia explodir
 Mas eles não vão ver os meus pedaços por aí
 Me deixa
 Que hoje eu tô de bobeira, bobeira
 Me deixa
 Que hoje eu tô de bobeira, bobeira

Hoje eu desafio o mundo sem sair da minha casa
Hoje eu sou um homem mais sincero e mais justo comigo
Hoje eu desafio o mundo sem sair da minha casa
Hoje eu sou um homem mais sincero e mais justo comigo

Podem os homi vir, que não vão me abalar
Os cães farejam o medo, logo, não vão me encontrar
Não se trata de coragem, mas meus olhos estão distantes
Me camuflam na paisagem dando um tempo, tempo, tempo
pra cantar

Me deixa
Que hoje eu tô de bobeira, bobeira
Me deixa, deixa, deixa
Que hoje eu tô de bobeira, bobeira

Hoje eu desafio o mundo sem sair da minha casa
Hoje eu sou um homem mais sincero e mais justo comigo
Hoje eu desafio o mundo sem sair da minha casa
Hoje eu sou um homem mais sincero e mais justo comigo

Podem os homi vir, que não vão me abalar
Os cães farejam o medo, logo, não vão me encontrar
Não se trata de coragem, mas meus olhos estão distantes
Me camuflam na paisagem dando um tempo, tempo, tempo
pra cantar

Me deixa
Que hoje eu tô de bobeira, bobeira
Me deixa
Que hoje eu tô de bobeira, bobeira

Me deixa, deixa, deixa
Que hoje eu tô de bobeira, bobeira
Me deixa, vê se me deixa
Que hoje eu tô de bobeira, bobeira

Eu tô de bobeira
Eu tô de bobeira
Eu tô de bobeira
Bobeira

(Me deixa, 1999).

Episódios de criatividade nasceram de sentir EU-ESTRANHO. Foi necessário agonizar, aprender a viver com a polissemia da ambivalência e as infinitas possibilidades de um mundo indeterminável. Mantive contato regular e continuado com meus demônios interiores, que pouco-a-pouco transformaram-se em diferentes formas da minha própria corporificação. Eu já disse que aceitei o convite de Gloria Anzaldúa (2000) e percebo-sinto como ela, pois

When I write it feels like I'm carving bone. It feels like I'm creating my own face, my own heart- a Nahuatl concept. My soul makes itself through the creative act. It is constantly remaking and giving birth to itself through my body. It is this learning to live with *la Coatlicue* that transforms living in the Borderlands from a nightmare into a numinous experience. It is always a path/state to something else (Anzaldúa, 1987, p. 73).

Quando escrevo parece que estou esculpindo osso. Parece que estou criando meu próprio rosto, meu próprio coração—um conceito *Nahuatl*. Minha alma se faz através do ato criativo. Ela está constantemente se refazendo e dando à luz a si mesmo através do meu corpo. É esse aprendizado de viver com *la Coatlicue* que transforma a vida na Fronteira de um pesadelo em uma experiência numinosa. É sempre um caminho/estado para outra coisa (Anzaldúa, 1987, p. 73, tradução própria).

A experiência numinosa durante a construção da minha identificação de EU-ESTRANHO não foi o suficiente para não deixar minha felicidade ser sequestrada. Capturaram a minha felicidade quando me dei-

xaram claro que cada êxito meu não deve ser celebrado coletivamente, quando cada publicação, defesa de dissertação ou tese, financiamento de projeto de pesquisa, convite prestigioso, promoção e outros eventos, devem ser celebrados, principalmente, fora da instituição.

A ânsia de escapar do sentimento de EU-ESTRANHO define um certo estado de desespero. Embora outros tenham estado antes de mim, na mesma condição que eu, não identifiquei na trajetória deles uma escapatória óbvia e nem saídas assinaladas. Em algumas situações observei, inclusive, certo prazer protetivo quando se deixavam ser identificados como profissionais de saúde e não como cientistas sociais, ou seja, quando desapareciam no ambiente como camaleões... Tive que encontrar um caminho, uma saída empreendida por mim mesmo e construí uma sobrevivência que é, também, a própria memória do desespero passado e uma tentativa de escapar do desespero futuro.

Sentir o EU-ESTRANHO me moveu em várias direções e uma delas foi a de buscar compreender as representações culturais sobre o ensino das Ciências Sociais na literatura, nacional e internacional, e entre docentes e discentes da Faculdade de Ciências Médicas da Unicamp. Dessa tentativa de compreensão resultou o livro *As Ciências Sociais na Educação Médica*, publicado em 2016, e que foi, também, minha tese do concurso de Livre-Docência e trabalho de conclusão do curso de especialização em Desenvolvimento Docente para Educadores da Saúde, oferecido pela Universidade Federal do Ceará e *Foundation for Advancement of International Medical Education and Research* (FAIMER).

Os eventos relacionados à produção do livro foram fundamentais para eu compreender que esse tema é muito pouco desenvolvido no Brasil e no exterior, que muitos profissionais de saúde têm o desejo de saber mais, desde que o tema se transformou de “*nice to know*” a “*need to know*”, e que os meus sentimentos de EU-ESTRANHO são compartilhados por outros cientistas sociais que ensinam no campo da saúde em diferentes países. Além disso, o livro *As Ciências Sociais na Educação Médica*, construído de acordo com os cânones “positivistas” da metodologia científica, permite que eu me sinta livre para escrever sobre os meus sentimentos de EU-ESTRANHO, “in-corporados” nas minhas entranhas,

de maneira autoetnográfica. (Gama; Raimondi; Barros, 2021; Motta; Barros, 2015; Pereira; Barros, 2021; Raimondi; Moreira; Barros, 2022; Raimondi; Moreira; Brilhante; Barros, 2021). Posso dizer que aquele livro foi um fazer movido pelo pensar-sentir e esta prosa é o fazer a partir do sentir-pensar o EU-ESTRANHO que ensina Ciências Sociais no campo da saúde.

No mundo em movimento do espaço de muitas diásporas da universidade tem havido certa universalidade da estranheza, o que significa dizer que “ser um estranho”, em graus variados, tem sido um evento muito comum na cultura contemporânea. Nas palavras de Zygmunt Bauman:

a estranheza [...] tendo se tornado uma condição humana universal não gera mais [...] dinamite a ponto de explodir a fátua cotidianidade da vida paroquial [...] não é mais uma percepção do outro lado da existência. [...] Ela mesma virou rotina (Bauman, 1999, p. 106-107).

Como toda universalidade, também a da estranheza naturaliza as diferenças, por isso é fundamental ter em mente os efeitos da política de fronteiras, localizações e assimilação que incide sobre cada diaspórico. De outra maneira, é preciso escutar Homi Bhabha (1996) quando afirma que

não se pode classificar o “estranho” de forma simplista dentro da divisão familiar da vida social [...]. O momento estranho move-se sobre nós furtivamente, como nossa própria sombra, e, de repente, vemo-nos em um estado de “terror incrédulo”. E é nesse ponto que o mundo primeiro se contrai e depois se expande enormemente. [...] introduz-nos ao “estranhamento” inerente àquele rito de iniciação extraterritorial e intercultural (Bhabha, 1996, p. 29-30).

O estranhamento no mundo (Silva, 2012) foi bastante discutido por Sigmund Freud no livro *O mal estar na civilização*, publicado no final

da década de 1920, e pelo próprio Zigmunt Bauman no livro *O mal-estar na pós-modernidade*, publicado em 1998, além disso, essa discussão, com alguns acréscimos, tem sido atualizada por Byung-Chul Han (2018). Dessa maneira, perceber-sentir meu EU-ESTRANHO não é uma singularidade pessoal, porém diferenciar as condicionalidades de existir cientista social no campo da saúde e não pertencer a ele é uma necessidade.

PENSAR EU-ESTRANHO

Pensar o EU-ESTRANHO demanda compreender problemas hermenêuticos e saber prosseguir a partir deles. Esses problemas são criados ou identificados a partir das múltiplas possibilidades de sentidos provisórios sobre os eventos e dependem do conjunto das relações que podem variar nos contextos. A tentativa de estabilizar um sentido ou uma dimensão dele é um exercício de poder, no qual um grupo com interesses próprios tenta fixar o que lhe interessa, resultando desse processo a construção de significados e representações culturais. Assim, muitas vezes, pensar o EU-ESTRANHO em relação aos problemas hermenêuticos exige a compreensão das correlações de forças de grupos de interesse e seus exercícios de dominação.⁴

O meu exercício “socio-lógico” de apontar o processo de estabilização dos sentidos em significados, muitas vezes, produz confusão, desconforto e incerteza. Com regularidade, ao trazer a perspectiva das Ciências Sociais sobre os eventos no campo da saúde sou lembrado de que estou em uma escola médica, que forma médicos! Essa microinvalidação, quase sempre, coloca em suspenso o problema hermenêutico e não o resolve. Assim, mesmo quando consigo com clareza e precisão nomear um problema de sentido e significado, a confiança no conhecimento prevalente no campo da saúde não é abalada. Em outras palavras, mesmo quando consigo desmontar as diferenças de sentidos,

4 Para Russo e Carrara (2015, p. 478), na história da constituição do campo da Saúde Coletiva, verifica-se, em um primeiro momento, a hegemonia do que poderíamos chamar um “pensamento sanitarista”; e em um segundo, de uma lógica científica mais adequada a disciplinas como a Epidemiologia. No primeiro caso, as Ciências Sociais aparecem como “ciências auxiliares” e, no segundo, como “ciências problemáticas”, porque pouco afeitas a certa lógica de produção acadêmica. Nos dois casos, trata-se de modos diferentes de subordinação.

não consigo que elas sejam reconhecidas como um recurso do regime de representação cultural no campo da saúde. De outra maneira ainda, não consigo que a diferença seja tomada como estratégia do paradigma da abundância, ficando apenas como um atributo do paradigma da falta e as Ciências Sociais como o problema que...

É muito difícil manter-me sustentando os debates entorno dos problemas hermenêuticos, pois, quase sempre, sou um indivíduo com trajetória diferente em um grupo com trajetória semelhante-diferente. Na melhor das hipóteses, penso que o EU-ESTRANHO estou em perigo, pois o que eu disser pode ser usado contra mim. Antes que possa haver qualquer impressão de que sou vítima, rememoro que eu disse que eu me instalei no campo da saúde mesmo me percebendo *persona non grata* para alguns, de forma que sou agente participativo em cada um dos relatos que faço.

“Não se trata de coragem, mas meus olhos estão distantes
Me camuflam na paisagem dando um tempo...”

Pensar o meu EU-ESTRANHO requer construir estratégias para seguir existindo e admitir várias demarcações de não pertencimento. Tive que entrar em contato profundo com o medo atávico do banimento, da morte social e da perseguição pelas forças instituídas. Será que os outros docentes egressos da própria escola em que hoje ensinam tiveram que fazer esse percurso? Será que quem veio de outra escola e ensina na carreira em que se formou frequentou esses mesmos lugares?

Tive que aprender a conviver regularmente com a frustração em vários âmbitos, inclusive, quando vejo alunos brilharem e turvarem o olhar em fração de segundos, quando descobrem sobre as condiciona- lidades sociológicas de seus pensamentos-práticas e, logo, se lembram de que não farão o que eu faço. Sei que vou em direção oposta à maior parte dos profissionais da saúde quando discuto a relação entre pecado, crime e doença, como formas de controle e dominação.

Quando recupero de Michel Foucault a noção de poder pastoral, como tecnologia abstrata de controle da vida coletiva, empreendida pe-

los religiosos ao longo de séculos, reconstruo o caminho social da fixação de sentidos em significados e representações culturais, essas ainda mais permanentes e reprodutíveis. Construo a noção de que grupos de interesse, no uso de seus poderes, tão somente, fixaram e nomearam pecado como o descumprimento de:

cânones
cláusulas
condições
convenções
diretrizes
disposições
dogmas
doutrinas
ensinamentos
especificações
imposições
leis
mandamentos
normas
obrigações
ordens
orientações
padrões
preceitos
prescrições
princípios
recomendações
regras
regulamentações

Incito-lhes a me mostrarem o pecado andando pelos corredores das instituições. Concluo com eles que não se vê o pecado objetivado fora de um corpo humano, portanto o que se vê é uma abstração colada em uma pessoa, que serve, antes de tudo, como um sistema classificatório de controle e punição social.

Outro elemento agregado e importante nessa construção é a figura do intermediário-despachante a serviço dessa tecnologia “socio-lógica”. Convido para a separação entre religiosidade e espiritualidade, apoiado na importante contribuição do professor Eymard Mourão Vasconcelos (2011), para discutir a via direta de acesso ao sagrado e a via indireta e mediada construída pelos religiosos ao longo dos séculos. Concluo evidenciando com os alunos que o poder pastoral, não apenas é uma tecnologia de controle, como também se constitui uma forma de assimetria social quando classifica religiosos credenciados com poder de acesso direto e os outros sem poder e sem acesso direto às suas próprias divindades.

Refaço o percurso para discutir na formação dos Estados Nacionais europeus a manutenção da mesma tecnologia de controle, porém com a substituição dos termos, pois se no poder pastoral se tratam de um livro sagrado, nos Estados laicos produzem-se constituições e códigos penais. Assim, da mesma maneira se controla com a abstração, agora chamada crime, e a operação de intermediários-despachantes, advogados formalmente titulados com o reconhecimento do Estado. De maneira muito semelhante, se eu quiser falar com Deus ou com um juiz precisarei de um oficiado intermediando. Na ordem religiosa ou estatal tudo que escapa à definição assistida pelo poder é subversivo, desobediente, anômalo e ameaçador.

Alcanço, então, o campo da saúde e à semelhança dos outros campos peço-lhes que encontrem doenças circulando pelos corredores da instituição ou disponíveis nas bibliotecas para serem emprestadas. Uma vez mais, descolo o rótulo dos corpos para discutir a construção abstrata, essa genial tecnologia social de controle biopolítico, e problematizar o exercício de controle alienado da maior parte dos profissionais de saúde. Na saúde, como nos outros exemplos, se eu quiser conversar

com meu corpo preciso de um intermediário-despachante também formalmente reconhecido pelo Estado.

Um elemento adicional na discussão do campo da saúde é a própria sustentação da sociologia positivista funcionalista, sobretudo com a contribuição de Talcot Parsons (1951, apud Nunes, 1999), que produziu a noção de “*sick role*” ou papel do doente. Essa noção de papel social fixo fez com que o doente devesse antes de tudo manter obediência às prescrições profissionais, como bem analisa Everardo Duarte Nunes em um dos capítulos do seu livro *Sobre a Sociologia da Saúde* (1999). As habilidades do doente são, portanto, reduzidas à necessidade única de localizar e acessar profissionais disponíveis para lhe diagnosticar e prescrever. A ideia de papel do doente e papel do profissional, não apenas deu suporte ao controle anteriormente estabelecido, mas aumentou a assimetria de poder entre o dono do corpo concreto e o especialista na rotulação abstrata do corpo. Mais uma vez, a tecnologia assessória de controle separou o saber incorporado do fazer abstrato, produzindo mais insegurança e violência.

Quase sempre, quando chego a esse clímax da doença como abstração eu sou interrompido com a afirmação de que toda a performance do profissional da saúde está, de fato, orientada para auxiliar as pessoas e não para exercer controle. Então, volto ao início do ciclo de pensar o EU-ESTRANHO, aquele que produz problemas hermenêuticos interessantes e sem sentido, pois a maior parte dos profissionais de saúde está interessada em se tornar especialista e não em pensar sobre como suas ações operam um empreendimento moral.

