

Fazer sofrer: governamentalidade e socialidade na partilha da dor¹

Everton de Oliveira²

Universidade Estadual de Campinas (Unicamp/SP)

Resumo

A partir do intervalo etnográfico de um dia de trabalho de campo em uma Unidade de Saúde da Família da Encosta da Serra gaúcha, analiso como a partilha da dor pode ser tomada enquanto um princípio de socialidade, mas igualmente de governamentalidade. Acompanharemos a visita que fiz na companhia de Letícia, agente comunitária de saúde, a uma moradora que pretendia cometer suicídio. Diante de sua dor, dirigimo-la a um tratamento clínico e passamos a desejar um novo controle para aquilo que nos atingia enquanto *sofrimento*. Ali não importava a qualidade relacional e narrativa que a dor assume na Encosta da Serra, responsável por formar e informar pessoas, grupos e lugares no preceito de *se judiar* no trabalho. Partirei desta experiência partilhada para problematizar a ambivalência relacional da dor, assim como minha própria posição enquanto etnógrafo diante do que julgamos ser o sofrimento em sua expressão incontrolável, a própria morte.

Palavras-chave: Encosta da Serra; Dor; Sofrimento; Governamentalidade; Socialidade.

Abstract

Starting from the ethnographic interval of a day of field work in a Family Health Unit in the city Encosta da Serra, southern Brazil, I analyze how the sharing of pain can be ta-

- 1 Agradeço, antes de tudo, a Carla Souza de Camargo por ter questionado minha análise quando tudo já parecia estável. Agradeço por seu incômodo a respeito de meu silêncio sobre esse caso, quando o próprio silêncio voltou a ser criativo, e não repressivo. Agradeço igualmente a Letícia Ferreira e a Larissa Nadai, sem as quais eu jamais pensaria em relacionar governo e sofrimento do modo como aqui exposto. E agradeço a Bruna Potechi por ter questionado a validade de se traduzir *se judiar* por sofrimento, como eu havia feito em outro trabalho, expondo a defasagem analítica entre ambas as categorias. Ela estava certa.
- 2 Aluno de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) e pesquisador do Laboratório de Antropologia da Religião (LAR/IFCH/Unicamp). E-mail: evtdeoliveira@gmail.com. Endereço para correspondência: Rua Afonso Chaves, 465, Cidade Ocian, Praia Grande-SP. CEP: 11704-490.

ken as a principle of sociality, but also of governmentality. We will follow the visit I made with Leticia, a community health agent, to a resident who intended to commit suicide. In the face of her pain, we conduct her to a clinical treatment and we began to wish a new control for what we classify as *suffering*. There did not matter the relational quality and narrative that pain takes in Encosta da Serra, responsible for forming and informing persons, groups and places in the precept of *se judiar no trabalho* (getting pain at work). Based on this shared experience, I discuss the relational ambivalence of pain, as well as my own position as ethnographer in face of what we judge as suffering in its uncontrollable expression, death itself.

Keywords: Encosta da Serra; Pain; Suffering; Governmentality; Sociality.

Apresentação

Antes de batermos à porta de Regina, Letícia [agente comunitária de saúde] me avisou que essa era uma casa bem difícil, que a moradora sofria de depressão [...] [No decorrer da visita] Letícia começou a ficar bem preocupada com a possibilidade de Regina tentar cometer suicídio assim que fôssemos embora e decidiu telefonar para Fernando [médico], que não atendia. Nessa hora, eu também já estava tentando telefonar para Fernando. Letícia me perguntou o que a gente poderia fazer, e eu respondi que não sabia, que não podíamos sair dali [...] A situação inteira foi muito estranha. Fiquei muito mal com tudo isso. Quase briguei com Fernando na hora em que fui avisá-lo que estava indo para casa. Fiquei muito irritado por causa dos telefonemas que ele não atendia. Neste dia percebi que precisava ir embora, ou dar um tempo. Nem consegui escrever o diário até sair de São Martinho. [...] Neste dia tive vontade de sumir de São Martinho (Caderno de campo, 27/07/2012).

Entre 2011 e 2013 realizei três períodos de pesquisa de campo no município de São Martinho,³ uma *colônia alemã*,⁴ de pouco mais de 6.000 habitantes (IBGE 2010) e localizado na região da Encosta da Serra, Rio Grande do Sul. Naquela época, eu acompanhava a implementação da Estratégia Saúde da Família, uma política pública de atenção básica à saúde do Sistema Único de Saúde, especialmente a partir da rotina da Clínica da Família São Martinho, uma Unidade de Saúde da Família.⁵ Nesta unidade, Fernando era o médico

3 Todos os nomes de pessoas, lugares, cidades ou instituições, assim como as datas oficiais, diretamente relacionadas à pesquisa, foram alterados. A alteração procura evitar qualquer tom denunciativo ou jornalístico a este trabalho, assim como busca preservar as identidades de meus colaboradores de pesquisa, sem os quais este texto não poderia ser escrito.

4 As palavras em itálico são, em sua totalidade, categorias sociais que circulavam em São Martinho. Grande parte destas categorias estrutura a análise etnográfica e, por isso, será desenvolvida e problematizada no próprio corpo do texto.

5 A Estratégia Saúde da Família (ESF) é uma política pública de atendimento à saúde que busca organizar grande parte da Atenção Básica ofertada pelo Sistema Único de Saúde (SUS). Em 2009, o Departamento de Atenção Básica (DAB) do SUS estimava que mais de 90 milhões de pessoas já contavam com os serviços da ESF (DAB 2009). Sua particularidade em relação à Unidade Básica de Saúde (UBS) é preconizar o atendimento voltado para a família, privilegiar a Medicina de Família e Comunidade enquanto especialidade buscada em seus médicos, assim como contar com uma equipe de Agentes Comunitários de

e Letícia uma de suas agentes comunitárias de saúde. Em todos os períodos, acompanhei o trabalho de ambos, e mesmo na sexta-feira em que visitamos Regina em sua casa na Vila das Araucárias, segundo maior bairro de São Martinho, havia já passado o período da manhã na Clínica, acompanhado as consultas de Fernando. Neste artigo, o intervalo etnográfico se inicia no instante em que deixei minha casa rumo à Clínica e se encerra em meu próprio descontentamento quando de volta ao porão em que alugava para me hospedar em São Martinho. Meu objetivo é analisar de que modo o sofrimento pode ser tomado enquanto um princípio de socialidade e, principalmente, enquanto um princípio de governamentalidade, capaz de ser partilhado, mas também de ser controlado e modulado quando integrado em relações de poder. Nestas relações sociais e de poder, o etnógrafo não se exclui: ao final da visita à Regina, eu mesmo já havia telefonado para Fernando buscando-lhe uma solução médica, buscando governo, buscando reprimir o que neste texto procuro incitar. A diferença é que aqui o estímulo produz um problema e em São Martinho produziria um suicídio. A questão etnográfica é problematizar o que de fato produziu um desejo de governo em Letícia e em mim e nos permitiu colocá-lo em prática a despeito das reticências de Regina. Minha aposta é que, no que toca aos modos de governamentalidade, o sofrimento se apresenta enquanto um de seus princípios motores, e partirei da cena etnográfica deste trabalho para problematizar esta questão.

O artigo estará disposto, dessa forma, em quatro seções que oferecerão os caminhos possíveis para uma análise etnográfica da cena privilegiada neste trabalho, de modo que partiremos: 1) de alguns apontamentos sobre a organização social de São Martinho, das histórias que se enredam em narrativas do trabalho e da dor, pelas quais transitam preceitos ético-morais partilhados, especialmente referenciados na noção polissêmica *se judiar*, noção agregadora que indica as dores resultantes do trabalho realizado, mas igualmente opera na definição de si, geralmente a partir de correlações entre estados singulares e plurais (pessoa, lugar e grupo); 2) ao chegarmos à Clínica, acompanharemos um dia de consultas, assim como seguiremos Letícia em seu dia de visitas pela Vila das Araucárias, até chegarmos à casa de Regina, para mim uma desconhecida da qual só pude me aproximar através de sua dor, que ao encararmos enquanto sofrimento e limitarmos o diálogo à intervenção que nos parecia necessária, nos permitiu percorrer apenas fragmentos de sua vida, diante de um mundo moral que permaneceu em grande parte inatingível; 3) logo em seguida, retornaremos aos habitantes de São Martinho para acompanhar de que modo grande parte de sua problematização ética e moral inscrita no termo *se judiar* permitia uma outra relação com a dor que não aquela da ordem do governo, ainda que igualmente excludente para aqueles considerados *de fora* da *comunidade*, caso de Regina; e 4) encerrarei a escrita retornando ao debate sobre a produção da governamentalidade, especialmente sobre sua inscrição na ideia de sofrimento, evidenciando sua potência em ser gestada a partir de uma condição considerada doentia, perigosa e digna de tratamento clínico.

São Martinho: narrativas e políticas públicas

A região da Encosta da Serra, que fica aproximadamente a 80 quilômetros de Porto Alegre, é como uma trama de caminhos narrativos e sociais que compõem lugares heterogêneos

Saúde que realizam uma rotina de visitas a todos os moradores cadastrados em suas microáreas, que juntas formam uma área de atuação de uma Unidade de Saúde da Família (USF).

entre si, mas que partilham o fato de serem chamados de *colônias*.⁶ Essas *colônias* ou *comunidades alemãs* foram formadas em sua maioria em meados do século XIX (Woortmann 1995), e sua organização foi diretamente afetada pelo governo imperial brasileiro, que dispôs os lotes de colonização em terras devolutas pós-aprovação da Lei de Terras, em 1850, ou as entregou para empresas colonizadoras. Na Encosta da Serra, grande parte desses lotes foi negociada com moradores de uma região rural e empobrecida do sudoeste alemão, o Hunsrück (Williens 1980), que passaram a habitar Cruz do Bonfim, atualmente integrante da região metropolitana de Porto Alegre, que se estendia, naquela época, até as encostas da serra gaúcha. Deste modo, o tamanho dos lotes, sua disposição, as linhas de colonização e as famílias⁷ alocadas em cada lote dependiam diretamente do governo imperial ou das empresas colonizadoras responsáveis pela região. São Martinho recebeu os primeiros imigrantes em 1856, que passaram a habitar a Linha de São Martinho no vale onde atualmente se encontra o centro do município. As regiões adjacentes foram incorporadas primeiramente pela transformação da Linha no 8º Distrito Administrativo de Cruz do Bonfim, em 1912, e posteriormente no Distrito de Germana, município vizinho, em 1959. Em 1988, São Martinho reivindicou sua emancipação político-administrativa, que foi aprovada pelo então governador Pedro Simon.

Mas nessa descrição superficial há uma série de tramas soltas que devem ser ajustadas pelas narrativas daqueles que fazem da história um componente fundamental de sua organização social. Desta perspectiva, o que interessa no passado é sua mobilidade, sua plasticidade, o fato de ser talvez mais dinâmico que o próprio cotidiano. Neste passado, o componente essencial para a composição narrativa são as *famílias pioneiras*. Com elas e através delas organizam-se linhas de descendência, unidades domésticas, critérios de pertença, preceitos morais, heterogeneidade religiosa e modos de subjetivação.⁸ Era pos-

6 Os que se dedicam à agropecuária em São Martinho chamam-se, comumente, de *colonos*. Entre os *alemães*, aqueles que se reconheciam por *colonos* geralmente possuíam alguma *roça*, o que era a situação mais comum na cidade. Mesmo que não se buscasse vender os produtos da *roça* – os mais comuns eram a batata, o milho, a acácia (para lenha) e hortaliças, e a criação de galinhas, porcos e vacas – alguma plantação ou criação era sempre mantida no próprio terreno, ou em terreno vizinho, para consumo próprio ou para troca entre os vizinhos. Isto fazia com que a divisão entre espaço urbano e espaço rural fosse pouco eficaz no município.

7 Entre 1844 e 1874, de um total de 5.122 imigrantes alemães levados para o Rio Grande do Sul, apenas 274 eram solteiros. Os casos mais comuns eram de imigrantes que passavam a recompor o parentesco em solo brasileiro, sendo cada ramo de parentesco trazido em distintas viagens (Woortmann 1995: 104-107). Após a chegada dos primeiros imigrantes à região de São Martinho, em 1853, foram enviadas, em 1854, doze famílias para a região, todas católicas.

8 Subjetivação, aqui, implica essencialmente o modo como alguns preceitos morais são problematizados na conduta de cada indivíduo e, do mesmo modo, como cada indivíduo é chamado a se conduzir segundo alguns preceitos morais. Trata-se, então, de todo um trabalho ético de constituição de um “sujeito moral”, que não implica necessariamente o controle ou o governo destes sujeitos por parte de algum dispositivo de poder, mas implica uma “subjetivação”, pois pressupõe um trabalho para a constituição deste sujeito, realizado, na maioria das vezes, de si para si mesmo – uma ascense. (Foucault 1988: 28-29). Mas a subjetivação pode atuar, do mesmo modo, enquanto característica expressa da governamentalidade, quando associada aos processos de sujeição e identificação analítica (Foucault 2008: 242-243), isto é, quando a subjetivação permite que se produza uma realidade interior ao sujeito a partir da prática confessional, o que implica a disparidade de posições entre aquele que se confessa (a um médico, padre, policial etc.) e aquele que escuta. Tal disparidade está relacionada com a sujeição necessária daquele que está sob governo, assim como sua identificação analítica, isto é, o levantamento da série de dados que permite que ele seja classificável, localizável e identificável no interior de uma população.

sível formar, nesta trama, as *casas*, as *famílias*, as *roças*, os *parentes*, os *católicos*,⁹ os *evangélicos*,¹⁰ *alemães* e *alemoas*. O modo como esses conjuntos se relacionavam no alinhavar das falas e das narrativas é, no entanto, o ponto de destaque. Pois a relação não era direta: a socialidade precisava ser ativada, estar em curso para que lugares, pessoas e agrupamentos fizessem algum sentido categórico. Sobre o passado, ou sobre o presente, o que permitia traçar suas fronteiras, suas disposições e seus arranjos era o termo polissêmico *se judiar*, relacionado com a valoração ético-moral do trabalho por *alemães* e *alemoas*. *Se judiar no trabalho* era igualmente a substância ética (Foucault 1988: 26-31) que permitia a circulação de uma moral estratégica e relacional, assim como era a substância afetiva e narrativa da socialidade martinense, aquela pela qual formações distintas se relacionavam, ou, melhor dizendo, da qual tais formações dependiam cotidianamente para se tornarem inteligíveis.