O projeto científico que transformou a medicina de uma “arte de curar em ciência das doenças” (Luz, 2014) ampliou a noção de mediador com a representação cultural do especialista como aquele que pode responder as necessidades pessoais e subjetivas com linguagem imparcial, confiável, hermeticamente fechada e altamente técnica acessível apenas aos iniciados. Um especialista de episteme científica pensa que um cuidador de qualquer outra matriz epistêmica pode compreender as necessidades de uma pessoa, mas só a ciência sabe como satisfazê-la. Assim, o especialista combina a capacidade pessoal de compreender

o outro com o poder que a instituição científica lhe atribui para sentir-pensar-se: habilitado a abarcar os mundos objetivo e subjetivo; capaz de entender os pensamentos e anseios mais íntimos de outra pessoa; como se sua ação fosse supraindividual; autorizado a excluir de todo o processo de tomada de decisões o Outro; e não se colocar a questão “Quem me dá o direito de falar sobre-pelo outro?”.

Não sei se foi ao percorrer esse trajeto que eu me dei conta das formas de controle sobre mim, ou se primeiro reconheci o controle no meu corpo “socio-lógico” e depois identifiquei a operacionalização nos coletivos. Seja como for, o fato é que identifiquei que a tecnologia abstrata do controle operaram sobre o meu EU-ESTRANHO na forma específica da vergonha. Assim como as noções abstratas de pecado, crime e doença, a vergonha opera como um implante celular ativado em diferentes circunstâncias, com consequências avassaladoras na morfofisiologia biológica, psíquica, sociológica e espiritual.

O controle do meu EU-ESTRANHO pela vergonha me fez permanecer fisicamente próximo e espiritualmente distante...

Sou tomado novamente e tenho que enfrentar a sensação-pensamento de desimportância desse texto... Frente às invasões e destruições que aconteceram no dia 08 de janeiro de 2023, no Congresso Nacional, no Supremo Tribunal Federal e no Palácio do Planalto, no Distrito Federal, é preciso mais que um relato autoetnográfico sobre existir e não pertencer.

Meu texto não põe luz direta sobre a ação criminosa de grupos de civis e militares. Além disso, com muitos dos que me perpetraram microataques, microinsultos e microinvalidações eu me juntaria para uma coalização de resistência e reconstrução do pacto federativo no Brasil. Mais uma vez precisei me convencer de que se eu interromper o fluxo da minha prosa todos nós estaremos mais desprovidos para construir projetos de maior abrangência e mais ampla diversidade de paisagens.

Volto à narrativa...

O controle do EU-ESTRANHO pela vergonha me fez permanecer fisicamente próximo, espiritualmente distante e com círculo íntimo de relações reduzido. Algumas vezes me foi dito que eu deveria confiar mais no grupo, ao mesmo tempo em que minhas ações disparavam comentários no grupo, sobre um EU-ESTRANHO sem “etiqueta acadêmica”, “ressentido” e “descrente”.

Quando eu penso o meu EU-ESTRANHO, a partir da forma como percebo-sinto como me pensam, eu não sinto paz. Mais que isso, eu percebo-sinto que se formam no meu pensamento incongruências múltiplas, entre envolvimento idealista e indiferença cínica, isolamento-participação, lealdade-desconfiança, existência-não pertencimento e outras.

Penso que muitos profissionais de saúde, ao lerem o parágrafo anterior, pela sua formação preemptiva, dirão que eu devo me tratar.

Penso que dirão, mais especificamente, que devo tratar minha saúde mental.

Penso que a falta de experiências concretas do alcance da “socio-lógica” pelos profissionais de saúde tem sido ocupada pelas diferentes matrizes da “psico-lógica”.

Penso que me dei conta da falta da “socio-lógica” no campo da saúde quando conversei longamente, em 2004, com o professor de clínica médica Alvaro Díaz Berenguer sobre seu livro *La Medicina Desalmada – aportes a uma polémica actual*.

Penso que compreender os meus modos de funcionamento “socio-lógico” ajudou a aceitar o convite de Bob Marley:

“Emancipate yourselves from mental slavery

None but ourselves can free our minds”.

Penso que os muitos e muitas que conseguiram dar objetividade e forma para os “corpos psico-lógicos”, invisíveis e operantes, foram geniais.

Penso que a aproximação dos profissionais de saúde com a “psico-lógica” é mais direta, não apenas porque se trata de uma das profissões do campo da saúde, mas, também, porque a dimensão da clínica faz dobras e cria interfaces.

Penso que o conhecimento e compreensão dos modos de funcionamento das tecnologias de controle pela abstração são fundamentais para um percurso emancipador.

Penso que nós, com maior identificação com as Ciências Sociais aplicadas à saúde, temos malogrado na tarefa de tornar projetos singulares terapêuticos em ações “socio-lógicas”.

Penso que faltam Ciências Sociais no campo da saúde!

O implante social da vergonha é mais operante em uns do que em outros. No meu caso atuou com a força de um estigma, que produziu “notas sobre a manipulação da identidade deteriorada”, como me ensinou o sociólogo Erving Goffman (1980). Eu sou apenas um EU-ESTRANHO com um conjunto de práticas culturais diferentes e privilégios da branquitude, de gênero, de classe social, de regionalismo, em um país de racismo estrutural, machismo estrutural, patriarcalismo estrutural, heteronormatividade estrutural, classismo estrutural e outros preconceitos estruturais. Será que devia me calar em respeito aos que têm muito menos privilégios que eu? Será essa pergunta outro ataque da minha sensação-pensamento de desimportância?

Eu penso meu EU-ESTRANHO como importante na estrutura do campo da saúde e pode ser que esse EU-ESTRANHO seja muito menos importante do que eu penso. O fato, para mim, é que foi um caminho longo e tortuoso o da emancipação da dominação pela vergonha-estigma. Em outras palavras, foi difícil o giro “socio-lógico” para tornar uma diferença sem conserto e que justifica uma permanente exclusão, em riqueza do estoque de experiências sociais do paradigma da abundância. De outra maneira, foi um passo a passo incerto até eu compreender que também “desperdiçava experiências humanas” enquanto fixava apenas a identificação com o EU-ESTRANHO como excluído.

Eu não removi as características que viabilizaram a ação da tecnologia de controle pela vergonha no meu EU-ESTRANHO, uma vez que elas são constitutivas da minha biografia, embora não me definam. Fiz uma identificação com outros sentidos e realizei o giro dos meus corpos biológico-psíquico-sociológico-espiritual para a ressignificação e práticas significativas de outras culturas. Não creio que esse processo seja suficiente para deixar de pensar o EU-ESTRANHO e relaxar sem vigilância, no entanto tornou possível manejar minhas características inflamantes e pensar meu EU-ESTRANHO cultural com outros EU-ESTRANHO de gênero, etnicidade, classe social, regionalidade e mais, no campo da saúde.

A vergonha ainda fere e produz lembrança dolorosa e culpa, todavia os novos sentidos e o giro ajudam a remover camadas de eventos passados para PENSAR-FAZER o EU-ESTRANHO presente com uma memória menos abafada.

FAZER EU-ESTRANHO

Eu não fundo o fazer do EU-ESTRANHO sociológico no campo da saúde e tampouco sou o primeiro a lidar com problemas hermenêuticos e outras dificuldades estruturais. No livro *As Ciências Sociais na Educação Médica*, de 2016, discuti alguns óbices mais regulares e persistentes desse fazer e nessa prosa destaco que *“tenho que empregar a mais ardente persuasão, o esforço mais extremo ali onde outros precisam apenas fazer um gesto”*.

Preciso estar radicalmente vigilante sobre a presunção de igualdade com outros docentes para não secundarizar eventos que tornam o meu EU-ESTRANHO negado, opaco, deslegitimado, vergonhoso, socialmente humilhado e publicamente invisível. Além disso, necessito estar vigilante para a psicodinâmica do trabalho que impõe ao meu EU-ESTRANHO reinventar-se todo o tempo, pois não me serve o conhecimento que serve ao coletivo dos adaptados.

Manter-me alerta, de forma voluntária ou forçosa, é precisamente o que EU-ESTRANHO sou forçado a fazer em todas as situações, pois a

“naturalidade” existe para mim apenas como uma invenção. Nessa medida, o fazer do meu EU-ESTRANHO não se sustenta na espontaneidade, uma vez que uma ação espontânea é, quase sempre, e tão somente uma reprodução alienada de prática cultural “in-corporada”. Em outras palavras, o espontâneo é a construção social do passado naturalizada no presente. É, assim, a manutenção das estruturas fixadas artificialmente e reproduzidas coletivamente por grupos de poder. Portanto, o fazer do meu EU-ESTRANHO é cultivado e não espontâneo. A performatividade que ele empreende é da tentativa consciente de reinventar tradições em cada presente. É a atenção permanente, que sobrecarrega, cansa e desgasta, para responder as perguntas que Tom Zé segue me fazendo:

Atrocaducapacaustiduplielastifeliferofugahistoriloqualubri
 mendimultipliorganiperiodiplastipubli raparecipro
 Rustisagasimplitenaveloveravivaunivora
 Cidade

Senhor cidadão
 Senhor cidadão
 Me diga por quê
 Me diga por quê
 Você anda tão triste?
 Tão triste
 Não pode ter nenhum amigo
 Senhor cidadão
 Na briga eterna do teu mundo
 Senhor cidadão
 Tem que ferir ou ser ferido
 Senhor cidadão
 O cidadão, que vida amarga
 Que vida amarga
 Oh, senhor cidadão
 Eu quero saber, eu quero saber
 Com quantos quilos de medo

Com quantos quilos de medo
Se faz uma tradição?

Oh, senhor cidadão
Eu quero saber, eu quero saber
Com quantas mortes no peito
Com quantas mortes no peito
Se faz a seriedade?

Senhor cidadão
Senhor cidadão
Eu e você
Eu e você
Temos coisas até parecidas
Parecidas
Por exemplo, nossos dentes
Senhor cidadão
Da mesma cor, do mesmo barro
Senhor cidadão
Enquanto os meus guardam sorrisos
Senhor cidadão
Os teus não sabem senão morder
Que vida amarga

Oh, senhor cidadão
Eu quero saber, eu quero saber
Com quantos quilos de medo
Com quantos quilos de medo
Se faz uma tradição?

Oh, senhor cidadão
Eu quero saber, eu quero saber
Se a tesoura do cabelo
Se a tesoura do cabelo
Também corta a crueldade

Senhor cidadão
Senhor cidadão

Me diga por quê
Me diga por quê
Me diga por quê
Me diga por quê

(Senhor Cidadão, 1972).

O óbvio para os adaptados não o é para o EU-ESTRANHO, o que eles nem sequer pensam é experiência de intensa reflexão para meu EU-ESTRANHO, o direito natural de participar deles é uma construção institucional do meu EU-ESTRANHO.

O desejo do EU-ESTRANHO para tomar parte na seleção de médicos residentes da Faculdade de Ciências Médicas, que naturalmente eram realizadas por médicos, foi um evento surpreendente na instituição. Depois de idas e vindas me chegou o microinsulto de que esse EU-ESTRANHO parece ter: “*Vontade de participar apenas por causa do valor pago e nada mais*”. Os adaptados simplesmente participam e naturalmente devem ser remunerados por isso, devido à sua segurança, confiança, coerência, clareza e consistência para compreender e serem compreendidos. O EU-ESTRANHO...

EXISTIR FOI PRECISO,

NÃO PERTENCER FOI UMA CONSTATAÇÃO!

EU-ESTRANHO movo-me entre perceber-sentir-pensar-fazer. À medida que o sequestro da minha alegria adquiriu aterradora regularidade, EU-ESTRANHO me protegi na minha liberdade-solidão. Preferi não aderir ao que me “indiferencia” e anula, não me tornei um EU-ESTRANHO adesista. Desenvolvi reatividade protetiva, me tornei um EU-ESTRANHO produtivo. Existi EU-ESTRANHO, me tornei professor titular, mas não passei a pertencer. EU-ESTRANHO não sou independente, apenas adotei certo regime de isolamento como proteção. Certo dia alguém me disse:

“— Você que é muito reservado...”

Nesse dia EU-ESTRANHO me estranhei a mim mesmo! Estranhei essa performatividade. Eu não me reconheço reservado.

Despertei instantes antes de aceitar a proposta sedutora de agir como camaleão. Sigo EU-ESTRANHO tateante, mas já não me percebo-sinto-penso “*homeless*”, tampouco espero convencer alguém de que deixei de ser adaptável e me tornei adaptado. EU-ESTRANHO e minha prosa parecemos excessivos, de mau gosto, dúbios e reprováveis. Está mais evidente que meu EU-ESTRANHO não carece mais de civilidade, polimento cultural, etiqueta acadêmica, agora que aceitei para mim mesmo a tácita possibilidade de existir cientista social no campo da saúde e não pertencer a ele.

Meu EU-ESTRANHO não existia. Foi construído com a objetivação da minha subjetividade e subjetivação da minha objetividade. Também, construí-fui construído EU-ESTRANHO quando me submeti-fui submetido às pressões e promessas assimilatórias, que condicionaram todo o meu complexo perceber-sentir-pensar-agir. Agora eu sou um EU-ESTRANHO cultural, que forjou a sua sobrevivência no espaço de diáspora da saúde da universidade e coloca a sua consciência-força a serviço da emancipação dos outros diaspóricos que já estão e que vão chegar à universidade. Agora eu sou um EU-ESTRANHO e ouço e canto um *Bom conselho* com Chico Buarque:

*Ouça um bom conselho
Que eu lhe dou de graça
Inútil dormir que a dor não passa
Espere sentado
Ou você se cansa
Está provado, quem espera nunca alcança
Venha, meu amigo
Deixe esse regaço
Brinque com meu fogo
Venha se queimar
Faça como eu digo*

*Faça como eu faço
Aja duas vezes antes de pensar
Corro atrás do tempo
Vim de não sei onde
Devagar é que não se vai longe
Eu semeio o vento
Na minha cidade
Vou pra rua e bebo a tempestade*
(Bom Conselho, 1972).

Referências Bibliográficas

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands: the new mestiza = La frontera*. San Francisco: Aunt. Lute Books, 1987.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista de Estudos Feministas*, v. 8 n. 1, 2000.

BARROS, Nelson Filice. O Rearranjo das Redes Sociais de Parentesco dos Portadores do HIV. *Semina: Cio Biol./Saúde*, v. 16, n. 2, p. 283-291, jun. 1995. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/seminabio/article/view/7047/6247> Acesso em:

BARROS, Nelson Filice. *As Ciências Sociais na Educação Médica*. São Paulo: Hucitec, 2016.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1996.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BERENGUER, Alvaro Díaz. *La medicina desalmada: aportes a una polémica actual*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2004.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

BLOOM, HAROLD. Os estratagemas dos ressentidos. Caderno +Mais, Jornal Folha de São Paulo. São Paulo, 29 de novembro de 1998.

BOM conselho. Intérprete: Chico Buarque, Compositor: Chico Buarque. In: *Caetano e Chico – juntos e ao vivo*. Philips Brasil. 1972. Faixa 1.

COSTA, Fernando Braga. *Homens invisíveis: Relatos de uma humilhação social*. São Paulo: Globo, 2004.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. 1. ed. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: Freud, Sigmund. *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud (vol. 21)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GAMA, Fabiene; RAIMONDI, Gustavo Antônio; BARROS, Nelson Filice. Apresentação do Dossiê–Autoetnografias, escritas de si e produções de conhecimentos corporificadas. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, v. 1, p. 1-6, 2021.

GOFFMAN, Erving. *Estigma–Notas sobre a Manipulação da Identidade deteriorada*. Zahar Editores, 1980.

HALL, Stuart. Cultural identity and diaspora. In: WOODWARD, K. *Identity and difference*. Open University, 1997.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica – O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.

KAUATI, Adriana. Síndrome do impostor e a vida acadêmica. *Interparadigmas*, Ano 1, N. 1, 2013. Disponível em: <https://www.interparadigmas.org.br/wp-content/uploads/2014/05/Interparadigmas-Ano-01-N-01-Kauati.pdf> Acesso em:

LUZ, Madel T. A Arte de Curar versus a Ciência das Doenças: História Social da Homeopatia no Brasil. 2. ed. Porto Alegre: Editora Rede UNIDA, 2014.