“Olha, essa gente *se judiou* quando eles começaram” (Rubens, 28/07/2012). Rubens Keller, morador de São Martinho que visitei em todos os períodos de trabalho de campo, repetia-me a sentença como quem falava de si e de sua mãe, dona Joanna Schubert. Com o tempo, esse “como” se tornou desnecessário à análise, pois Rubens falava de si, assim como de sua mãe, mas igualmente de sua casa e de seus antepassados. Rubens era um daqueles martinenses que podia identificar-se enquanto um *alemão* não apenas pelo sobrenome, filiação, parentesco ou afinidade religiosa, mas também porque era um *alemão* descendente de uma das *famílias pioneiras*, além de poder se incluir em um dos grandes ramos de parentesco de São Martinho, os Gross – eram *parentes* ou *primos*, o que neste caso significa que estabeleciam parentesco apenas se seguíssemos a linha materna até a 3ª geração ascendente. Sua história, assim como a de sua mãe, estava intimamente ligada a de seus avós, não apenas pela filiação, mas também pela coresidência, a *casa* Schubert-Keller, construída por seu bisavô de linha materna – um Schubert –, em 1896. Seus tataravós imigraram para a Encosta da Serra por volta de 1860, e iniciaram a obra da casa que seu bisavô terminou. Sobre a construção, Rubens dizia-me que tudo fora feito por sua *família*, das telhas do telhado ao enxaimel de sustentação.

Mas sobre o que está feito, permanece a dor daqueles que fizeram. Dificilmente um *alemão* ou uma *alemoa* não diria, a respeito de seus ancestrais, assim como das *famílias pioneiras*, algo como “eles fizeram tudo quando chegaram aqui”. As estradas de Porto Alegre até a Encosta da Serra, as igrejas, as escolas, as casas, os locais de atendimento médico, as roças: tudo era creditado ao *trabalho* dos imigrantes, única e exclusivamente. A *casa* de 1896 não era diferente. Tudo se iniciou pelo paiol, pois a única renda provinha da *roça* e era por lá que seus antepassados se acomodavam, enquanto o restante da casa não estava pronta. Depois de terminada a construção, toda a *família* permaneceu por lá, até Rubens

9 Católicos Apostólicos Romanos. Mas isto, na verdade, diz pouco sobre esta denominação em São Martinho. Sua ética e sua moral estão integradas ao conjunto de estilizações morais próprios aos *alemães* martinenses. Isto, na verdade, não é uma característica incomum ao catolicismo, isto é, o fato de sua unidade dogmática ser menos atuante que sua plasticidade moral e proselitista (Veyne 2011; De Certeau 2007; Foucault 1988).

10 Luteranos, da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Em São Martinho, há igualmente uma denominação pentecostal – a Assembleia de Deus – e uma neopentecostal – a Igreja Universal do Reino de Deus. Enquanto a primeira é frequentada por um conjunto específico de moradores que não se identificam enquanto *alemães*, a segunda jamais foi vista sendo frequentada por qualquer interlocutor de pesquisa. Aqueles que frequentam a Assembleia de Deus são chamados de *crentes*.

decidir construir uma nova casa para ele e sua mãe, há cerca de 10 anos. Seu irmão permaneceu na antiga *casa*, onde mantinha com Rubens uma *roça* conjunta. Antes disso, porém, ambos e os demais irmãos foram criados nesta mesma *roça*. Sobre a rotina de sua infância, Rubens dizia-me: “Olha Everton, no meu tempo de *guri*, eu e meus irmãos acordávamos às 5h e já ia pra *roça*, na casa da minha mãe. Depois ia pra escola, voltava, almoçava e já ia pra *roça* de novo. Não tinha esse negócio de ficar na rua” (Rubens, 17/07/2012). A respeito de sua própria casa, Rubens também se *judiou* para construí-la. Mas esta dor, este tipo de dor que causa o sofrimento daqueles que a narram, não é motivo de lamentação ou reticências: Rubens estava era contando vantagens sobre os novos *gurus* de São Martinho que tinham tempo livre após a escola, fato diretamente relacionado, para ele, aos pequenos furtos que passavam a ocorrer na cidade.

“Ou era trabalhar ou morrer de fome” dizia-me Rubens em outra ocasião a respeito das *famílias pioneiras*. Deste modo, o *trabalho*, para os alemães assumia dois níveis de realidade: o primeiro deles era um nível ético, de constituição; o segundo, um nível moral, de julgamento (cf. Oliveira 2014).¹¹ Quanto ao primeiro nível, o trabalho era acompanhado da dor que lhe era imputado, o nível ético do termo *judiar-se*. O que se formava na efetuação cotidiana deste eixo ético-moral era justamente um modo de socialidade que formava e informava sobre corpos, pessoas, *casas*, *famílias*, *roças*, *parentes*, *comunidade* e, claro, seu passado e suas narrativas. No modo como problematizado por Strathern (2006: 42-44, 151-156), a socialidade, enquanto categoria analítica, buscava dar conta das formações das terras altas de Papua Nova-Guiné como um modo de transitar pelos processos de diferenciação próprios aos *Hagen*, entre os quais a vida social era antes um movimento entre um estado singular e um estado plural – o que, no limite, implica que uma pessoa singular podia comportar as mesmas socialidades que o seu correlativo plural, o grupo –, do que uma divisão entre um nível doméstico e a-social e um nível político e social. Inevitavelmente, a categoria lembra outra, a de *sociabilidade*, de Simmel (2006: 59-82). Para Georg Simmel, a *sociação* representava justamente o movimento que fazia a sociedade derivar da interação individual, mas também a interação derivar dos círculos sociais dispostos pela sociedade. A *sociabilidade* seria uma forma particular de *sociação*, uma trama formada e disposta pela mútua determinação e interação daqueles que a compõem, no entanto sem qualquer finalidade de princípio que implicasse a participação – o que vai em sentido oposto à ideia de “ação social” weberiana. No entanto, a noção ainda implica justamente a dualidade que Roy Wagner (1974) e Marilyn Strathern buscaram romper com a noção de socialidade, a de indivíduo/sociedade. Em São Martinho, a partilha da dor categorizada na expressão *se judiar* parece indicar igualmente um movimento de socialidade.

E deste movimento não estavam para fora burocracias e espaços administrativos, efeito dos esforços daqueles que *se judiaram* no passado. No emaranhamento dessa conformação social, as linhas de colonização de São Martinho passaram de mapas geopolíticos de colonização imperial a lugares administrativos, em lugares de *direção*, no modo como isso era colocado nas narrativas do pioneirismo. A *direção* envolvia todos os aspectos morais fundamentais para *alemães* e *alemoas*, como o ensino, o trabalho, a religião e a saúde. Pois se a distribuição dos lotes e a imigração assumiu o caráter de um projeto administrativo

11 Neste trabalho, tudo levava a crer que *se judiar* e sofrimento fossem categorias análogas ou ao menos simétricas na tarefa de tradução analítica. Como apontado na nota 2 deste artigo, essa conclusão era precipitada. Ainda assim, considero uma apresentação mais densa e aceitável da organização social de São Martinho, visto que, neste artigo, meu intuito é outro.

imperial, o caminho até a Encosta da Serra e o nascimento de um aparato administrativo próprio às novas *comunidades* era comumente creditado única e exclusivamente ao esforço das *famílias pioneiras*, que *se judiaram* quando chegaram às *matas do fundo* de Cruz do Bonfim, tendo que construir suas próprias estradas, suas próprias *casas* e seus aparelhos de *direção*. O primeiro deles foi a igreja católica do Morro da Mata, em 1958. Àquela época ainda não havia padres na Encosta da Serra. A solução foi direcionar a pessoa de *melhor índole moral* para cuidar dos assuntos religiosos, assim como escolher pessoas de *tão boa índole moral* para cuidar do ensino e do atendimento à saúde (Júlio Hoff 02/01/2013).¹² Do mesmo modo, o primeiro documento administrativo da comunidade foi assinado em 1862 pelos fundadores da comunidade católica de São Martinho, a mesma que, na década de 1950, fundou a Sociedade Beneficente São José e construiu o Hospital Comunitário, assim como a Igreja Matriz, finalizada em 1931, sede da então recém-criada paróquia de São Martinho, responsável por sua vez pela primeira escola paroquial da comunidade. O diretor da sociedade beneficente foi o primeiro pároco de São Martinho, padre Bruno Hamm, que hoje é homenageado ao nomear o único colégio de ensino médio do município. Tudo, sem exceção, creditado ao trabalho e a dor dos próprios *alemães*. “Foi entre os pequenos, os *colonos*, que encontramos ajuda para construir o hospital” (Júlio Hoff 02/01/2013).

E apesar da autorreferência no que toca à *direção da comunidade* ser uma constante relativamente estável nas narrativas de moradoras e moradores, o momento de emancipação político-administrativa em relação ao município vizinho de Germana, em 1988, é uma cena privilegiada pelos gestores que participaram do processo. Neste movimento se acentuou o projeto de uma *medicina comunitária*, ideia presente já na construção do Hospital São José, mas que foi potencializada no processo de emancipação com a criação do I Plano Municipal de Saúde e com os debates em torno dele, que contou com a participação de uma equipe de médicos de Porto Alegre, envolvidos na implementação da residência em Medicina de Família e Comunidade¹³ no Grupo Hospitalar Conceição. Nada poderia ser mais harmônico com a ênfase na *comunidade*. Por restrições técnicas e econômicas, o hospital funcionou exclusivamente como Ambulatório Municipal até 2007, quando foi formada a primeira equipe de saúde da família da recém-criada Clínica São Martinho. Apesar da adoção de um modelo de atenção básica nacional, a implementação da Estratégia Saúde da Família se enredava pela narrativa como integrante de um processo igualmente referenciado pelo trabalho de *alemães* de *alemoas*, fruto de uma administração pública que, de fato, ultrapassava o aspecto legal na categorização da *direção da comunidade*, que jamais dissociou religião, educação e saúde (cf. Oliveira 2015). E desta *direção* participavam,

12 Júlio Hoff é uma figura polêmica em São Martinho. Envolvido na administração pública desde seus 23 anos de idade, já foi presidente do Hospital São José, onde atualmente funciona o Ambulatório Municipal, professor e diretor do Colégio Cônego Bruno Hamm, o único colégio estadual de São Martinho, Secretário Municipal de Saúde e atualmente Secretário Municipal de Planejamento e Assistência Social. É historiador de formação e possui um livro sobre a formação de São Martinho, lançado em 2003. É um excelente articulador político, mas instável dentro de seu próprio *grupo*, que assume atualmente a administração municipal. Apesar disso, por sua importância política, e a despeito de muitos aliados questionarem sua posição na gestão pública, é um apoio indispensável no período eleitoral.

13 A Medicina de Família e Comunidade está instituída no Brasil desde 1976, sob a forma de Programa de Residência em Medicina de Família e Comunidade (RMFC) da Faculdade de Ciências Médicas/Uerj, e também sob a forma dos Programas de Residência em Medicina Geral Comunitária (RMGC), de Murialdo, Porto Alegre (Grupo Hospitalar Conceição) e Vitória de Santo Antão, que, em 2002, receberiam a mesma denominação do programa da Uerj (Rodrigues 2007: 150).

entre 2011 e 2013, Fernando e Letícia, respectivamente médico e agente comunitária de saúde da Clínica São Martinho.

Os pequenos suplícios da *direção*: Regina almejava o suicídio

Foi através de Fernando e Letícia que eu conheci Regina. E esse encontro não questionou apenas minha própria posição em campo, mas também a estabilidade da análise que se seguiria dali, como um arranjo dissonante que por algum tempo eu optei por desconsiderar. O efeito foi que em certo momento da análise, tudo levava a crer que não havia pontas soltas na relação entre trabalhar, *se judiar* e a *direção* da *comunidade*. Mas a socialidade não é um sistema. Ela vive de movimento, fazendo e desfazendo lugares, agrupamentos e pessoas. Nas formações correlatas que derivavam do preceito moral de não deixar de trabalhar e de *se judiar* neste processo, como *família*, *parentes*, *casa*, passado e a própria *comunidade* de *alemães*, formava-se igualmente um lado de fora, um lado não capturado pelas tramas narrativas e sociais dos *alemães*, e por isso mesmo perigoso e instável de sua perspectiva. Isso não implica que essas margens não participassem da socialidade martinense: eram sua situação de prova, o plano no qual era possível mapear continuamente os limites morais e sociais da *comunidade*. E deste lado de fora derivavam igualmente formações que buscavam expressar categoricamente o que era o contraponto moral de *se judiar* no trabalho. Formavam-se especialmente os *xwarts*,¹⁴ termo que na derivação germânica da língua de *alemães* e *alemoas* – o *hunsrik*¹⁵ – poderia ser traduzido como *de fora* ou simplesmente *preto*.¹⁶ Mas formavam-se igualmente os *crentes* – fiéis da Assembleia de Deus –,¹⁷ os *encostados* e os *preguiçosos*. De certa forma, esses termos estabeleciam suas próprias correlações, e geralmente uma posição implicava a outra. Regina, moradora da Vila das Araucárias, era uma *xwarts*. Uma *de fora* da *comunidade* até então de minha análise, alguém que o encontro não me ofereceu mais que fragmentos, e que cujo diálogo foi torcido pelo desejo de cuidado e o silêncio envolvido pelo esforço de direção.

14 A grafia foi retirada do *Mayn Eÿerste 100 Hunsrik Wërter*, o microdicionário de *hunsrik*, que será apresentado na nota 15.