ME deixa. Intérprete: O Rappa. Compositores: O Rappa. In: *Lado B Lado A*. Warner Music Brasil. 1999. 1 CD, faixa 1.

MOTTA, Pedro Mourão Roxo; BARROS, Nelson Filice. Resenha Handbook of Autoethnography. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 31, n. 6, 2015.

NUNES, Everardo Duarte. *Sobre a Sociologia da Saúde*. São Paulo: Editora Hucitec, 1999.

NUNES, Everardo Duarte. Straus: as duas sociologias médicas. *Revista de Saúde Pública* [online]. v. 41, n. 3], p. 467-471, 2007. Disponível em: Acesso em: 4 jan. 2023.

NUNES, Everardo Duarte; BARROS, Nelson Filice. Boys in white: a classic of qualitative research turns 50. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.21, n.4, out.-dez, 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/hcsm>. Acesso em:

OLIVEIRA, Márcia Cristina Soares. As (In)Visibilidades Do Lian Gong Na Atenção Primária Em Saúde. Dissertação (Mestrado em) – Faculdade de, Universidade, Campinas, 2018.

PEREIRA, Flávia Liparini; BARROS, Nelson Filice. Escrita autoetnográfica e performática do silenciamento, embaçamento e colonização dos nossos corpos. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, v. 1, p. 1-6, 2021.

RAIMONDI, Gustavo Antônio; MOREIRA, Cláudio; BARROS, Nelson Filice. *Corpos Que (Não) Importam Na Prática Médica: Uma Autoetnografia Performática Sobre O Corpo Gay Na Escola Médica*. 1. ed. v. 1. Campinas: Pontes, 2022. p. 266.

RAIMONDI, Gustavo Antônio; MOREIRA, Cláudio; BRILHANTE, Aline Veras Moraes; BARROS, Nelson Filice. A autoetnografia performática e a pesquisa qualitativa na Saúde Coletiva: (des)encontros método+lógicos. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 36, p. 1-13, 2021.

RUSSO, Jane Araújo; CARRARA, Sérgio Luis. Sobre as ciências sociais na Saúde Coletiva—com especial referência à Antropologia. *Physis*; 25(2),p. 467–84, 2015.

SUEÑO con serpientes. Intérprete: Silvio Rodriguez. Compositor: Silvio Rodriguez. In: Días y Flores. Intérprete: Silvio Rodriguez. Studio Album. Cuba, 1975. Disco, faixa 5.

SCHULTZ, Alfred. The Stranger: An Essay in Social Psychology. *American Journal of Sociology*, May, 1944, Vol. 49, No. 6, p. 499- 507.

SENHOR Cidadão. Intérprete: Tom Zé. Compositor: Tom Zé. In: *Se o Caso É Chorar*. Continental. 1972. 1 Disco, Faixa 6

SILVA, Magali Milene. Freud e a atualidade de O mal-estar na cultura. *Analytica*, vol.1, n.1, 2012.

STRAUSS, Robert. The Nature and Status of Medical Sociology. *American Sociological Review*, Vol. 22, No. 2 (Apr., 1957), p. 200-204.

VASCONCELOS, Eymard Mourão. *Espiritualidade no trabalho em saúde*. 2. ed. São Paulo: Editora Hucitec, 2011.

EU-AMBIVALENTE

Notas Sobre Existir Entre Dualidades

Muitas das discussões desse capítulo também são ideias e palavras “in-corporadas-em-mim” do livro *Modernidade e Ambivalência* (1999), escrito por Zygmunt Bauman. Misturados como estamos não vou tentar distinguir palavras dele das minhas e vou compor-nos. O meu texto, todavia, é uma escrita explícita da fronteira, ao passo que o de Bauman foi um texto sobre as fronteiras, que ele, certamente, assim como eu, experimentou.

Eu escrevo abraçado à ambivalência, uma vez que fiz da contradição de existir e não pertencer a minha casa-lar no espaço de diáspora da universidade. De outra maneira, posso dizer que meu EU-ESTRANHO “in-corporou” a posição de ambivalência e produziu a identificação de um EU-AMBIVALENTE. Dar um formato a esse EU-AMBIVALENTE é um desafio e essa narrativa é uma aventura por trilhas e relações pouco conhecidas e não mapeadas. Um trabalho transformador e que pede paciência.

Nessa escrita de fronteira existe a objetivação de um EU-AMBIVALENTE e um indício de realização do passado no presente. Esse texto é a materialidade do que “foi um sonho na cabeça de alguém”. Eu fui sonhado, essa prosa foi sonhada. Eu escrevo e ecoo ancestralidade. Além disso, cumpro nessa escrita ciclos tautológicos em que a ambivalência cria fronteiras, que cria ambivalências. Todavia, embora o percurso seja cíclico esse truísmo é contingente e produtor de diferenças, mais que de igualdades. Essencialismo e contingência são forças

que se opõem nas ações regulares da construção e manutenção da estrutura e cultura de fronteiras. O conjunto das práticas que dá permanência às fronteiras é, principalmente, relacionado ao exercício artificial de classificação e suas derivações, como: classificação-ordenação, classificação-universalização e classificação-intolerância.

EU-AMBIVALENTE sou, portanto, uma posicionalidade de muitas fronteiras e conheço algumas causas e processos de como cheguei aqui. Minha prosa é um trabalho em progresso que dá seguimento à linhagem dos que existiram e não pertenceram antes de mim e é também a esperança de que outros não emudeçam, ou se emudecerem, que seja apenas durante o tempo necessário para compreender e seguir adiante.

A ambivalência é uma dualidade socialmente construída e merece ser analisada. A noção de dualidade é tão “in-corporada-em-mim” que tenho muita dificuldade de conceber a existência na totalidade. De outra maneira, tenho dificuldade de perceber-sentir-pensar-fazer experiências sem pares de opostos.

Conheço diferentes epistemes, que são formas de organização de saberes, que operam como modos de “ordenação” do mundo e de produção de saberes, como me ensinou Madel Luz (2019), no seu livro *Natural, Racional, Social: razão médica e racionalidade moderna*, publicado em 1988 e posteriormente transformado em versão eletrônica pela Editora da Fiocruz, em 2019. Compreendo a episteme científica, a episteme holística, a episteme dos quatro humores, a episteme do Tao, a episteme dos *doshas*, a episteme do yoga e o conjunto de suas práticas. Não conheço, no entanto, nenhuma epistemologia que não me povie de dualidades e, por isso, no lugar de tentar desconstruí-las eu me disponho a identificar as “socio-lógicas” que lhe dão existência, para, quem sabe, avançar nas condições de sua formação e mobilização coletiva. Pode ser que quanto mais eu compreenda as causas e processos das dualidades, tanto mais eu consiga não reproduzi-las como formas de hierarquização social.

Madel Luz (2019), Zygmunt Bauman (1999), Stuart Hall (1996), Boaventura de Sousa Santos (2009) e outros discutiram o pensamen-

to científico da Modernidade como um evento que produziu importantes dualidades. Todavia, é importante não esquecer a anterioridade da produção do conhecimento com pares de oposições nas diferentes Antiguidades na China, na Índia e outras sociedades antigas. Consta que a primeira classificação dualista dos seres da natureza foi realizada por Aristóteles, que separou plantas de animais, e estes em terrestres, aquáticos e aéreos. Assim, a prática da classificação da natureza é bastante antiga e não foi criada na Modernidade iniciada no século XVI. Porém, a classificação científica ou taxonomia que nos orienta contemporaneamente, centrada no pensamento e na prática da classificação baseada na dicotomia científica, é do período Moderno e tem suas raízes na obra *Systema naturae*, escrita pelo médico, botânico e zoólogo sueco Karl Von Linnée (1707-1778), conhecido entre nós como Lineu. A primeira edição da classificação de Lineu data de 1735 e nela a natureza é dividida em três reinos: mineral, vegetal e animal, que são, cada um deles, subdivididos em outras categorias, como: filo, classe, ordem, família, gênero e espécie.

A influência de Lineu estende-se sobre as Ciências Sociais de maneira particular, principalmente, porque na sua classificação não reconheceu e não nomeou o reino social. O exercício de olhar para fora de si, sem incluir-se na natureza, sem reconhecer que o seu próprio conjunto de práticas é cultura e sem identificar diferenças nos eventos sociais em relação aos outros reinos, fez com que tivéssemos os sistemas classificatórios do positivismo e do funcionalismo na pesquisa social. A pesquisa sobre a cultura dos outros, aqueles distantes, informou classificações dos povos em “civilizados, bárbaros e selvagens”. Aqueles que operam essa ordem e suas derivações contemporâneas seguem colocando-se como os “autorizados a falar pelos outros”. Por um lado, naturalizam o que não é natural, por outro lado, não se reconhecem constituídos por natureza-cultura, em um corpo indissociável formado pelos corpos biológico-psíquico-social-espiritual. Por outro lado, ainda, utilizam as classificações, de maneira consciente ou não, como exercício de poder.

Classificar significa segregar.

Classificar identifica ordinários e extraordinários.

Classificar separa similares e opostos.

Classificar cria padrões.

Classificar estrutura presenças e ausências.

Classificar produz inclusão e exclusão.

Classificar é uma tecnologia social
ancestral.

Classificar valora positivamente
e negativamente.

Classificar qualifica
e desqualifica.

Classificar é a falsa
neutralidade.

Classificar
dissimula
o poder de quem
classifica.

Classificar
invisibiliza
grupos
de interesse.

C
l
a
s
s
i
f
i
c
a
r

f
a
z

e
x
i
s
t
i
r

e

f
a
z

n
ã
o

e
x
i
s
t
i
r
.

5

5 **Classificar deixa fora das margens...**

Classificar
deixa de fora
e deixa
de dentro.

Classificar produz
violência.

Classificar requer
coerção.

Classificar cria e fixa
sentidos.

Classificar estrutura.

Classificar dura e não é perene.

Classificar exercita performatividade.

Classificar cria hiperssuficientes
e hipossuficientes.

Classificar executa e dissimula o poder.

Classificar é prática cultural.

Classificar artificializa.

Classificar comunica.

Classificar manipula probabilidades.

Classificar incapacita olhar ampliado.

Classificar inabilita “com-viver”.

Classificar artificializa diferenças.

Classificar assimetriza.

Classificar formata.

Classificar viabiliza opressão
do opressor.

Classificar viabiliza
opressão do oprimido.

Classificar cria
EU-AMBIVALENTE.

O meu EU-AMBIVALENTE é um subproduto do trabalho de classificação e de localização. Uma expressão da indeterminação na prática do pensamento e no pensamento da prática. Zigmunt Bauman (1999), de maneira fundamental, construiu a passagem do sentido de dualidade, como par de opostos, para o sentido de ambiguidade. O autor viu o mundo Moderno como um mundo de conflito, que foi interiorizado e criou mundos pessoais em conflito interior, instalando em toda a gente os sentidos e as práticas da ambivalência. Não importa se estabelecidos ou não, todos passamos a viver uma vida em conflito no espaço e em todos os momentos. Além disso, uns, sem muita força para suportar os conflitos e contradições, buscaram abrigo nos essencialismos, outros, assim como eu, por opção ou constrangimento, assumiram, abraçados às suas ambivalências, as autoconstruções antiessencialistas.

No universo polarizado dos protocolos do campo da saúde, onde eu existo e não pertenço, o meu EU-AMBIVALENTE é uma imprecisão na prática cognitiva do pensamento classificatório e sou, também, uma falta comportamental no pensamento sobre as minhas práticas. Meu EU-AMBIVALENTE é uma sobra desnecessária das Ciências Sociais no campo da saúde. Um excesso! Um refugio que pode existir dentro da estrutura e cultura da fronteira, onde a obsessão de dividir e separar não alcança seu melhor padrão e recomenda o isolamento.

O meu EU-AMBIVALENTE explicita a assimetria, para quem gostaria de construir experiências simétricas, e a indiferença, para quem atua com o sistema funcionalista formado pelo papel do doente e papel do médico. Um traço comum entre os dois grupos, no entanto, é a nomeação do meu EU-AMBIVALENTE com o rótulo de leigo, já que não me cabe entre os “não médicos”. Esses que são os outros profissionais de saúde referidos na binaridade médicos e não médicos, são os segundos membros que não passam do outro do primeiro; são o degradado, suprimido, exilado do primeiro; são criados a partir do primeiro. Esses que são a reprodução da secundarização, da mesma ordem da “criação da mulher depois da criação do homem” no cristianismo. Esses segundos que servem aos primeiros para sua autoafirmação.

Quando me rotulam leigo não têm consciência, ou têm... da reprodução da tecnologia do poder pastoral, onde “juntar lé com cré” é a expressão discriminatória de classificar leigos com leigos e clérigos-crentes com clérigos-crentes. O meu EU-AMBIVALENTE é leigo e não pertence à paróquia! Existir e não pertencer à paróquia, de outra maneira, é, também, estar exposto às retóricas de simetria seguidas de práticas de assimetria; exposto a falsas simetrias que encobrem assimetrias.

Ser classificado como leigo ou não médico é o exercício de reproduzir a ordem estabelecida na estrutura e cultura das fronteiras do campo da saúde. A classificação cria a ordem como tarefa e esta, tautologicamente, cria a classificação. Amor à disciplina classificatória, ordem como tarefa fundamental e progresso como fim, são a recuperação de tecnologias de organização e controle da vida coletiva no nosso estoque de conhecimento ancestral, que foram atualizadas na Modernidade e têm sido mantidas na contemporaneidade com algumas especificidades (Han, 2015, 2021).

Essas tecnologias de organização e controle da vida coletiva alimentaram uma filosofia positivista, em oposição a uma “dita” experiência negativista pós Revolução Francesa. Deram suporte a uma sociologia funcionalista a serviço do Estado capitalista, que beneficia certas classes sociais em detrimento de outras, premia a meritocracia falseando todas as desigualdades e impõe o medo com o fundamento de “mandar quem pode e obedecer quem tem juízo”. Agora, associados às dinâmicas comunicacionais das redes sociais, essas tecnologias produzem a recriação dos eventos nazifacistas na contemporaneidade em diferentes países e continentes (Han, 2022).

Os terrores produzidos na contemporaneidade fazem as experiências dessa minha prosa parecerem banais, mas, com certeza, o que mantém presente a possibilidade das violências deles são, também, as microviolências no meu cotidiano. Trata-se apenas de escala de grandeza, portanto, quantidade e grau. Seguimos desafiados a romper os sentidos da dicotomia entre medo ou solidariedade, que se traduz na prática de mais muralhas ou mais pontes.

De maneira semelhante, mas em outros termos, seguimos sob o domínio da “Pureza e do Perigo”, que foi detidamente explorado pela antropóloga britânica Mary Douglas, nos anos de 1960. A pureza é uma representação cultural da ordem e a impureza é

a desordem [que] destrói o arranjo dos elementos. Quem diz ordem diz restrição, seleção dos materiais disponíveis, utilização de um conjunto limitado de todas as relações possíveis. Ao invés, a desordem é, por implicação, ilimitada; não exprime nenhum arranjo, mas é capaz de gerá-lo indefinidamente. É por isto que aspirando à criação de ordem, não condenamos pura e simplesmente a desordem. Admitimos que esta destrói os arranjos existentes; mas também que tem potencialidades. A desordem é pois, ao mesmo tempo, símbolo de perigo e de poder (Douglas, 1976, p. 72).

A tarefa de ordenar com os princípios classificatórios não é uma alternativa substitutiva a outra forma de ordenar, mas é a marca de um tempo-espaço em que as diferenças devem ser precisamente controladas para não deixar lugar à dúvida. A ordenação evita o caos, “o outro da ordem” que é representado como desordem, mas também, como: negatividade, indefinibilidade, incoerência, incongruência, incompatibilidade, ilogicidade, irracionalidade e mais.