15 Desde 2004, um grupo de estudiosos, principalmente linguistas vinculados à UFRGS, mas também um grupo de historiadores de São Martinho, empenham-se em formalizar a escrita da língua falada na cidade, batizada, pelo grupo, de *Hunsrik* – principalmente para diferenciá-la do alemão contemporâneo, vinculando-a a um duplo local de origem: a Encosta da Serra e o Hunsrück, no sudoeste alemão, principal local de origem das *famílias pioneiras*. O projeto *hunsrik* conseguiu, em 2008, formalizar uma gramática para a língua. A permanência do *hunsrik* em São Martinho adquiriu o status de um projeto cultural, tendo todo o seu arquivo na Casa da Cultura, onde se encontram, também, os registros censitários do município, objetos históricos, panfletos ilustrativos etc. Atualmente, até um microdicionário já existe para o *hunsrik*, “*Mayn Eÿerste 100 Hunsrik Wërter*” (Minhas primeiras 100 palavras em *Hunsrik*), que foi me dado logo em minha chegada à cidade.

16 A racialização (Bhabha 2007: 111) operada para com aqueles *de fora* era sempre uma operação singular, um marcador de diferença que transformava a todos que se supunham não *alemães* em *preto*, e um *de fora* provavelmente seria chamado de *preto*, o que não levava em conta apenas a cor da pele ou qualquer outro traço fenotípico. No processo classificatório, era a própria força da categoria que preenchia de realidade os *xwarts*, assim como, na oposição, os *alemães*.

17 A Assembleia de Deus é associada, por vários autores, ao “pentecostalismo clássico” no Brasil. O “pentecostalismo clássico”, por sua vez, é associado, comumente, à “primeira onda” da experiência pentecostal no Brasil, principalmente pelo surgimento da Assembleia de Deus (1911) e Congregação Cristã no Brasil (1910) (Almeida 2009: 25-57).

Na sexta-feira em que Letícia e eu visitamos Regina em sua casa, eu já havia passado o período da manhã acompanhado os atendimentos de Fernando na Clínica São Martinho. Estávamos em julho de 2012 e aquele era meu último dia de pesquisa de campo. Havia sido um período de trabalho intenso, de muita preocupação por grande parte de meus interlocutores de pesquisa, pois estávamos em época de *política*, isto é, em um momento singular de composição das relações sociais e de poder por conta do período eleitoral.¹⁸ Estávamos todos nervosos, *ansiosos*, como comumente queixava-se Fernando em relação a seus pacientes. Eu certamente já pensava em minha volta, mas havia ainda mais um dia de trabalho de campo, o último para encerrar definitivamente aquele período de pesquisa. Como etnógrafo, não poderia ter feito escolha melhor. Isso não me impediu, contudo, que eu me culpasse ao longo dos dias subsequentes por não ter decidido ficar em casa. Culpa-me ainda na escrita do caderno de campo, quando já havia retornado a São Paulo, o que para Strathern é propriamente o “momento etnográfico” (2014: 345-405), isto é, a relação entre o momento da observação e o momento da análise, uma relação entre a imersão e o movimento por entre esses campos, que faz com que o etnógrafo esteja aberto ao que virá depois, assim como preserve o deslumbramento inicial no movimento de escrita.

Ao acordar, tudo se passava como se aquele dia fechasse um trabalho de campo que na verdade já estava terminado. Eu estava no porão de Emília, que me alugava o cômodo, uma prática comum em São Martinho por conta do estilo de construção residencial, nos declives das encostas dos morros ou nas beiras dos rios. Como de costume, caminhei quase a totalidade do centro da cidade até a casa de Fernando e de lá nos dirigimos até a Clínica São Martinho, que havia recebido recentemente seu novo prédio e deixara de ocupar os consultórios do Ambulatório Municipal. Quando chegamos à Clínica, Amanda, recepcionista, mais uma vez nos aguardava, além de Cida, a auxiliar de enfermagem. Lúcia, a enfermeira, ficava na parte restrita da Clínica, onde também se encontrava o consultório de Fernando. Ricardo, paciente em recuperação de um procedimento de retirada de tumor no cérebro, também nos passava a sensação do cotidiano, em sua rotina de aplicação de insulina sintética e consultas de acompanhamento. O expediente começara, mais uma vez, com sua consulta.

Com Ricardo, a clínica era relativamente rápida, uma daquelas que já se valia do *vínculo* estabelecido, que para Fernando era o objetivo último de qualquer médico de família e comunidade: o vínculo entre médico e paciente, desde que se entenda esse paciente como um conjunto de relações familiares e afetivas, um paciente/família. A etiologia e a anamnese¹⁹ de Fernando era guiada por este princípio, que unia vínculo, paciente e família no exercício de sua clínica. O limite era um mapa afetivo de cada paciente disposto em seus genogramas – ferramenta tomada de empréstimo da terapia de família, que busca mapear e valorar as relações familiares de cada paciente – ou um mapa de parentesco diariamente atualizado em seus prontuários. Deste modo, Ricardo, como paciente, não era apenas seu corpo, mas também sua esposa, que sempre o acompanhava, seus filhos, sua casa, assim como seu ramo de parentesco mais próximo. Todas essas relações já haviam sido estabelecidas por

18 Segundo a “Lei das Eleições” (Lei nº 9.504 de 30 de setembro de 1997), o período eleitoral implica os três meses que antecedem as eleições.

19 A anamnese pode ser compreendida como o exercício dialógico posto em prática entre médico e paciente, tendo por finalidade trazer à tona todos os fatos relevantes que podem ter relação com o atual estado do paciente. Trata-se do ponto de partida para o estabelecimento de um diagnóstico e tem, no modelo da saúde da família, uma função primordial, pois possibilita o acesso, por parte do médico, à dimensão relacional em que o paciente está inserido.

Fernando, e como de costume a consulta de Ricardo não durou mais do que dez minutos. As demais seguiram a pauta do que comumente acontecia no expediente de consultas, numa toada que passava pelos casos de *nervos*, *ansiedade* e *depressão*. A terceira paciente do dia, por exemplo, que ainda não mantinha qualquer *vínculo* com Fernando, havia tomado de empréstimo os antibióticos de uma amiga, o que o deixou preocupado. Ele lhe receitou bafo de eucalipto, pois após o exame físico e a leitura dos exames laboratoriais seu diagnóstico foi que o principal problema examinado fora a *ansiedade* da paciente. O chá era *placebo*, porque para Fernando o fundamental era o possível *vínculo* vindouro. O mesmo se passou com a quarta paciente, que se queixava dos *nervos*, assim como com a sexta, que acabara de se recuperar de um câncer de mama, mas preocupava-se com uma possível metástase. Apesar da possibilidade descartada, isso a preocupava rotineiramente, quando Fernando lhe fez a pergunta que geralmente marcava o momento de inflexão de sua clínica: “você não acha que pode estar sofrendo de depressão?”. A partir do possível diagnóstico, a relação afetiva entre médico e paciente era estabelecida de tal forma que o *vínculo* almejado por Fernando tornava-se já uma virtualidade. A despeito da potência ética do efeito de *se judiar*, na clínica formavam-se pacientes que muitas vezes sofriam e que eram dignos de tratamento. Até aquele momento, nada havia saído da rotina.

O expediente na Clínica se encerrava sempre quando consultado o último paciente agendado. Geralmente isso ocorria por volta das 13h, quando íamos para a casa de Fernando, para almoçar. Quando não havia visitas agendadas com as agentes comunitárias de saúde que eu acompanhava, eu voltava para Clínica também no período da tarde. No entanto, naquele dia eu já havia marcado com Letícia para acompanhá-la em suas visitas pela Vila das Araucárias, que ficava distante do centro da cidade, mas era igualmente vinculada à área de atuação²⁰ da Clínica São Martinho. Nosso ponto de encontro sempre era a padaria que ficava ao lado de sua casa. De lá, seguíamos seu itinerário diário, que normalmente abarcava de quatro a cinco casas visitadas. Na padaria, encontrei um recém-conhecido que me fora apresentado por um amigo *alemão* em comum. O encontro ajudou-me a esquecer por alguns minutos de minha pesquisa, que àquela altura já me saturava mais do que o normal. Quando Letícia veio ao nosso encontro, ela e eu partimos para a primeira casa a visitar.

A visita foi rápida, para a atualização da ficha cadastral, que era preenchida com o nome dos moradores da casa, os medicamentos utilizados, as informações dos últimos exames realizados, assim como alguns dados considerados importantes, como peso, altura e pressão arterial, todos informados pelos próprios moradores, já que não era permitido que tais dados fossem colhidos de qualquer outra forma. De lá, seguiríamos para a casa de Regina. No caminho nos admirávamos pela quantidade de casas alugadas pela família que mantinha a fama de ser a mais rica de São Martinho, os Jung, que eram facilmente identificadas por Letícia. A própria casa de Regina se incluía neste conjunto. À porta de sua casa, batemos para chamá-la. No entreabrir de uma pequena fresta, uma mulher já coberta em lágrimas passou a chorar ainda mais ao se deparar com nossa presença. Naquele momento, Letícia e eu compartilhamos de nossa completa desorientação frente ao que se nos apresentava. Não esperávamos por aquilo e por alguns momentos também não entendíamos. Regina, que não parava de chorar, dizia claramente: “que bom que vocês chegaram, pois eu estava prestes a me matar” (caderno de campo 27/07/2012).

20 Ver nota 5.

Letícia, como num impulso, perguntou: “mas o que está acontecendo?”. Em sua resposta, Regina repetidamente dizia: “a vida!”. Frente a isso, não pedimos permissão para entrar e simplesmente entramos. Letícia esforçava-se para acomodar Regina em seu sofá, enquanto eu buscava uma cadeira para me sentar à sua frente. Apesar dos esforços de Letícia, Regina não pronunciava qualquer outra frase a não ser *a vida*, o que tornou a situação cada vez mais angustiante a cada minuto que se passava. Com as mãos entrelaçadas às mãos de Regina, Letícia assumiu então a responsabilidade de me narrar o que sabia sobre as tramas daquela situação, sempre se voltando para Regina na esperança de ela concordasse com o que era dito. Minha impressão era que cada trecho se enredava como um drama que não cessava de crescer a cada detalhe. Regina não era martinense. Era de Germana, mas também não era *alemoa*. Como dito, era uma *xwarts*. Não possuía qualquer relação com qualquer pessoa de São Martinho, a não ser com uma cuidadora que ela mesma pagava, mas que, segundo Letícia, a maltratava rotineiramente. Regina, que acompanhava a narrativa, esforçava-se entre um momento e outro para confirmar as informações. Havia também um filho, que a visitava muito pouco e que fazia aproximadamente um ano que não dava notícias. E aquele mesmo sofá havia sido o único lugar habitado por Regina nos últimos três dias. Sem percebermos, o silêncio sorrateiramente passou a habitar aquela sala, até que Letícia, sem tentar disfarçar sua angústia, disse-me: “temos que telefonar para o Fernando!”. E na minha agonia, eu lhe disse “certamente!”. Mas como um drama que não cessava de crescer, Fernando estava incomunicável.

Letícia não havia passado por qualquer outra situação como essa. E na dificuldade de acesso a Fernando, ela se antecipou e perguntou: “o que fazemos?”. Longe de ter a resposta, eu mesmo pretendia lhe fazer a mesma pergunta. Sua preocupação era que Regina tentasse cometer suicídio assim que fôssemos embora, o que me preocupava do mesmo modo. Decidimos permanecer na casa até conseguirmos algum carro para nos levar à Clínica São Martinho, enquanto eu repetidamente tentava telefonar para Fernando. O que não havia ainda nos ocorrido era se Regina gostaria de ser levada até Fernando. E ela não queria. Ela não o conhecia e se preocupava em lhe contar detalhes de sua vida que depois poderiam ser contados para outrem. E de fato, as *fofocas* em São Martinho eram de uma velocidade ininteligível. Mas em relação a Fernando, e isso eu mesmo me apressei em lhe dizer, não havia motivos para sua preocupação. Ele seguia estritamente o código de ética profissional e jamais comentava qualquer caso acompanhado em consultório, assim como exigia de mim a mesma postura. E foi exatamente isso o que eu lhe disse, com a confirmação de Letícia. Esforçava-nos para criar a confiança necessária em Regina para lavá-la até a Clínica, o que acabou ocorrendo mais rápido do que esperávamos, quando Letícia já havia conseguido um carro do Ambulatório Municipal para nos buscar.

Letícia se sentou no banco traseiro junto à Regina, sempre com suas mãos sobrepostas. Na metade do trajeto até a Clínica eu enfim consegui falar com Fernando, que já estava na Clínica. Ao chegarmos, o prédio estava vazio. Acompanhei Regina até a sala de recepção, enquanto Letícia se dirigia até o consultório para avisar Fernando de nossa chegada. Com um traquejo lastimável, o máximo que eu consegui fazer foi lhe oferecer um copo d’água e perguntar se a temperatura do ar condicionado estava agradável. Ficamos calados nos longos segundos que se passaram até o retorno de Letícia. Fernando havia chamado Regina ao consultório, enquanto Letícia e eu aguardávamos do lado de fora. Com a situação próxima de uma definição, Letícia se permitiu dizer o quanto havia ficado nervosa. Havia

sido a primeira vez que tivera que levar uma paciente para Fernando. Quanto a mim, nem precisei dizer o quanto eu também havia ficado angustiada durante toda aquela tarde. Uma sensação de alívio nos perpassava em comum, e mesmo um certo reconhecimento mútuo por termos controlado aquele evento que se nos apresentou de surpresa. Meia hora após Regina entrar no consultório, Letícia também foi chamada por Fernando. De certa forma, eu esperava também ser chamado, mas não fui. A minha perplexidade frente a isso foi surpreendente para mim mesmo. Por que exatamente eu esperava ser chamado? Eu havia participado de todo o processo de direção de Regina até a Clínica São Martinho, mas de que modo isso me afetava? Não era enquanto etnógrafo, ou apenas enquanto etnógrafo. Eu encarei aquela situação como uma crise, e esperava participar de seu controle até o fim. Diante da inconclusão, a frustração foi inevitável. Era como se, de repente, ao não ser chamado, eu voltasse a ser apenas etnógrafo.