A ambição de ordenar é dupla, por um lado, é a ação de criar artificialmente e diferente da natureza, por outro, é a obra de naturalizar e universalizar a intervenção classificatória artificial. De outra maneira, a ambição é criar uma ordem que pareça ação universal da natureza e que não explicita os interesses de um grupo específico. Difundir um padrão e eliminar outros, promovendo uma lei uniforme para todos os cidadãos, em que a similaridade é mais importante que as diferenças. A ordem é traçar linhas divisórias e dominar, primeiro, com as tecnologias abstratas de controle e, segundo, com as forças institucionalizadas nos campos da segurança pública, da saúde, da educação, do “mercado” e outras. Tudo e todos devem caber no império da classificação e da ordem e o que não

cabe no seu braço assimilatório é intolerável, sendo a intolerância apenas o contrário negativo da ordem das coisas toleráveis.

Acontece que, já sabemos, as diferentes formas de perceber-sentir-pensar-fazer são inextinguíveis e, portanto, EU-AMBIVALENTE sou apenas uma constatação. Sou apenas aquele que desvia ou desencaixa da ordem e precisa ser “afastado” ou “ajudado”. Muitos que existem e pertencem ao campo da saúde querem me ajudar, mas não me perguntam se eu quero ser ajudado, como eu gostaria de ser ajudado e se mais me ajudariam fazendo ou deixando de fazer por mim. Nessa medida a boa intenção deles em me ajudar é para o EU-AMBIVALENTE, muitas vezes, mais uma microinvalidação das minhas necessidades. Nada muito novo, apenas mais uma forma, quero crer inconsciente e alimentada pelas tradições do cristianismo, de tornar meu EU-AMBIVALENTE em segundo, que não passa do outro do primeiro e que serve à autoafirmação deles.

Em geral, EU-AMBIVALENTE não sou colocado entre os inimigos, pois sou apenas a expressão do EU-ESTRANHO que precisa “plano terapêutico singular”. Eles que querem me ajudar, por sua vez, de maneira benevolente professam *Mateus 7:12* (“Assim, em tudo, façam aos outros o que vocês querem que eles façam a vocês; pois esta é a Lei e os Profetas”) e fazem ao meu EU-AMBIVALENTE o que gostariam que fosse feito para eles, assim ajudam como gostariam de ser ajudados e não como EU-AMBIVALENTE gostaria de receber ajuda. Nada de novo no domínio das prescrições. Para Sandra Caponi, filósofa dedicada às análises da saúde e da medicina,

As perguntas que Nietzsche faz a respeito da caridade e da compaixão podem ser resumidas em duas: “É conveniente ser, antes de mais nada, homens compassivos?” e “É conveniente para os que padecem que deles vos compadeçais?” A resposta a esta questão será clara: “Nossos benfeitores diminuam nosso valor e nossa vontade, ainda mais que nossos próprios inimigos”. [...] O que acontece é que esses benfeitores estão impossibilitados de interpretar corretamente, em toda a complexidade, a dor de quem padece – uma característica que define o compassivo: “pois o próprio do sentimento de compaixão é despojar a dor

alheia do que ela tem de pessoal”, de individual, de único e irredutível (Caponi, 2000, p. 16).

A ajuda autocentrada é, também, uma estratégia do multiculturalismo, que coloca junto e cria guetos controlados, que enfatiza objetivos pragmáticos e não sintoniza modos de reconhecimento de culturas minoritárias ou marginalizadas. Para pensar esse tipo de ação tenho dialogado com Homi Bhabha, que é um filósofo indiano e Professor de Humanidades em Harvard, com o qual muito aprendo sobre as maneiras pelas quais os colonizados resistiram ao poder dos colonizadores. A partir de suas reflexões em *Culture's In-Between* (1996), compreendo que a ajuda autocentrada é uma intervenção do muito visível, que presume uma hipersuficiência e poder para ajudar, sobre o não suficientemente visível, presumido hipossuficiente, que lhe parece necessitar de intervenção.

Essa forma de ajuda é mais explicitamente uma intervenção quando meu EU-AMBIVALENTE deseja interculturalidade, com espaço de aprendizagem mútua. Em outros termos, quando meu EU-AMBIVALENTE deseja que seu processo disjuntivo e ambivalente de constituição seja aprendido por quem deseja ajudá-lo. Ou ainda, que seja exercitado o diferencial de tempo cultural, com o qual sejam genuinamente percebidas-sentidas-pensadas as diferenças e as genealogias históricas da minoria dos cientistas sociais no campo da saúde a que pertença. Carlos Drummond de Andrade (1992), em sua “Divagação sobre as Ilhas”, alertou-nos que:

Chega-se a um ponto em que convém fugir menos da malignidade dos homens do que da sua bondade incandescente. Por bondade abstrata nos tornamos atozes. E o pensamento de salvar o mundo é dos que acarretam as mais copiosas – e inúteis – carnificinas.

Meu EU-AMBIVALENTE interroga a ajuda autocentrada, também, na sua estratégia de posicionamento entre os polos das dualidades de hiper-hipossuficiência, pois operar com as dualidades saltando de um polo a outro, ou seja, passando de um absoluto ao outro absoluto, apenas oculta a visão sobre onde se cria e cresce a ambiguidade e a ambivalência.

Assim, construir a identificação do meu EU-AMBIVALENTE não exigiu apenas compreender o EU-ESTRANHO nas minhas relações profissionais no campo da saúde, exigiu também escavar na “socio-lógica” dos eventos contemporâneos os *modus operandi* estruturais das dualidades.

O espaço entre os polos apresenta a contingência de conferir sentidos intermediários aos artefatos e eventos. Não me perceber-sentir-pensar integralmente, nem no campo das Ciências Sociais e nem no campo da saúde exigiu que o meu EU-AMBIVALENTE compreendesse a necessidade de criar linguagem para nomear as minhas experiências entre os polos das dualidades. Tive que me deter, aprender o cálculo dos eventos e os padrões de relevância. Ao caminhar por estas trilhas não sinalizadas o EU-AMBIVALENTE ampliei meus graus de ansiedade, sensação de indecisão e esforços “des-classificatórios”. Resultaram, principalmente, irresoluções que tornaram maiores a minha capacidade de lidar com a frustração. Tem sido como forjar uma competência de Sísifo para lidar com o eterno começo da pilha de pedras que desmorona na colocação do último seixo.

Essa competência é diferente das mais comuns na saúde e nas Ciências Sociais, relacionadas, no primeiro campo, à: escuta breve e seletiva, rápida formulação de hipótese e imediata intervenção, seguida de prescrição; e, no campo das Ciências Sociais, relacionadas à: identificação dos eventos, caracterização dos participantes e desagregação dos interesses constitutivos, sem proceder à receita específica. As funções nomeadoras em um e outro campo exigem linguagens diferentes, pois o mais comum no campo da saúde é a unidirecionalidade de um polo a outro, com maior ambição essencialista, ao passo que no campo das Ciências Sociais são mais comuns padrões multidirecionais, com maior abertura à contingência. Obviamente, existem sujeitos específicos que operam na saúde com as práticas das Ciências Sociais e vice-versa.

O meu EU-AMBIVALENTE colocado entre os modos de funcionamento dos dois campos não tem o impulso de combater a ambiguidade e tem tentado criar uma sociologia para ampliar a compreensão de existir entre os polos e não pertencer a uma ou outra dimensão do par de opostos. EU-AMBIVALENTE colapso as classificações e tento dar lugar à polissemia, à polivalência, à contingência e à falta de garantias. Talvez, seja

apenas a “in-corporação” do caminho do meio das práticas budistas ou os exercícios de concentração-consciência meditativa do yoga, centrais na linha de pesquisa com Práticas Integrativas e Complementares. Não sei traçar essa genealogia em mim, mas consigo identificar o EU-AMBIVALENTE como a minha experiência contemporânea de ressignificação na estrutura e cultura das fronteiras, que nesse “museu de grandes novidades” hora avança, hora retrocede, com o que me constitui e não me define.

Eu não ignoro que meu EU-AMBIVALENTE é habitado por anormalias e normoses. Não sou o habitante de outro mundo, sou apenas o Outro do nosso próprio mundo. Na estrutura do campo da saúde o meu EU-AMBIVALENTE não é semelhante e tem poucas práticas intercambiáveis com os demais. Essa diferenciação assistida pela assimetria de poder faz mais explícita certa intolerância ao EU-AMBIVALENTE, pois sou uma posicionalidade de fronteira desafiadora, devido à representação cultural da ambivalência como desordem.

Perceber-sentir a desordem nos meus corpos nunca foi confortável, no entanto, na perspectiva da dialética e do sistema filosófico do yoga, desde o começo compreendi que se tratavam das minhas aprendizagens existenciais. Não sei amar o que percebo-sinto com as microagressões, microataques e microinvalidações, mas consigo fazer giros, aprender com elas.

No percurso dos anos amadureci, também, a compreensão de que além de mim os outros devem fazer o giro-para-aprender, como estratégia convivencial de não violência. Algumas pessoas dispõem-se às exigências desse processo e com essas tenho conseguido manter franco diálogo e “papo reto”. Desde as primeiras leituras sociológicas observei que a revolução desarmada de transformação interna apenas reproduz a dinâmica de nós contra eles. Tomei a pergunta clássica de reformistas sociais – *para mudar a sociedade é preciso transformar as estruturas ou as subjetividades?* – e tenho investido nas minhas demoradas e dificultosas transformações pessoais. À medida que giro sentidos no meu EU-AMBIVALENTE, também giram os sentidos nas minhas interações sociais. Se eu mudo, também mudam ao meu redor. Parece um chavão da Nova Era, mas é, também, um clássico exercício de produção de conhecimento.

Apesar de todo esse movimento, o meu EU-AMBIVALENTE, nas minhas interações no campo da saúde, continua com pouco ou dificultado diálogo. O EU-AMBIVALENTE me percebo-sinto:

Encolhido na segurança de um pseudo quimono de seda
usando braceletes de fumaça, despido de entendimento...

Manchas de nicotina, longas, longas lágrimas secas, lágrimas invisíveis.

Seguro em minhas próprias palavras, aprendendo com minhas próprias palavras,
brincadeira cruel, brincadeira cruel.

Encolhido na segurança de um pseudo quimono de seda
uma égua matinal cavalga nas persianas sem estrelas dos meus olhos.

O espírito de uma infância perdida está emergindo para falar o que
está na sua mente.

Para este órfão de coração partido, desiludido e com cicatrizes.
Um refugiado, refugiado.

Seguro no santuário,

Seguro.

(Pseudo Silk Kimono, 1985)

O EU-AMBIVALENTE é participante de uma “economia das trocas linguísticas” (Bourdieu, 1996) e o pouco ou dificultado diálogo é a posicionalidade segura de quem existe e não pertence, de quem participa da “brincadeira cruel de aprender com as próprias palavras”. Nas trocas, pude perceber a minha experiência ambígua perdurar, mesmo submetida ao processo assimilatório, e na medida em que as diferenças não foram extintas a ambiguidade cresceu. Essa prosa do EU-AMBIVALENTE foi o meu encargo de explorar a experiência de existir e não pertencer e a escolha possível era fazer ou não a narrativa. Mesmo que o EU-AMBIVALENTE seja socialmente estruturado, coube eu assumir individualmente essa autoconstituição para sustentar a minha identificação e posicionalidade de fronteira.

A existência sem pertencimento, portanto a localização social parcial, condicionou a comunicação da minha posicionalidade no campo da saúde. O EU-AMBIVALENTE precisou identificar as estratégias linguísticas e simbólicas para seguir existindo com a consciência de não pertencer. No caso das Ciências Sociais no campo da saúde é possível existir sem pertencer, mas parece não ser possível não pertencer sem existir. A promessa assimilatória é de tornar todos integrados no campo da saúde, no entanto, parece ser possível para um cientista social, no máximo, existir emancipado ou tutelado sem pertencer. A falsa possibilidade de inseparabilidade e indivisibilidade condicionou a minha identificação de EU-AMBIVALENTE e mais do que reunir e agregar possibilitou fazer giros ontológicos, que criaram capacidade de ressignificar positivamente o EU-ESTRANHO e criar uma vida com a experiência da ambivalência. Além disso, os giros possibilitaram criar, a partir da experiência de prisioneiro da ambivalência, experimentações de dar, receber e retribuir de diferentes maneiras. De outra maneira, os giros ontológicos criaram uma existência na desordem, isto é, a possibilidade de perceber-sentir-pensar-fazer da transgressão à genealogia da consciência de fronteira.

A consciência de fronteira me possibilitou

renomear artefatos
conhecer categorias
requalificar eventos
escorregar sentidos
respeitar contingência
tornar cultura verbo
procurar outras precisões
habitar entre as dualidades
tornar difuso
reduzir o reducionismo
impermanência
ausências

emergências
sucesso no insucesso
insucesso no sucesso
múltiplas direções
guias para outros futuros
não tornar farsa
girar padrões
criar
adequar o inadequado
inadequar o adequado
saltar da identidade
enamorar da diferença
perder o controle
ampliar propósitos
desembaçar
dissolver
desclassificar
servir
ambivaler
desordenar
desestruturar
perceber
sentir
pensar
fazer

EU-DIASPÓRICO-EU-ESTRANHO-EU-AMBIVALENTE

A consciência de fronteira me possibilitou, ainda, prestar detida atenção às histórias de fronteira e aceitar convites de quem me tinha sido apresentado com repulsa e suspeita de poderes venenosos. Uma vez tor-

nado EU-AMBIVALENTE fiquei mais sensível para não lamentar e celebrar a existência daqueles que têm seu poder nas franjas dos cenários imperativos. Festejar com eles as suas riquezas e nossas perguntas sem respostas. Crescer com eles o Convivialismo ou “tudo aquilo que nas doutrinas e sabedorias existentes ou passadas concorre para a busca de princípios que permitem rivalizar para melhor cooperar e nos fazer progredir enquanto humanidade” (Internacional Convivialista, 2020).

Com a consciência de fronteira, o EU-AMBIVALENTE deixou de ser um perigo iminente à ordem para participar dos esforços de construir totalidades com diferenças preservadas. O EU-AMBIVALENTE vou além da presunção de igualdade nas binaridades para criar identificações interculturais e exercitar o cuidado emancipador (Barros, 2020, 2021). De outra maneira, o EU-AMBIVALENTE vou além da presunção de igualdade nas binaridades, em que o segundo membro não passa do outro do primeiro, para criar identificações interculturais, nas quais o conjunto das práticas de afirmação de um polo se junta ao conjunto das práticas de negação do polo oposto da mesma binaridade, e exercitar o cuidado emancipador, em que os diferentes opõem-se e não se silenciam ou se destroem.

Meu EU-AMBIVALENTE cuida emancipando e diferente do cuidado que tutela não se identifica nem com a ordem e nem com o caos, não se apoia no essencialismo e nas garantias, não se percebe-sente cultura em detrimento da natureza, não planeja sem contingências, não se investe das tecnologias ancestral-contemporâneas de controle, não se compromete com a determinação, aceita as condicionalidades, não se reconhece como a principal e mais preocupante aflição no campo da saúde. O EU-AMBIVALENTE, enfim, aprendeu a cuidar de forma emancipadora porque aprendeu a existir, como sociólogo, sem pertencer ao campo da saúde.

Ao identificar a “cultura-como-diferença” pude desenvolver a “diferença-como-cultura” nas minhas experiências de fronteira e, entre outras coisas, pude girar o sentido do espaço conectivo entre polos, antes contaminado e desagradável, para o sentido de território de afetos, simpatia

e prática intercultural. Pude, também, girar minha percepção-sentimento da ambiguidade para criar a identificação do EU-AMBIVALENTE propositivo de práticas culturais híbridas, que não são uma síntese provisória dos polos de uma dualidade, mas outra totalidade. Nas palavras de Bakhtin (1981), citado e discutido por Homi Bhabha (1996):

O... híbrido não é apenas bivocal e duplo acento... mas também é de linguagem dupla; pois nela não há apenas duas consciências individuais, duas vozes, dois sotaques, há duplicações sociolinguísticas, de consciências, duas épocas... que se reúnem e lutam conscientemente no território do enunciado... É a colisão entre diferentes pontos de vista sobre o mundo que está embutido nessas formas... esses híbridos inconscientes têm sido profundamente produtivos historicamente: eles estão prenhes de potencial para novas visões de mundo, com novas “formas internas” para perceber o mundo em palavras (Bakhtin, 1981, *apud* Bhabha, 1996, tradução própria).