O desejo de governo: fazer sofrer e a ética de *se judiar*

Tudo se passou como se o governo deixasse de operar enquanto uma tecnologia social e passasse a transitar pelo diagrama dos afetos. Como se sabe, a governamentalidade era, para Michel Foucault, uma composição específica das relações de poder resultante de processos sociais heterogêneos entre si, mais ou menos situados na virada do século XV para o século XVI. Mais importante do que aquilo que produzia o poder, eram os resultados dessa nova tecnologia de poder, que podemos enumerar como: 1) um novo arranjo das instituições já existentes que passam a sustentar essa nova forma de poder e ter por alvo uma realidade mensurável igualmente nova, a população; 2) a tendência em todo o Ocidente – leia-se Europa/EUA – à preeminência deste tipo de poder sobre todos os outros, como soberania, disciplina etc., que levou ao desenvolvimento de aparelhos específicos de governo e; 3) a transformação do Estado de justiça da idade média em um Estado administrativo, assim como sua governamentalização (Foucault 1979: 291-292). Essa ideia foi formulada no curso ministrado por Foucault no Collège de France em 1978, e em seu decorrer o autor aposta (Foucault 2008: 331) que a incorporação da lógica de governo nos espaços de soberania derivava sua formulação ao sistema pastoral católico institucionalizado desde os séculos IV-V e produzia, de maneira correlata, relações de sujeição, subjetivação e identificação analítica. Desde então, a governamentalidade se tornou termo comum entre aqueles que se voltam para as relações de poder na análise social, mas com o resultado de muitas vezes ser acentuado o processo de sujeição, a despeito de sua força criativa.

Diante da dor de Regina, não havia dúvidas para Letícia e para mim de que deveríamos levá-la até a Clínica. Não era uma questão de escolha, mas de reação afetiva, que se apresentava enquanto uma crise ética e moral. Uma reação ao insuportável, como diria Jullien (2001: 9-36), que atravessou e fundamentou o pensamento moral em duas tradições tão distintas como foram o confucionismo e o iluminismo.²¹ Semelhante a isso, a reação à dor levava a caminhos completamente distintos em São Martinho: ela poderia produzir socialidade a partir daquilo que *alemães* chamavam de *se judiar*, assim como poderia igualmente produzir governamentalidade, a partir daquilo que Letícia e eu estávamos encarando

21 Na primeira, oferecia um pensamento sobre o fundo da humanidade (*ren*) que não entrava em contradição com a individualidade expressa do pensamento moral; enquanto na segunda, ofereceu a categorização da piedade, que incluía na reação a imaginação e o individualismo de “se sentir no lugar do outro”.

enquanto *sofrimento*, e que Fernando frequentemente diagnosticava enquanto *depressão*. Isso porque a “dor não está confinada ao corpo individual em sua formulação, mas é partilhada e possivelmente transformada pelas relações entre as pessoas” (Ross 2001: 271). Isto é, a dor, longe de interromper a relação, reivindica no outro o reconhecimento, muitas vezes em uma gramática que não passa necessariamente pelas palavras e pela categorização (cf. Das 2007: 38-58),²² como o silêncio estupefante de Regina diante de nossa angústia. Isso permitia observar ao menos dois processos distintos de subjetivação: no primeiro caso, havia a produção correlata de pessoa, grupo e lugar na partilha dos efeitos de *se judiar* no trabalho; enquanto que no segundo, o sujeito se formava em conjunto a uma relação de governo, na produção de um corpo que era preciso controlar e dirigir. Deste modo, o sofrimento não era o princípio da relação: havia que ser moldado a partir de um afeto comum que de outro modo poderia produzir caminhos incontroláveis, como a pessoa e sua própria morte. Em qualquer um dos casos, a categorização já era em si o controle da potência afetiva da dor.

E em São Martinho, como vimos, esse afeto era frequentemente categorizado na expressão *se judiar* por conta do *trabalho*, em narrativas que igualmente acentuavam a dor de seus autores, como o limite ético da partilha de uma socialidade comum. Implicava, desse modo, uma conexão de princípio com as demais formações sociais que resultavam do efeito de *se judiar*, como as *famílias*, os *parentes*, as *casas*, todo o passado das *famílias pioneiras* e a *comunidade*. Do mesmo modo, implicava a constituição das pessoas e de seus corpos, que poderia ser identificado enquanto um *alemão* ou uma *alemoa* em suas relações com as demais formações. O que a ideia de *se judiar* implicava era, assim, uma vida moral. Para Kleinman (2006: 1-26) uma “vida moral” se caracteriza pela sobreposição de duas ordens de realidade: em primeiro lugar, um sistema de valores que é, geralmente, local e; em segundo lugar, por uma atitude ética que lhe é correlata, que permite a classificação do que é certo e do que é errado na condução da vida. Na maior parte das vezes, a “vida moral” se realiza quando as duas ordens de realidade se chocam, quando a sensação de incerteza, vulnerabilidade e descompasso para com o sistema de valores passam a ser regulares na condução da vida. Entretanto, longe de ser uma condição a ser superada, a sensação de incerteza e mesmo de injustiça que inevitavelmente teremos para com o mundo nos prepara para viver no mundo como nós mesmos, agindo diferentemente ética, ascética e mesmo religiosamente.

Esse não era um processo indistinto: seus limites, as fronteiras da própria *comunidade* eram talhadas nos limites da dor de cada corpo, de cada pessoa, de cada *família*, de cada grupo de *parentes* e de cada *casa*, ou, de outra forma, nos contornos de um *alemão* ou de uma *alemoa*. As narrativas da dor traziam à tona aquilo que Butler (2006: 54) chamou de “sociabilidade primária” – e que aqui chamo de socialidade –, isto é, o caráter inevitavelmente vulnerável do corpo, sua dimensão estritamente social. Como propõe a autora (Butler 2006: 45-78), nas situações de luto e de dor, somos capazes de perceber a dimensão social de nossa corporalidade, que sempre será um modo de ser *para* o outro e *por causa* do outro. A situação de perda e de dor nos torna capazes de perceber esta vulnerabilidade primária. Butler (2010: 13-56) busca redefinir o modo como apreendemos a ontologia

22 Isso entra em relação direta, por exemplo, ao que Nadai (2014) chama de gramáticas emocionais, presentes nos inquéritos policiais gerados em casos de estupro e violência contra a mulher. Ver também Veiga (2014).

corporal, que não deve ser apartada de sua existência política e social, dos desejos e das normas que lhe redefinem os contornos e implicam sua ontologia como de existência social.

Essa existência ética e moral que se torna expressa nas narrativas da dor não atualiza-va, contudo, preceitos invariáveis. A vida moral, como diria Foucault (1988: 26-31), é sempre o modo como os sujeitos são chamados a se comportarem enquanto sujeitos morais. São estilizações variáveis e estratégicas. É nesse sentido que *se judiar* no trabalho estava igualmente relacionado à circulação de julgamentos morais, o que implica que mostrar-se adequado e disposto ao trabalho era tão importante quanto o ato de realizá-lo, e era justamente o peso desta moral que recairia sobre os ombros daqueles que pudessem ser tomados enquanto *preguiçosos* ou *encostados*, ou ainda pior, enquanto um *xwarts*, um *de fora*, aos quais a preguiça não era uma projeção, mas uma condição. Inevitavelmente, essa moral dependia das situações em que era ativada, como um jogo, no qual se tratava sempre de guardar para si – seja uma pessoa ou um grupo – aquilo que era moralmente aceito e reservar para o outro aquilo que deveria ser desdenhado, o que Herzfeld (1987: 140) chamou de “*shifter* moral”, enquanto uma operação estratégica de avaliação moral, que acionava o *nós* e o *eles*, aquilo que era atributo pessoal e aquilo que era a falta deste atributo; enfim, uma avaliação daquilo que era admirável e daquilo que era desdenhado. Tudo isso dependia, assim, das correlações, mas também das heterogeneidades necessárias.