Propor a partir dessa noção de hibridização significa engendrar um novo ato de fala das Ciências Sociais no campo da saúde. Significa: delinear estratégias de abrir espaço de negociação onde o poder é desigual; não subsumir a assimilação; não buscar supremacia cultural; e construir diferentes narrativas históricas das existências sem pertencimento no campo da saúde. Significa, ainda, ampliar o caminho da justiça social, como nos têm proposto Marcelo Diversi e Cláudio Moreira (2016, 2018), que forjaram a identidade de “*betweeners*” para dialogar “entre si-consigo” sobre a descolonização da produção de conhecimento.

O meu EU-AMBIVALENTE é também um “*betweenner*” que dialoga consigo nos encontros de fronteiras, como me fez aprender Glória Anzaldúa (Glória Anzaldúa, 1987, p. 194-195 tradução própria):

To live in the Borderlands means you Viver na Fronteira significa que você
are neither *hispana india negra* nem é *hispana índia negra espanhola*
espanola
ni gabacha, eres mestiza, mulata, *nem gabacha,⁶ mestiza, mulata,*
half-breed meia-raça
caught in the crossfire between pego no fogo cruzado entre campos
camps
while carrying all five races on your enquanto carrega todas as cinco
back raças nas costas
not knowing which side to turn to, sem saber para que lado virar,
run from; do que correr;
To live in the Borderlands means Viver nas Fronteiras significa
knowing conhecer
that the *india* in you, betrayed que a *índia* em você, traída
for 500 years, por 500 anos,
is no longer speaking to you, não está mais falando com você,
that *mexicanas* call you *rajetas*, que as mexicanas te chamam de *rajetas*,⁷
that denying the Anglo inside you que negar o Anglo dentro de você
is as bad as having denied é tão ruim quanto ter negado
the Indian or Black; o Índigena ou o negro;
Cuando vives en la frontera *Quando vive na fronteira*
people walk through you, the wind as pessoas passam por você, o vento
steals your voice, rouba sua voz,
you're a *burra, buey, scapegoat*, você é um *burra, buey*,⁸ bode
expiatório,

6 *gabacha*- termo Chicano para mulher branca.

7 *rajetas*- literalmente, "dividir", isto é, ter traído sua palavra.

8 *buey*- boi.

forerunner of a new race, precursor de uma nova raça,
half and half – both woman meio a meio – ambos mulher e ho-
and man – neither a mem – nem um
new gender; novo gênero;
To live in the Borderlands means to Viver nas Fronteiras significa
put *chile* in the borscht, colocar o *chile* no borscht,
eat whole wheat *tortillas*, comer *tortillas* de trigo integral,
speak Tex-Mex with falar Tex-Mex com sotaque
a Brooklyn accent; do Brooklyn;
be stopped by *la migra* at the border ser parado por *la migra* nos postos
checkpoints; de fronteira;
Living in the Borderlands means Viver na Fronteira significa que você
you fight hard to luta duro para
resist the gold elixir beckoning resistir ao elixir de ouro que vem
from the bottle, da garrafa,
the pull of the gun barrel, o puxão do cano da arma,
the rope crushing the hollow a corda esmagando o oco da sua
of your throat; garganta;
In the Borderlands Nas Fronteiras
you are the battleground você é o campo de batalha
where enemies are kin onde os inimigos são parentes
to each other; uns dos outros;
you are at home, a stranger, você está em casa, um estranho,
the border disputes have been as disputas de fronteira foram
settled resolvidas
the volley of shots have shattered a saraivada de tiros quebrou
the truce a trégua
you are wounded, lost in action você está ferido, perdido em ação

dead, fighting back;	morto, lutando de volta;
To live in the Borderlands means	Viver na Fronteira significa
the mill with the razor white teeth	o moinho com os dentes brancos
wants to shred off	como navalha que quer desfiar
your olive-red skin, crush out the	sua pele oliva-vermelha, esmagar
kernel, your heart	o caroço, seu coração
pound you pinch you roll you out	triturar você beliscar você rolar você
	para fora
smelling like white bread but dead;	cheirando a pão branco, mas morto;
To survive the Borderlands	Para sobreviver às Fronteiras
you must live <i>sin fronteras</i>	you must live <i>sin fronteras</i>
be a crossroads.	ser uma encruzilhada.

(Anzaldúa, 1987, p. 194-195 tradução própria).

As experiências nas fronteiras me permitiram conhecer “dentro-meio-fora”, um lugar múltiplo que por muito tempo me pareceu lugar nenhum, mas depois se tornou casa-lar do meu EU-AMBIVALENTE. Trata-se de um território potente e muito desconhecido, sobretudo, em relação: às práticas significativas das culturas de fronteira, às estruturas que “de-limitam” as experiências de fronteira, aos encontros de fronteira, às histórias de vidas na fronteira, às posicionalidades que se criam nas fronteiras, às consciências forjadas nas fronteiras, às escritas de fronteira e às pedagogias que ensinam “sobre-nas-com” as fronteiras.

Referências Bibliográficas

ANDRADE, Carlos Drummond de. Passeios na ilha. In: ANDRADE, Carlos Drummond de. *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar, 1992.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands: the new mestiza = La frontera*. San Francisco: Aunt. Lute Books, 1987.

BARROS, Nelson Filice de. O cuidado emancipador e a simetria de poder. *Revista do Centro de Pesquisa e Formação (SESC)*, Nº 10, 2020.

- BARROS, Nelson Filice de. Cuidado emancipador. *Saúde Sociedade*, 30(1) 2021.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- BHABHA, Homi K. Culture's In-Between. In: HALL, Stuart; DU GAY, Paul. *Questions of cultural identity*. Nova York: Sage Edt, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: EdUSP, 1996.
- CAPONI, Sandra. *Da compaixão à solidariedade: uma genealogia da assistência médica*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2000.
- DIVERSI, Marcelo; MOREIRA, Cláudio. *Between Talk: Decolonizing Knowledge Production, Pedagogy, and Praxis*. New York: Routledge, 2016.
- DIVERSI, Marcelo; MOREIRA, Cláudio. *Between Autoethnographies: A Path Towards Social Justice*. New York: Routledge, 2018.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.
- HALL, Stuart (ed.). *Modernity: An Introduction to Modern Societies*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 1996.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. São Paulo: Editora Vozes, 2015.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade paliativa: a dor hoje*. São Paulo: Editora Vozes, 2021.
- HAN, Byung-Chul. *Infocracia: Digitalização e a crise da democracia*. São Paulo: Editora Vozes, 2022.
- INTERNACIONAL CONVIVALISTA (CAILLÉ, Alain et al.). *Segundo Manifesto Convivalista: por um mundo pós-neoliberal Internacional Convivalista*. Rio de Janeiro: Editora: Ateliê de Humanidades Editorial, 2020.
- LUZ, Madel. *Natural, racional, social: razão médica e racionalidade moderna*. Rio de Janeiro: Fiocruz Edições Livres, 2019.
- PSEUDO Silk Kimono. Intérprete: Marillion. Compositores: Steve Rothery, Mark Kelly, Peter Trewavas, Ian Mosley, Derek Dick. In: *Misplaced Childhood*. EMI. 1985. 1 CD Faixa 1.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2009.

CONHECIMENTO DE FRONTEIRA

Ativos Sociais das Diferenças

Escrevi o livro *As Ciências Sociais na Educação Médica* (2016), entre 2011 e 2013, como já se sabe, com a forte identificação de um sem-casa (“*homeless*”), embora tenha exprimido o terceiro lugar de enunciações, o *entre-lugar*, o terceiro espaço, que permite evitar a polaridade e emergir nós-eles ao invés de nós e eles, como sugeriu Homi Bhabha no livro *O lugar da cultura* (1996). Naquele tempo eu percebia-sentia, como cientista social no campo da saúde, que o negativo de cada par de opostos afirma o poder do positivo correspondente e, também, que o universal do campo da saúde, que se impõe no individual dos cientistas sociais que existem nesse campo, pode ser a supressão ou redução de variações individuais inumeráveis.

A escrita como um sem-casa naquele livro avolumou em mim percepções-sentidos que resultaram em um giro hermenêutico importante. Eu conhecia “A terceira margem do rio”: tinha lido o conto de João Guimarães Rosa, publicado em 1962; tinha escutado a música e letra homônima composta por Caetano Veloso e Milton Nascimento em 1991; tinha visto o filme também homônimo dirigido por Nelson Pereira dos Santos em 1994. Mas foi nesse giro que identifiquei na terceira margem a minha casa-lar. Num repente, assim como para Guimarães Rosa, que explicou que o conto “veio-[l]he] na rua, em inspiração pronta e brusca, tão ‘de fora’, que instintivamente levantei as mãos para ‘pegá-la’”. Naquele instante, como o pai:

homem cumpridor, ordeiro, positivo; e sido assim desde mocinho e menino, pelo que testemunharam as diversas sensatas pessoas. [...] não figurava mais estúrdio nem mais triste do que os outros, conhecidos nossos. Só quieto. [...] Mas se deu que, certo dia, mandou fazer para si uma canoa. [...] Era a sério. Encomendou a canoa especial, de pau de vinhático, pequena, mal com a tabuinha da popa, como para caber justo o remador. Mas teve de ser toda fabricada, escolhida forte e arqueada em rijo, própria para dever durar na água por uns vinte ou trinta anos. [...] nada não dizia. [...] o rio por aí se estendendo grande, fundo, calado que sempre. Largo, de não se poder ver a forma da outra beira. [...] Sem alegria nem cuidado, encalçou o chapéu e decidiu um adeus para a gente. Nem falou outras palavras, não pegou matula e trouxa, não fez a alguma recomendação. [...] entrou na canoa e desamarrou, pelo remar. E a canoa saiu se indo — a sombra dela por igual, feito um jacaré, comprida longa. [...] não voltou. [...] não tinha ido a nenhuma parte. Só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para dela não saltar, nunca mais. A estranheza dessa verdade deu para estarrecer de todo a gente. Aquilo que não havia, acontecia. [...] passava ao largo, avistado ou diluído, cruzando na canoa, sem deixar ninguém se chegar à pega ou à fala. [...] O severo que era, de não se entender, de maneira nenhuma, como ele aguentava. De dia e de noite, com sol ou aguaceiros, calor, sereno, e nas friagens terríveis de meio-do-ano, sem arrumo, só com o chapéu velho na cabeça, por todas as semanas, e meses, e os anos — sem fazer conta do se-ir do viver. Não pojava em nenhuma das duas beiras, nem nas ilhas e croas do rio, não pisou mais em chão nem capim. Por certo, ao menos, que, para dormir seu tanto, fizesse amarração da canoa, em alguma ponta-de-ilha, no esconso. Mas não armava um fogueiro em praia, nem dispunha de sua luz feita, nunca mais riscou um fósforo. O que consumia

de comer, era só um quase; [...] Não adoecia? E a constante força dos braços, para ter tento na canoa, resistido, mesmo na demasia das enchentes, no subimento, aí quando no lanço da correnteza enorme do rio tudo rola o perigoso, aqueles corpos de bichos mortos e paus-de-árvore descendo — de espanto de esbarro. E nunca falou mais palavra, com pessoa alguma. [...] Só se pensava. [...] De tão idoso, não ia, mais dia menos dia, fraquejar do vigor, deixar que a canoa emborcasse, ou que bubuiasse sem pulso, na levada do rio, para se despenhar horas abaixo, em tororoma e no tombo da cachoeira, brava, com o fervimento e morte. [...] ele tinha levantado o braço e feito um saudar de gesto — o primeiro, depois de tamanhos anos decorridos! (Rosa,1962).

Escutei Guimarães Rosa narrar a terceira margem de um rio; escutei Homi Bhabha narrar o terceiro-lugar do pós-colonializado; escutei Zygmunt Bauman narrar o horror da ambivalência na contemporaneidade; escutei Glória Anzaldúa narrar “*Borderlands*” geográficas, psíquicas, econômicas e de gênero; escutei Avtar Brah, Stuart Hall e Paul Gilroy narrarem as diásporas em tempos-espaços específicos; escutei Marcelo Diversi e Cláudio Moreira narrarem “*betweeners*” entre si-em-si; e escutei minhas experiências sobre existir e não pertencer. Com todas estas escutas construí minha casa-lar e de dentro dela eu percebo-sinto-penso-faço cada palavra que compõe essa prosa. Para construir minha casa-lar, também, escutei Bob Marley, convidando para a emancipação, e Paulo Freire, ensinando autonomia. Tive que substituir autorrepresentações culturais, que projetavam em mim uma essência do estrangeiro com ausência de lar, eterno nômade, errante e em perpétua peregrinação. Nessa jornada eu também escutei Ben & Ellen Harper:

Uma casa é um lar mesmo quando está escuro
Mesmo quando a grama está crescida demais no quintal
Mesmo quando o cachorro está velho demais para latir
E quando você está sentado à mesa tentando não morrer de fome

Uma casa é um lar
Mesmo quando levantamos e partimos
Mesmo quando você está lá sozinho
Uma casa é um lar
Uma casa é um lar mesmo quando há fantasmas
Mesmo quando você tem que fugir daqueles que mais te amam
A pintura quebrada da porta de tela está descascando da madeira
Os moradores sussurram quando vão deixar o bairro?
Uma casa é um lar
Mesmo quando levantamos e partimos
Mesmo quando você está lá sozinho
Uma casa, uma casa é um lar
Uma casa é um lar onde as tarefas nunca são feitas
Onde você passa toda a sua vida correndo de e para
E se a vida que você vive não é a vida que você escolheu
Faça do seu filho um lar e comece de novo
Uma casa é um lar
Mesmo quando levantamos e partimos
Mesmo quando você está lá sozinho
Uma casa, uma casa, uma casa é um lar
(A House Is a Home, 2014)

Quando a fronteira deixou de ser apenas uma linha e ganhou o espaço de um terceiro lugar entre margens, quase como um processo de cura, eu entendi o que pode o meu EU-ESTRANHO e o que deve o meu EU-AMBIVALENTE de cientista social no campo da saúde. A existência

de um espaço inexistente é difícil de conceber, talvez seja da mesma ordem do “dia que não se define”...

Dia que não se define chove com sol.
Produz música linda, amplia percepção e puxa lembranças
de amanhã.
Celebra encontro.
Sente no corpo presença e para para olhar.
Mistura liberdade-felicidade e inscreve nas células a memória
recente.
Trabalha pra sustentar os múltiplos.
Sente marcas, pensa alcances e faz sem garantias.
Sem garantias!
Dias indefinidos misturam esperas presentes com eternidades
passadas.
Deixa falar muitas vozes ao mesmo tempo.
Não cala ou pede nenhuma pra calar.
Com as horas instáveis constrói as pontes para a noite.
Deixa ver todas as possibilidades e generosamente não impõe
nenhuma.
Todos os minutos desse dia indefinido falam.
Quase nenhum encadeia o anterior-posterior.
Cada um vai passando pra deixar espaços infinitos e em seus segundos
sobram chuvas com sol.
Se eu me situar nesse instante posso ver o vazio de todos os corpos.
Posso atravessar as paredes e me salvar da holografia.
Esses dias alargam as margens e eventualmente rompem o que
era dado como limite.

Alarga, extravasa e é só mais um dia indefinido.

Foi em um dia assim que foi pensada a “terceira margem do rio”...

Quando passei a morar no espaço de abrigo e afetos da casa-lar da terceira margem eu tive que aprender sobre a existência na fronteira, a existência na contingência sem garantias e a existência na teleologia contingente da solidariedade.

As fronteiras são:

linhas arbitrárias de divisão que são ao mesmo tempo sociais, culturais e psíquicas;

territórios a patrulhar diante dos quais se constroem como estranhos, estrangeiros, os Outros;

formas de demarcação onde o próprio ato de proibição registra a transgressão;

zonas onde o medo do Outro é o medo de si mesmo;

lugares onde reivindicações de propriedade – reivindicações de “meu”, “seu” e “dele” – são observadas, discutidas, defendidas e disputadas.

(Brah, 2012, p. 230, tradução própria).

A fronteira é uma construção política e uma categoria analítica teorizada para continuar pensando um conhecimento conjuntural, contestado e local, em vez do ponto final da produção da vontade de verdade de um modelo teórico último (Hall, 2003). Na desigualdade espaçosa que forma a fronteira não se observa “uni-formidade”, mas “multi-formidade” ou unidade na diferença. Eu tenho habitado o largo da fronteira mesmo antes de tomar consciência sobre a sua existência e como Gloria Alzandúa, no prefácio do livro *Borderlands: the new mestiza = La frontera* (1987), percebo-sinto-penso que “não é um território confortável para se viver”, no qual:

two worlds merging to form a third country—a border culture. [...] It is in a constant state of transition. [...] *Los atravesados* live here: the squint-eyed, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half dead; in short, those who, cross over, pass over, or go through the confines of the “normal”. [...] the borderlands transgressors, aliens. [...] Tension grips the inhabitants of the borderlands like a virus. Ambivalence and unrest reside there and death is no stranger (Anzaldúa, 1987, p. 4-5).

dois mundos se fundindo para formar um terceiro país—uma cultura de fronteira. [...] Está em constante estado de transição. [...] Aqui vivem *Los atravesados*: o vesgo, o perverso, o esquisito, o encunqueiro, o vira-lata, o mulato, o mestiço, o meio morto; enfim, aqueles que, atravessam, transpõem ou vão além dos confins do “normal”. [...] os transgressores das fronteiras, alienígenas. [...] A tensão se apodera dos habitantes das terras fronteiriças como um vírus. Ambivalência e inquietação residem lá e a morte não é estranha (Anzaldúa, 1987, p. 4-5).

Uma boa forma de expressar o desconforto de viver no território da fronteira é narrar o que percebo-sinto enquanto escrevo essa prosa, pois em vários momentos sou tomado do sentimento de desimportância, como já expressei, e receio sobre como as minhas palavras serão lidas e interpretadas. Eu aprendi a escrever sociologicamente me protegendo na linguagem acadêmica – assim como, aprendi ao longo dos muitos anos da minha formação a não perguntar sobre quem me autoriza a falar sobre e pelo outro – e quando giro para essa escrita autoetnográfica performática me percebo-sinto-penso muito mais vulnerável. De fato, cotidianamente me percebo-sinto vulnerável em existir e não pertencer ao campo da saúde e com essa prosa amplo mais a sensação de fragilização. Não se trata da tentativa de um suicídio acadêmico, mas da necessidade de não silenciar; “não se trata de coragem...”

Olho ao redor e sou fortalecido pela ação de sobreviventes das fronteiras com corpos muito menos protegidos que o meu. Falo da performatividade da Kelly Brasil, travesti, atriz, prostituta e ativista contra o “*transfake*”,⁹ que ocupou o palco do Teatro São Luís, em Lisboa, Portugal, no dia 19 de Janeiro de 2023. É possível que frente à calma dos estabelecidos ela pareça agressiva e violenta, mas a sua urgência de não estabelecida grita pela “dignidade, respeito e sobrevivência das vidas trans!” EU AGRADEÇO À KELLY BRASIL!!! Mesmo com sua vida muito mais ameaçada que a minha não se rende. Além disso, me ensina, pois em todo o meu percurso e experiências acadêmicas eu não aprendi o que ela sabe. EU AGRADEÇO À KELLY BRASIL!!!

Escrever essa prosa vivendo na fronteira é uma experiência mais possível nesse tempo. Quando titubeio em relação aos princípios que me movem aqui, muitos e muitas, como Kelly Brasil, agem para eu me apoiar. Nesse tempo as possibilidades são inúmeras, uma vez que decidimos agir e não reagir. Em outro tempo, quando a estratégia era parecer camaleão, a minha exposição seria muito mais improvável. Árduos esforços já foram feitos por acadêmicos e ativistas, em diferentes frentes de rejeição, resistência, desafio e discursos alternativos, cruzando muitas fronteiras.

9 Mais informações sobre o conceito de “*Transfake*” e sobre a performatividade de Kelly Brasil (disponível em: <https://www.instagram.com/reel/Cno-qw6L3-P/?igshid=OGQ2MjdiOTE%3D>) podem ser obtidas no artigo de opinião de Dusty Whistles, para o jornal Público, de Portugal.

De acordo com Whistles, o “*transfake*” foi

“Introduzido em 2016, com o lançamento do manifesto ‘Representatividade Trans Já’ no Brasil, pelas contribuições de Renata Carvalho e do Monart (Movimento Nacional de Artistas Trans), o termo ‘*transfake*’ descreve a ação de artistas cisgênero que participam na exclusão de trabalhadores culturais trans através da apropriação de papéis trans. Esta prática acontece numa variedade de meios artísticos como o teatro, o cinema e as artes performativas, bem como no meio académico. *Transfake* é uma forma de injustiça epistêmica – um termo abrangente utilizado para descrever qualquer forma de injustiça relacionada com o conhecimento. É uma forma de discriminação em que a capacidade das pessoas de saber algo ou de descrever a sua experiência é silenciada e excluída, levando a uma maior marginalização e falsa representação”. Disponível em: <https://www.publico.pt/2023/01/22/culturaipilon/opiniao/casting-transfake-transfobico-2035997>

No território da fronteira estão as minhas relações sociais, minhas experiências cotidianas, a minha subjetividade e as minhas identificações com os corpos vulnerabilizados e seus movimentos. Para muitos, prevalece a noção de fronteira como construção arbitrária, metafórica e abstrata, no entanto, para mim é um território arbitrário-objetivo, abstrato-concreto e metafórico-existencial. De fato, habitar o território da fronteira é para mim um exercício existencialista, que escuta de Jean Paul Sartre (2014), que “não importa o que fizeram de mim, o que importa é o que eu faço com o que fizeram de mim” e mantém o meu projeto de ser sujeito *para-mim* e não sujeito *em-mim*.

O meu território objetivo-concreto-existencial de fronteira é também um espaço intervalar de proteção, que faz muralha e faz ponte. É um território dentro de um espaço de diáspora, portanto condicionado ao meu deslocamento e à política de localização e pressão de assimilação. As características desse território são específicas e empreendem minha narrativa singular, porém próxima de outras narrativas desterritorializadas, que descrevem deslocamentos de territórios, de afetos, de identidades, de pessoas, de significados... No meu espaço de fronteira tenho experimentado a construção de consensos, conflitos e realinhamentos em eventos singulares e coletivos.

Sempre, e sempre de modo diferente, a ponte acompanha os caminhos morosos ou apressados dos homens para lá e para cá, de modo que eles possam alcançar outras margens... A ponte reúne enquanto passagem que atravessa (Heidegger, 1971 *apud* Bhabha, 1996, p. 24 tradução própria).

As pontes que tenho construído, entre o campo das Ciências Sociais e o campo da saúde, levam e trazem as práticas significativas de diferentes culturas e nas interações os sentidos, significados e representações estranhadas, trocadas e transformadas. Se as diferenças são ressignificadas não são mais um problema do “outro povo”, tornam-se uma questão

da alteridade do “povo-como-um” (Bhabha, 1996). Nesses espaços contingentes que retraçam fronteiras, subjetividades, identificações e tudo o mais que é socialmente construído, desaparecem eles, desaparecemos nós e aparece o “povo-como-um” com diferenças preservadas-transformadas. Ouço Anzaldúa:

<i>Una lucha de fronteras I A</i> <i>Struggle of Borders</i>	<i>Una lucha de Fronteras /</i> <i>Uma luta de Fronteiras</i>
<i>Because I'm a mestiza,</i> <i>continually walk all of</i> <i>one culture and into another,</i>	<i>Porque eu, uma mestiza,</i> <i>continuamente saio de uma</i> <i>cultura para outra,</i>
<i>because I am in all cultures</i> <i>at the same time,</i>	<i>porque eu estou em todas</i> <i>as culturas ao mesmo tempo,</i>
<i>alma entre dos mundos, tres,</i> <i>cuatro, me zumba la cabeza</i> <i>con o contradictorio.</i>	<i>alma entre dois mundos, três,</i> <i>quatro, me zumba a cabeça</i> <i>com o contraditório.</i>
<i>Estoy norteada por todas</i> <i>las voces que me hablan</i> <i>simultaneamente</i>	<i>Estou norteada por todas</i> <i>as vozes que me falam</i> <i>simultaneamente</i>
(Anzaldúa, 1987, p. 77).	(Anzaldúa, 2005, p. 704 tradução própria). ¹⁰

Assim, para mim, a fronteira não é o ponto onde algo terminou, pois tem sido o ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente (Heidegger, 1971 *apud* Bhabha, 1996, p. 19).

10 Este poema introduz o sétimo capítulo do livro *Borderlands: the new mestiza = La frontera*, de Gloria Anzaldúa, publicado em 1987. O capítulo foi republicado integralmente na Revista de Estudos Feministas, em 2005, no Brasil, com o título “Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o ‘feminismo da diferença’”.

O que quero como morador de fronteira?

Quero:

fronteira expandida
fronteira vacilante
fronteira de pureza
fronteira de mistura
fronteira da verdade
fronteira da autorização
fronteira da autoridade
fronteira do discurso
margem de fronteira
fronteira de promessa
fronteira liminar
fronteira ambivalente
fronteira totalizadora
fronteira espacial
fronteira diferenciada
fronteira econômica
fronteira contingente
fronteira coextensiva
fronteira da realocação
fronteira da reinscrição
ecos de fronteira
fronteira cronológica
fronteira geográfica

fronteira do hibridismo

fronteira cultural

fronteira nova

fronteira no entre-meio

condições de fronteira

viver na fronteira

fronteira de diáspora

fronteira dupla

fronteira binária

fronteira significativa

fronteira que assegura

fronteira exterior

fronteira agonística

fronteira ameaçadora

fronteira de diferença

fronteira sexual

fronteira da história

fronteira da língua

fronteira política

fronteira psicológica

fronteira espiritual

.
. .
.

São incontáveis as experiências de fronteira que podem existir e que quero, pois se tornam existentes quando agentes com o conjunto de práticas significativas de uma cultura aproximam-se de agentes com o conjunto de práticas significativas de outra cultura. As fronteiras que se formam nesses encontros podem ser multiculturais, nas quais se constroem mais comumente muros, e interculturais, em que se dá maior quantidade e qualidade de construção de pontes. Embora existam ambas as possibilidades, eu tenho muito mais experiência de muros que pontes. Não sei dizer se devido ao fato de eu ser um cientista social no campo da saúde ou se devido às características das relações acadêmicas, ou, ainda, se devido às minhas próprias características bio-psico-socio-espirituais.

Todavia, depois que a fronteira se tornou minha casa-lar eu me sinto mais integrado, embora permaneça múltiplo e mutável, e com a percepção-sentimento de ativação de faculdades adormecidas para a construção de interculturalidade. Esse processo de ativação, no entanto, não deseja extinguir meu EU-ESTRANHO e EU-AMBIVALENTE, mas construir com as suas diferenças. De outra maneira, construir de maneira não confortável, mas agora em casa-lar que torna minha existência sem pertencimento em possibilidade propositiva de linguagem, de sentidos e de práticas.

Experiências de desconforto induziram-me a muitos deslocamentos dentro de mim, pessoais e singulares, bem como, deslocamentos de fora de mim, pessoais e coletivos. Primeiro eu fui raiz e, possivelmente, essa prosa seja rizomática. Ambas as estruturas mantêm vivo o projeto de tornar o que percebo-sinto-penso em palavras de existir e não pertencer. As experiências desse projeto polinizaram essa experimentação narrativa sobre o que “Morre, nasce trigo. Vive, morre pão”.

Eu continuarei não pertencendo, mas minha existência na fronteira pode produzir o conhecimento necessário para formar mais e melhores profissionais de saúde. Minha incurável ambivalência é para mim agora

um sinal de distinção e a marca de objetividade de pensamento de quem completou o giro hermenêutico compreendendo que “o poder dos donos da casa não passa de uma farsa [...] e a ausência de poder dos que não têm casa não passa de ilusão” (Bauman, 1999, p. 93).

Meu EU-AMBIVALENTE achou caminhos, não virou a mesa, mas virou-se na mesa, ficando em posição de escolher sua filiação. Parafrazeando Goffman (*apud* Bauman, 1996, p. 94), “em vez [de o meu EU-AMBIVALENTE] se apoiar na muleta, ele joga golfe com ela”. O EU-AMBIVALENTE não sucumbiu à falsa unificação oferecida pela promessa assimilatória e pode tomar boas decisões em relação a que conhecimento produzir. Não abdicou do direito à autoconstituição, à autodefinição, à identificação e de criar sentidos a partir das heranças. Fez da aprendizagem da própria autonomia a autoridade para a vida autoral, não substituída e não dissimulada. Além disso, cruzou limites entre grupos sociais e fez da incerteza o caminho para o antiessencialismo. “Incorporei” que:

Não apenas o preto, mas todas as cores agora são bonitas e têm permissão de exibir juntas a sua beleza, embora cada tipo de beleza seja diferente da outra. Isso pode ainda não ser uma coalizão em arco-íris, mas certamente é um arco-íris de coexistência. E assim também uma cultura múltipla, polissêmica, tipo arco-íris, desavergonhadamente ambígua, reticente em fazer julgamentos, por força [solidária] com os outros porque, finalmente, é [solidária] consigo mesma, com sua contingência última e a inexauribilidade das profundezas interpretativas (Bauman, 1999, p. 170).

Essa é a clareza de propósito que obtive com a tarefa individual e responsabilidade pessoal de experienciar e narrar a condição de existir e não pertencer. Tal clareza traz bases teórico-práticas para as Ciências Sociais no campo da saúde, como: identificar diferenças, alimentar ambivalências, estabelecer autonomia, recusar submissão, integrar opos-

tos, “trans-formar” sentidos, “inter-agir” códigos, problematizar injustiça epistêmica, reconhecer outros especialistas, empreender processos, apoiar, acompanhar de alguma forma a ocupação do campo da saúde por outros cientistas sociais e mais. Com essas bases e a experiência de viver no largo da fronteira, dentro da terceira margem ou no terceiro espaço, observei a necessidade-possibilidade de construir conhecimento de fronteira, habitando na fronteira.

O “horror da ambivalência” fez com que o conhecimento na fronteira fosse negado ao longo de séculos e que “estranhos” e “ambivalentes”, moradores de fronteira, tivessem sua casa-lar negada no espaço entre as margens. Como investigador de minhas próprias entranhas eu tenho explorado essa identificação de morador de fronteira e busco respostas sobre: Qual conhecimento se produz no largo da fronteira? O que é preciso saber para viver nos territórios da fronteira? É possível ensinar outras pessoas sobre a vida nesse espaço-tempo? O conhecimento da fronteira faz avançar o horizonte das compreensões “sociológicas”? Como se torna um morador de fronteira? Como o vazio-cheio de uma fronteira pode ser casa-lar? A fronteira é um exílio? E outras infinitas perguntas que vão sendo formuladas a partir de novos eventos na fronteira. A vida na fronteira é heurística, uma arte de descobrir e inventar...

Com as experiências-investigações das últimas décadas encontrei algumas respostas para essas perguntas, também apoiado nos relatos de outros que entraram, saíram, ficaram, enfim, circularam nas fronteiras. Identifiquei um conjunto de conhecimentos muito adequados para apoiar a minha prática – de ensino, de pesquisa e de extensão comunitária – de cientista social no campo da saúde, entre as quais destaco a pedagogia da autonomia, a pedagogia da fronteira, a perspectiva da contingência e a teleologia contingente da solidariedade. Todos esses saberes inter-relacionam-se na matriz teórico-metodológica dos Estudos Culturais em Saúde, que tenho amadurecido nos últimos anos e que não aprofundarei nesse texto.

No exercício da construção da minha própria autonomia tornei-me mais atento, no meu cotidiano profissional, a questões relacionadas aos regimes de poder e assimetrias de poder. Tive que resolver a equação entre a transmissão de conteúdo e as práticas de desumanização. Compreendi que ensinar Ciências Sociais para profissionais de saúde não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para a sua construção. Além disso, a partir dos problemas e giros hermenêuticos reconheci que a razão é ideológica e não gramatical, que artefatos e eventos não são, mas estão sendo, e que a diferença anima a curiosidade, de forma que ambas, diferença e curiosidade, são o próprio conhecimento e não expressão dele.

Todas essas aprendizagens significativas me vieram-levaram aos pensamentos-práticas de Paulo Freire e mais especificamente ao seu último livro publicado em 1996, um ano antes de seu falecimento. *A Pedagogia da Autonomia* tem sido não apenas um recurso para eu compreender e seguir adiante na construção da minha autonomia de cientista social no campo da saúde, mas também um recurso para construir e disseminar a perspectiva do cuidado que emancipa.

Tenho realizado um trabalho de “tradução” da perspectiva do autor para sustentar um conjunto de práticas significativas da cultura ampliada de cuidado. A tradução de linguagens, sentidos, significados e representações culturais tem sido apontada como uma prática fundamental para a interculturalidade e, nessa medida, é um exercício permanente do meu EU-AMBIVALENTE. A “tradução”, que é também translação nesse caso, da *Pedagogia da Autonomia* tem me propiciado ampliar elementos da perspectiva de cientista social no campo da saúde. Entre outros trechos do livro, o seguinte parágrafo, do segundo capítulo do livro, tem me apoiado em muitas reflexões:

*Parágrafo original de Paulo Freire
com modificações inseridas por mim*

Como [profissional] [...] não me posso permitir a ingenuidade de pensar-me igual ao [experiente],¹¹ de desconhecer a especificidade da tarefa de [profissional], não posso, por outro lado, negar que o meu papel fundamental é contribuir positivamente para que o [experiente] vá sendo o artífice de seu [cuidado] com a ajuda necessária do [profissional]. [...] Devo estar atento à difícil passagem ou caminhada da HETERONOMIA para a AUTONOMIA, atento à responsabilidade de minha presença que tanto pode ser auxiliadora como pode virar perturbadora da busca inquieta dos [experientes]. [...] Primordialmente, minha posição tem de ser a de respeito à pessoa que queira mudar ou que recuse mudar. Não posso negar-lhe ou esconder-lhe minha postura, mas não posso desconhecer o seu direito de rejeitá-la. Em nome do respeito que devo aos [experientes] [...] o meu papel é o de quem testemunha o direito de comparar, escolher, romper, decidir e estimular a assunção deste direito por parte dos [experientes]. (Freire, 1996, p. 42)

*Traduções das reflexões do campo
da educação para o campo da saúde*

- Como profissional de saúde não me posso permitir a ingenuidade de pensar-me igual ao experiente.
- Como profissional de saúde não posso desconhecer a especificidade da minha tarefa de profissional.
- Como profissional de saúde não posso negar que o meu papel é contribuir para que o experiente vá sendo o artífice de seu cuidado.
- Como profissional de saúde eu devo estar atento à difícil passagem da HETERONOMIA para a AUTONOMIA
- Como profissional de saúde eu devo estar atento à responsabilidade de minha presença, que tanto pode ser emancipadora (auxiliadora) como pode ser tuteladora (perturbadora) da busca dos experientes.
- Como profissional de saúde minha posição tem de ser a de respeito à pessoa que queira mudar ou que recuse mudar.
- Como profissional de saúde não posso lhe esconder minha postura e não posso desconhecer o seu direito de rejeitá-la.
- Como profissional de saúde, em nome do respeito que devo aos experientes, o meu papel é o de quem testemunha o direito de comparar, escolher, romper, decidir e estimular a assunção deste direito por parte dos experientes.

11 Na discussão do Cuidado Emancipador adoto a noção de “experiente”, para substituir usuário ou paciente, conforme propuseram Ana Paula Muller de Andrade e Sônia Weidner Maluf (2017). Adoto a proposição das autoras, também, como ampliação do espectro de especialistas, pois aquele que experimenta a condição concreta em seu próprio corpo tem o saber “in-corporado”, como o faz um especialista, porém quase sempre abstratamente.

Resultam desse conjunto de reflexões outras questões colocadas pelo próprio Paulo Freire (1996, p. 31), sobre: “*Em favor de que estudo? Em favor de quem? Contra que estudo? Contra quem estudo?*”. Esses questionamentos empreendem longos debates e, possíveis, duas contundentes conclusões: o profissional de saúde deve ser o responsável por construir simetria de poder na relação com o experiente e essa é uma posicionalidade ético-política; o profissional deve usar o seu poder legal e legítimo para criar um ambiente, atmosfera, percurso, cenário, *setting* e outros espaços-tempo, que permitam ao experiente ir progressivamente ampliando sua autonomia em detrimento da heteronomia.

Meu trabalho, pessoal e profissional, com a autonomia e sua pedagogia, processualmente, fez com que meu EU-AMBIVALENTE aprendesse com Paulo Freire (1996), que:

respeito à autonomia é um imperativo ético e não um favor que posso ou não conceder;

respeito à autonomia exige de mim uma prática coerente;

a autonomia é penosamente construída e sustentada;

ninguém é sujeito da autonomia de ninguém e, portanto, autonomia é resultado de práticas emancipatórias;

autonomia *para si* é um processo, um vir a ser;

autonomia não ocorre em data marcada;

é possível auxiliar outras pessoas a construírem sua autonomia, com uma pedagogia centrada em experiências estimuladoras da decisão, da responsabilização e da liberdade de escolha.

A autonomia como processo posicional me levou a procurar outras práticas de apoio a essa condicionalidade e identifiquei a pedagogia da fronteira. Até onde consegui saber, em um exercício genealógico, a noção de pedagogia da fronteira foi desenvolvida pelo educador estadunidense Henry Giroux, em diálogo vivo com a matriz teórico-metodológica dos Estudos Culturais, com o pensamento crítico de Paulo Freire e com a obra de Gloria Alzandúa.

Ele é parte da primeira onda de educadores associados à pedagogia crítica e há décadas tematiza sobre o ensino-aprendizagem como estratégia de emancipação. No artigo *Border Pedagogy and the Politics of Postmodernism*, de 1991, o autor dissecou o que compreende por pedagogia da fronteira, que para mim compõe, com a noção de autonomia, contingência e solidariedade, um conhecimento “estranho” e “ambivalente” importante para a formação e prática “socio-lógica” no campo da saúde.

A pedagogia da fronteira é um conjunto de práticas de interculturalidade, interepistemicidade e decolonialidade, que:

torna visíveis as desigualdades estruturais, socialmente construídas e reproduzidas no cotidiano das relações de profissionais;

assume a política e a ética das diferenças, na forma como examina os modos de funcionamento do poder nas instituições, nos regimes de verdade e nas relações sociais;

adota linguagem para comunicar com o outro e não “sobre-
do” outro;

permite aos envolvidos escrever, falar e escutar sentidos múltiplos e dispersos;

evoca a necessidade de resistir ao fechamento permanente de sentidos e à produção de rótulos e estereótipos;

apresenta-se como contra-textos transformadores e emancipatórios;

relaciona poder e conhecimento como *prática de representação* e como *representação da prática* para assegurar formas particulares de autoridade;

cria novos objetos de conhecimento;

discute como as desigualdades, o poder e o sofrimento humano estão enraizados nas estruturas institucionais;

envolve múltiplas referências de distintos códigos culturais, experiências e linguagens;

educa para compreender alcances e limites históricos dos códigos culturais, incluindo das nossas próprias narrativas;

assegura o entendimento dos interesses dos discursos e das autoridades nos regimes de verdade que negam contranarrativas;

reconhece as pessoas que entram e saem de fronteiras;

concebe as fronteiras como estruturas físicas-simbólicas construídas e socialmente organizadas dentro de regras e regulamentos que limitam e possibilitam identidades particulares, capacidades individuais e formas sociais;

opera com mapas de conhecimento, relações sociais, valores reescritos, desestabilização e remodelagem de códigos;

descentra enquanto remapeia parâmetros variáveis de lugar e identidade;

envolve maneiras de remapear, reterritorializar e descentrar conhecimento;

estende as possibilidades da crítica;

aborda a desmistificação como uma tarefa pedagógica central;

propõe práticas que afirmam e questionam os discursos estabelecidos;

oportuniza desenvolver contradiscursos;

desafia, cruza e reconfigura fronteiras;

reescreve histórias pessoais;

expande possibilidades de aprendizagem;

estabelece condições para que os textos dominantes e os não dominantes sejam lidos de maneira diferente;

toma os textos como construções históricas e sociais marcadas por leituras herdadas e princípios específicos;

possibilita leituras contra, dentro e fora de seus limites estabelecidos;

identifica e compreende, dentro de circuitos de poder estabelecidos, os interesses racistas, sexistas, de classe social e de outros marcadores sociais das diferenças;

opõe-se ao currículo totalizante;

descarta práticas pedagógicas que marginalizam culturas e histórias;

reprova o ensino de transmissão ou a “educação bancária”;

põe em suspensão práticas representacionais que reivindicam objetividade, universalidade e consenso;

desenvolve condições pedagógicas para os participantes lerem e escreverem de dentro de seus códigos culturais;

desterritorializa narrativas brancas, patriarcais e específicas de classe social;

oferece linguagem teórica para o estabelecimento de novas fronteiras;

mapeia práticas culturais e sociais distintas das dominantes da cultura ocidental e norte global;

referencia conhecimento que emana das margens para redefinir as realidades complexas, múltiplas e heterogêneas, das relações de diferença;

mapeia espaços com potencial de isolar e alienar;

quebra ideologias, códigos culturais e práticas sociais que impedem o reconhecimento das conjunturas históricas específicas;

estimula leituras alternativas das próprias experiências, sociedade e do mundo;

defende as bases da democracia radical como prática pedagógica;

exige interrogatório permanente do passado;

propõe que diferentes grupos se localizem na história e lutem para fazê-la;

recupera comunidades e narrativas de luta;

fornece senso de localização, lugar e identidade (embora fragmentada e contraditória) para vários grupos subordinados; assume a memória social como forma de prática pedagógica; forma autorrepresentação e conhecimentos coletivos de povos marginais;

cria “culturas públicas de dissidência” – “espaços para pontos de vista epistemológicos fundamentados nos interesses das pessoas e que reconheçam a materialidade do conflito, do privilégio e da dominação”;

resiste romantizar a história de grupos marginalizados; desapoia binaridades; evita reversões projetando os oprimidos como cúmplices de sua opressão;

elencas cumplicidades com as relações de poder dominantes;

transforma relações de poder dominantes;

desabilita histórias que reivindicam finais predeterminados;

recusa construir o passado como nostalgia;

concebe a história como a invenção de histórias;

reconta histórias que falam de futuros diferentes;

amplia a política de diferença, a solidariedade e a alteridade sem subjugação;

visibiliza a luta contínua pela diferença;

situa a diferença como justiça cultural e social;

estende os princípios de liberdade e dignidade às esferas públicas;

cria organizações constituídas pela diferença e formas de comunidade;

torna a diferença a base para a unidade em substituição à hierarquia, difamação, competição e discriminação;

apresenta visão alternativa positiva – “não se pode mobilizar um movimento apenas e sempre contra: deve-se ter uma alternativa positiva, uma visão de um futuro melhor que pode motivar as pessoas a sacrificar seu tempo e energia em prol de sua realização”;

recusa a noção liberal de multiculturalismo;

diferencia a falsa igualdade e a presunção de igualdade;

resiste à noção despolitizada de consenso;

adota noção radical de cidadania cultural;

assume a cultura como uma pedagogia e fonte da política de identidade;

compreende a cultura como um local onde diferentes histórias, linguagens, experiências e vozes se misturam em diversas relações de poder e privilégio;

ouve as vozes que foram tradicionalmente silenciadas;

leva a sério o que todos dizem;

fornece espaços seguros para a crítica de uns e de outros;

discute posições que não precisam colocar suas existências em julgamento cada vez que abordam questões sociais e políticas;

participa de projetos de voz e diferença;

relaciona representações e práticas que nomeiam, marginalizam e definem o Outro com as desvalorizações aprendidas e internalizadas;

interroga a colonização das diferenças por grupos dominantes;

aponta representações que depreciam e negam a humanidade do Outro;

desafia relações de poder que suportam a negação do Outro;

fornece condições para o remapeamento cultural como forma de resistência;

analisa as maneiras pelas quais a cultura dominante cria fronteiras saturadas de terror, desigualdade e exclusões forçadas;
dá condições de falar daqueles que têm poder e exercem autoridade;
atravessa fronteiras culturais que oferecem narrativas, linguagens e experiências para repensar a relação entre o centro e as margens de poder;
habilita os designados como Outros a refazerem suas histórias, vozes e visões;
questiona as omissões do currículo oficial;
problematiza as identidades dos esquecidos e sem textos, memórias, experiências e narrativas comunitárias;
desafia os fundamentos do conhecimento e do poder legitimados;
contribui para tornar possível uma variedade de identificações sociais;
compreende termos pedagógicos e políticos como subjetividades;
toma a noção de identidade frágil e impermanente;
nega assuntos unificados e universalizados;
estimula a presença de participantes que não cabem na narrativa mestra de culturas monolíticas;
vê fronteiras como locais para análises críticas, fonte potencial de experimentação, criatividade e possibilidade;
dá visibilidade a culturas marginais que foram suprimidas;
resgata presenças humanas das diferentes zonas das culturas;
manifesta lutas pedagógicas;
particulariza políticas, valores e pedagogias;
relaciona política e os investimentos pessoais – “o pessoal é político”;
privilegia a política em que os participantes afirmam as diferenças em vez de se afastarem delas...

Tenho acessado esse estoque de temas da pedagogia da fronteira para empreender as minhas práticas de ensino, pesquisa e extensão comunitária. Não tenho nenhuma garantia de que os fundamentos teórico-práticos da pedagogia da autonomia e da fronteira sejam as fontes suficientes para a construção de uma sociologia com a saúde e do exercício teórico-prático do EU-AMBIVALENTE de existir cientista social sem pertencer ao campo da saúde.

As propostas de ensino-aprendizagem da autonomia e da fronteira não resultaram de acaso, mas da abertura à contingência, na qual a consciência-força dos meus giros epistêmico-hermenêuticos possibilitaram acessar novos canais abstratos-concretos e discernir de maneira ativa os modos de funcionamento do meu poder e do poder sobre mim. Negar, por princípio, a existência da essência em todas as coisas levou à desestabilização do EU-AMBIVALENTE e à desterritorialização dos regimes de verdade dos conhecimentos e das relações.

A contingência tornou-se uma premissa das minhas experiências teórico-práticas com a temporalidade do indeterminado, do indecível, do relacional, da autonomia sempre em relação, do poder sempre em relação, da impermanência e de todas as forças não controladas dos contextos. A contingência é a própria possibilidade de produzir essa prosa em curso e “uma tentativa de transformá-la em nosso destino” (Heller, 1989 *apud* Bauman, 1996, p. 247).

Perceber-sentir que não há saída certa para a incerteza e que a negação da contingência é também contingente faz fortalecer as práticas da “segunda ruptura epistemológica”, que Boaventura de Sousa Santos (2012) propõe para uma ciência que junte senso comum emancipador com conhecimento científico. Permite, em outras palavras, manter o princípio da incerteza e ambivalência, em detrimento das práticas científicas orientadas para a certeza e determinação absolutas.

A contingência não me “dá poder” ou vantagem na luta de vontade e contra a dominação. Ao “in-corporar” a contingência observo que ela exige mais relações para lidar com os problemas hermenêuticos e com os meus demônios interiores. A consciência de que as construções so-

ciais não são predeterminadas e nem garantidas de antemão me faz redobrar os esforços, pois apenas “um gesto” não me é suficiente. É difícil viver com essa perspectiva, pois não apenas tenho a consciência da necessidade redobrada para fundamentar minhas posições, como também não tenho nenhuma garantia de que sejam reconhecidos algum dia os fundamentos das minhas necessidades.

Meu EU-DIASPÓRICO-EU-ESTRANHO-EU-AMBIVALENTE é orientado pela consciência da ambivalência-fronteira-autonomia e, por isso, eu escolho existir desenraizando a determinação, a universalidade e a certeza. Com essa consciência tenho tido experiências-práticas de emancipação ao perceber-sentir-pensar ter feito o melhor que pude no espaço e no tempo de existir sem pertencer. Perguntaram-me:

“Você se sente apropriado para ocupar a posição de professor titular de Ciências Sociais em uma Faculdade de Ciências Médicas?”

Pensei sobre a questão e concluí que sim!

Sim, porque aceitei a minha própria consciência de fronteira-autonomia-ambivalência como razão suficiente para viver e ter permissão de viver. Sim, porque fiz um caminho individual montado nos ombros de gigantes e faço essa prosa para povoar, sem garantias, a contingência com as nossas histórias. Sim, porque transpassei a vergonha-medo de existir e não pertencer e “hoje eu sou um homem mais sincero e mais justo comigo”. Sim, porque emergi do extenso campo do pensamento social abraçado à “minha sociologia”. Sim, porque ressignifiquei a relação entre conteúdo e cuidado e criei mais chances de ser gentil comigo e com os outros, evitando a humilhação. Sim, porque miro o EU-DIASPÓRICO, o EU-ESTRANHO e o EU-AMBIVALENTE e percebo-sinto que:

*They are One Person,
They are Two Alone,
They are Three Together,
They are For Each Other
(Helplessly Hoping, 1969)*

Sim, porque estou existindo em um “novo amanhecer, uma nova vida para mim e estou me sentindo bem neste velho mundo que é um novo mundo, um mundo ousado para a minha liberdade...” (Feeling Good, 1964). Sim, porque desobrigado de performar identidades fixas eu encontrei a utopia da solidariedade, que não é a prática da tolerância e nem da indiferença social.

Sim, porque encontrar caminhos não significa encerrar a jornada. O meu EU-DIASPÓRICO-EU-ESTRANHO-EU-AMBIVALENTE tomou consciência de sua casa-lar na fronteira-autonomia-contingência e estou seguro que a narrativa com esse corpo, que não acabou de constituir-se, não termina com essa prosa. “*And I’m feeling good*” porque nesse exercício de aproximar o pulso do meu corpo ao ritmo das palavras, interculturalizando-me, reencontrei Sri Aurobindo que me disse a partir de sua longa e intensa experimentação yogue, que “é o indivíduo sem forma e sem limites que tem a paz e a alegria em sua própria [...] experiência de não [ser] nada nem ninguém ou [ser] tudo e cada um” (Aurobindo, 2018, p. 628).

Como eu já escrevi, essa é a prosa de quem tem o privilégio de existir e o desafio de não pertencer. Envelhecer nessa condição tem me permitido ir além de apenas satisfazer o imperativo das minhas necessidades. Tem me permitido perceber-sentir-pensar a teleologia contingente da solidariedade como o caminho de eu ser um com o todo e com o um, porque tolerar as diferenças é muito diferente de me solidarizar com as diferenças.

A solidariedade com a diferença abre a percepção-sentimento para várias frentes do pensar-fazer. A primeira delas relativa a uma teleologia contingente, ou seja, relativa a conceber os fins guias como incertos e radicalmente condicionados pelos contextos. Uma teleologia contingente permite compreender a condicionalidade histórica de cada evento e torna possível agir, sem garantias, na dimensão estrutural das relações.

Essa guia sem garantia me permitiu compreender que não há solidariedade sem tolerância, mas há tolerância sem solidariedade, que é indiferente ao Outro e permite a existência dos diferentes com a condi-

ção de que “eles” não queiram-possam pertencer a “nós”. Os tolerantes agem de maneira solidária com os seus e de maneira “des-pre-ocupada” com o Outro. Desejam consciente-inconscientemente que o Outro vá embora e apoiam seu desejo na violência defensiva de transformar características em estereótipos e estigmas. Os solidários, por sua vez, respeitam os diferentes contra a obstinação agressiva dos violadores, criando linguagem que não produz-reproduz isolamento, discriminação e humilhação à urgência dos não estabelecidos. Percebem que a resignação de alguém quase sempre está associada aos seus silenciamentos.

A solidariedade com a diferença me convida a lidar com os usos das classificações, comuns e abundantes, e empenhar esforços para não esconder as relações de poder e dominação na retórica da empatia. Não basta perceber-sentir o outro em sua necessidade é preciso não me proteger nos entraves estrutural-burocráticos onde ficam intocadas as assimetrias de poder.

A prática da empatia está entre as práticas da tolerância e da solidariedade, isto é, entre a indiferença e a militância em prol da diferença. É certo que a retórica empática trabalha para mais equidade, em detrimento da iniquidade, no entanto, não se mantém socialmente orientada, questionando as relações de superioridade, supremacia e privilégios. Não orienta para evitar fazer certas perguntas, procurar certas respostas e nem para vigiar para que a direção dos investimentos seja da tolerância para a solidariedade e não o contrário.

Tomar a solidariedade, na condição de guia fortuita, para construir um projeto de Ciências Sociais no campo da saúde é parte do meu posicionamento ético-político orientado para a emancipação pessoal e coletiva. Como bem ensinou Paulo Freire (1996), não se trata de fazer pelo outro, mas de criar espaços para não mantê-lo apartado e à distância. Além disso, é construir pontes para desfrutar das “outridades” e para aprender outras formas de viver, pois a existência de cada um pode ser também a condição necessária da minha própria preservação. Portanto, a solidariedade no meu projeto de Ciências Sociais com a saúde me fez tomar o sentimento de ameaça e perigo iminente como

trabalho para mim mesmo, levando-me a me colocar a questão “Quem me dá o direito de falar sobre-pelo outro?”.

De outra maneira, tenho tratado de compreender com a teleologia contingente da solidariedade que o Outro não vai ser como eu e que somos “*the changing same*”. Com isso preciso transformar o desejo pessoal de ajudar indiscriminadamente, em escuta ativa da necessidade do Outro, para fazer e não fazer por ele. Eu não apenas respeito a alteridade, as preferências e o direito dos outros terem preferências, mas também respeito, além da dimensão cognitiva apenas, que a minha oferta pode ser recusada e que tal rejeição não tornará a coexistência do Outro insuportável e um risco de exílio ou autoexílio. Eu percebo-sinto “A maldição da tolerância e a arte do respeito” que os antropólogos Edgar Rodrigues Barbosa Neto e Marcio Goldman discutiram “nos encontros de saberes”, porque acredito, como eles, que:

“tolerar” sempre significa “aceitar” algumas diferenças na medida em que não incomodem, ou seja, que não interpelem nosso modo de existência e nossa maneira de pensar. O respeito, contudo, determina a busca, ao menos a busca de um modo de vida, de um mundo, onde as diferenças não estejam sempre em guerra, não se anulem automaticamente ou simplesmente se ignorem (Barbosa Neto; Goldman, 2022, p. 5).

No exercício de aprendizagem mútua propiciada pela teleologia contingente da solidariedade percebo-sinto que não existe igualdade, mas semelhanças nas diferenças, de forma que o geral é um apagamento do específico e o universal é o semelhante diferente e não o igual imposto. Percebo-sinto que ensino-cuido-aprendo mais e melhor trabalhando crítico-reflexivamente sobre minhas próprias autorrepresentações, estereótipos, rótulos, preconceitos, contingências, certezas provisórias, estranhezas, ambivalências e diásporas.

O longo trabalho de identificação e unificação do diaspórico-estranho-ambivalente em mim trouxe a consciência de fronteira-autonomia-contingência e o projeto de teleologia contingente da solidarieda-

de como ativos sociais importantes para expandir a minha existência sem pertencimento ao campo da saúde. Esse arcabouço teórico-prático me disse da importância de silenciar quando necessário, mas não me calar e construir o “nós” em que todos “eles” caibam com suas diferenças “in-corporadas”. Unir mantendo as diferenças, em vez de fragmentar, nos convida a “co-existir”, a “com-prometer”, a “co-operar”, a “co-laborar” e a “co-criar” novos possíveis.

Esses ativos sociais não são acionados para mudar a minha condição de existir e não pertencer, legal e legitimamente, ao campo da saúde, mas para dar visibilidade à riqueza das experiências dos excluídos de dentro. “Como a literatura decolonial vem apontando”, nos lembra Martin e Pereira (2023, p. 15), “estar na condição de poder e de hegemonia limita a imaginação. [...] Estar à margem pode ser cansativo, mas nos dota de imaginação e de capacidade de pensar de outra forma, de outro jeito. E, assim, multiplicar”. Toda a minha prosa-texto-narrativa é marcada pelo fato de eu ser tão somente um estranho cultural no campo da saúde. Percebo-sinto-penso, com espanto e admiração, as contribuições abundantes que podem trazer aqueles que interseccionam outras experiências para “interculturalizar”, “interepistemicizar” e “decolonizar” nossos corações e mentes.

Referências Bibliográficas

A House Is a Home. Intérprete: Ben & Ellen Harper. Compositor: Ben Harper. In: *Childhood Home*. Prestige Folklore. 2014.1 CD, Faixa 1.

ANDRADE, Ana Paula Muller; MALUF, Sônia Weidner. Loucos/as, pacientes, usuários/as, experientes: o estatuto dos sujeitos no contexto da reforma psiquiátrica brasileira. *Saúde debate* [online] 41 (112), p. 273-84, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.org/pdf/sdeb/2017.v41n112/273-284/pt> Acesso em: 10/01/2023

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands: the new mestiza = La frontera*. San Francisco: Aunt. Lute Books, 1987.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência. *Revista Estudos Feministas*, 13(3), 2005.

AUROBINDO, Sri. *A vida divina – uma visão da evolução espiritual da humanidade*. São Paulo: Pensamento, 2018.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues; GOLDMAN, Marcio. A maldição da tolerância e a arte do respeito nos encontros de saberes – 1ª. Parte. *Rev. Antropol.* 65 (1), 2022.

BARROS, Nelson Filice. *As Ciências Sociais na Educação Médica*. São Paulo: Hucitec, 2016.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1996.

BRAH, Avtar. The Scent of Memory: Strangers, Our Own and Others. *Feminist Review*, 100(1), 6–26, 2012.

COBURN, Annette; GORMALLY, Sinéad. A critical border pedagogy for praxis. *Counterpoints*, Vol. 483. 2017, p. 155-174 Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/pdf/45177777.pdf> Acesso em: 10/01/2023

FEELING Good. Intérprete: Nina Simone. Compositores: Anthony Newley and Leslie Bricusse. In: I put a spell on you. Philips Records. 1965. 1 Disco, Faixa 7

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GIROUX, Henry A. Border Pedagogy and the Politics of Postmodernism. *Social Text*, ()p. 51, 1991.

HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HELPLESSLY Hoping. Intérprete: Crosby, Stills & Nash. Compositor: Stephen Stills. In: Crosby, Stills & Nash. Atlantic Records. 1969. 1 Disco, Faixa 8.

MARTIN, Denise; PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Repensar a Saúde Coletiva e o papel das Ciências Sociais e Humanas em Saúde. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação*, 27, 2023.

ROMO, Jaime J.; CHAVEZ, Claudia. Border Pedagogy: A Study of Preservice Teacher Transformation. *The Educational Forum*, Volume 70, 2006, p. 143-152.

ROSA, João Guimarães. A Terceira Margem do Rio. *In*: ROSA, João Guimarães. *Primeiras Estórias*. São Paulo: José Olympio Editora, 1962.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismo é um humanismo*. 4 ed. São Paulo: Vozes, 2014.

CODA

A Minha Prosa Não É Um “Identikit”

Não espero que essa autoetnografia performática possa ser muito mais que a história de um diaspórico-estranho-ambivalente cientista social no campo da saúde. Por outro lado, anseio que a minha interpretação do “in-corporado-em-mim” produza mais interpretações dos corpos que experimentam existir e não pertencer. Eu trouxe as minhas entranhas, que são agora, depois de expostas, parte do que está interpretado e inscrito no multiverso que inscreve.

Não sei como essa prosa que objetiva minha subjetividade vai ser objetivada por outras subjetividades. Sei apenas que a pulsão que me moveu foi de vida, de dar exterioridade ao que vive em mim. Não escrevi com saudades do passado, com remorso do vivido e nem com mágoas de pessoas. Eu gosto do que me tornei nessas páginas e percebo que é apenas mais uma interpretação incompleta do que vive em mim e não me define. Em várias passagens se vê a falta de linguagem ou de capacidade expressiva ou, ainda, de habilidade, de tornar facilmente entendido o que é emaranhado e rugoso. Sinto-penso, todavia, que esta prosa não se encerra aqui e será melhorada no diálogo com outras prosas de outros corpos-experiências.

Escrevi para me objetivar e sei um pouco mais do que antes percebia-sentia nas minhas entranhas. Enfiar as mãos nos meus intestinos deixou nelas fedor de matéria viva apodrecida. Dá medo falar disso!

Quase nunca falamos dos nossos maus cheiros publicamente... Deixar essa prosa vaziar de mim é mais um exercício de contingência e precisei nervos de aço, pois “nutrir uma ideia que não é compartilhada é uma audácia lisonjeira e estimulante, mas que beira demais a loucura para dar um conforto espiritual completo” (Bauman, 1999, p. 259).

A opção era fazer essa narrativa ou não fazê-la, porque o que está no papel já existia “in-corporado-em-mim” e não adianta dormir “que a dor não passa”. Essa prosa é mais possível agora e é, por isso, um exercício de teleologia contingente de solidariedade em que muitos fins in-sólitos são possíveis.

Cada palavra encadeada em frases foi uma tentativa de trazer satisfação, alívio e até cura. Algumas palavras são minhas, outras de sociólogos, de poetas, de músicos, de yogues, de amigos, de colegas, de filhos, de amores... Quase todo o tempo enquanto eu escrevia estive fisicamente sozinho e animicamente acompanhado deles e delas. Possivelmente, essa é uma característica de quem existe diaspórico-estranho-ambivalente e pertence à “terceira margem do rio”. Ao longo do percurso eu percebi-senti-pensei com muitas músicas e para terminar essa prosa eu ouvi a “Canção do Novo Mundo”¹²:

Quem sonhou
Só vale se já sonhou demais
Vertente de muitas gerações
Gravado em nossos corações
Um nome se escreve fundo
As canções em nossa memória
Vão ficar
Profundas raízes vão crescer
A luz das pessoas
Me faz crer
E eu sinto que vamos juntos

12 Canção do Novo Mundo. Intérprete: Beto Guedes. Compositores: Beto Guedes e Ronaldo Bastos. In: Contos Da Lua Vaga. EMI-Odeon. 1981. 1 Disco, Faixa 10

Oh! Nem o tempo amigo
Nem a força bruta
Pode um sonho apagar
Quem perdeu o trem da história por querer
Saiu do juízo sem saber
Foi mais um covarde a se esconder
Diante de um novo mundo...