Diante disso, Regina, uma *xwarts*, era heterogeneidade. Melhor dizendo, era a margem necessária para que as correlações ético-morais fossem efetivas para *alemães* e *alemoas*. Sua narrativa não produzia os mesmos parentes ou o mesmo passado: oferecia um mundo ético igualmente habitado por pessoas e lugares, mas que não trazia a mesma valoração moral de *se judiar*. Habitava a dor na ironia de ser julgada no extremo oposto, como *preguiçosa* ou *encostada*. E como provavelmente jamais lhe seria permitido *se judiar*, em suas implicações sociais e categóricas, fizemo-la sofrer, em suas implicações governamentais. O desejo de controlá-la e de dirigi-la até a clínica médica se enredou pelas mesmas tramas de sua narrativa. A reação ao insuportável da dor produziu algo que não era socialidade, ou não apenas socialidade, mas também governamentalidade. Produzir o sofrimento, fazer sofrer aquela que buscava levar ao limite do incontrolável sua dor, era desejar um sujeito, desejar a subjetivação de uma margem angustiante e transitiva que era Regina. Era desejar o controle, a despeito do suplício; a classificação, a despeito do silêncio.

O lugar de governo: modos de subjetivação e governamentalidade

Desse modo, em São Martinho, a governamentalidade se formava constitutiva ao diagrama dos afetos colocado em movimento pelas narrativas da dor. Isso implica que sua ação não estava em dissonância com a socialidade martinense: ela era integrada aos seus caminhos, era de certo modo categorizada no termo *direção*, que trouxe para dentro de si o funcionamento da Estratégia Saúde da Família. A governamentalidade não era, assim, um campo de relações de poder alienígena às relações sociais martinenses: elas se formavam em conjunto, e produziam igualmente o lugar habitado por *alemães*, *alemoas* e *xwarts*. Nelas, enredavam-se histórias, lugares e pessoas, que não estabeleciam apenas conexões entre si, mas formavam um novelo (Ingold 2011: 141-175), isto é, definiam-se em seus

entrecruzamentos, produzindo realidades correlatas no processo de partilha da dor e controle do sofrimento. Eram igualmente criativas e estimuladas por um afeto em comum, mas produtoras de sujeitos díspares, ou, melhor dizendo, produtoras de modos de subjetivação díspares. Os sujeitos eram em si transitivos, fossem *alemães* e *alemoas* que *se judiavam* em comum, fossem *xwarts*, ou fossem ainda pacientes dignos de tratamento clínico.

Quando integrada no âmbito da *direção da comunidade*, a clínica médica ofereceu mais uma possibilidade de governo: em vez da ascética que permitia que *alemães* e *alemoas* acessassem o preceito moral partilhado e se valessem disso para valorar a própria conduta e exigi-la dos demais, entrava em movimento a clínica, que a partir de técnicas como a etiologia biopsicossocial,²³ a anamnese ou o genograma deixava-se afetar de outro modo pela dor, não como valoração moral, mas como crise, patologia e mesmo epidemia,²⁴ categorizada negativamente como *sofrimento* e *depressão*. O sujeito que se formava não era o *alemão* ou a *alemoa* altamente valorados por suas dores, mas o paciente gravemente afetado pela depressão, um perigo para si mesmo. Era como se, do lado da ascética, tivéssemos uma subjetivação que estabelecia uma dobra das relações sociais em torno delas mesmas e permitia que o sujeito resultante acessasse e se definisse pela trama que lhe formava; e do lado da clínica, era como se tivéssemos uma subjetivação que estabelecia uma zona estratégica em direção à sujeição e ao governo, que produzia um sujeito necessariamente incompleto, dependente do cuidado médico contínuo.²⁵

23 O modelo biopsicossocial de etiologia leva em conta a interseção de causas biológicas, psicológicas e sociais para a determinação da sensação da doença, e estimula que todos estes fatores sejam trazidos à tona pela anamnese realizada com o paciente (De Marco 2006).

24 “A maior epidemia de São Martinho” disse-me, certa vez, Fernando.

25 Aqui é preciso fazer referência a duas obras. A primeira delas, *As Classes Sociais e o corpo* (Boltanski 2004), é na verdade uma compilação de dois clássicos de Luc Boltanski (*La découverte de la maladie: de diffusion du savoir médical* e *Les usages sociaux du corps*, publicados respectivamente em 1968 e 1971). Ressalto especialmente sua atenção (Boltanski 2004: 116-128) ao modo como a “necessidade médica” cresce na medida em que cresce a aptidão em superinterpretar as mensagens do corpo, ou seja, perceber, selecionar e atribuir à classe das sensações doentias – que, por sua vez, são assim interpretadas a partir da difusão do conhecimento médico, que, nas *classes populares*, dependem especialmente no contato direto com o médico –, sensações que outros indivíduos não percebem ou às quais não prestam atenção. Esta aptidão, como mostra o autor, define a “competência médica” de cada pessoa. Quanto à segunda obra, trata-se de *Antropologia da Dor* (Le Breton 2013). Ressalto aqui a aposta do autor sobre a construção social da dor (Le Breton 2013: 119-151), especialmente na relação entre a interpretação da dor, a cultura interiorizada pela trajetória particular de cada indivíduo e as expectativas nem sempre correspondidas pelo saber médico-científico. Uma de suas apostas é que a percepção da dor depende do modo como a cultura é interiorizada por cada classe social, e a classe trabalhadora tenderia justamente a medir sua saúde, ou suportar sua dor, de acordo com sua aptidão para o trabalho. Nessa sequência de variáveis culturais, situacionais e de classe, um mesmo indivíduo jamais terá uma relação constante com a dor, o que implica, aposta o autor em outro trecho (Le Breton 2013: 170-172), em uma mudança técnica da medicina ocidental, que passa a encarar a dor visando sua relação com a totalidade identitária do indivíduo. A conclusão seria a de que a dor, deste modo, permitiria uma abertura para o mundo, mas não pela dimensão ontológica implicada pela própria dor, mas justamente pelo fato de sua superação permitir como um renascimento identitário ao sujeito. Apesar de Boltanski e Le Breton tratarem de situações muito próximas a desse artigo – a relação entre sensações corporais, pessoa e o saber médico –, acredito que a análise decorrente disso siga para caminhos distintos em relação à minha própria análise. E isso especialmente em dois aspectos: 1) tudo leva a crer que em São Martinho a própria dor, e não sua superação, forneça os caminhos possíveis para uma socialidade que pode se formar a partir de sua categorização como *se judiar*, e isso envolve a formação correlata de pessoa, lugar e grupo; 2) decorrente disso, procuro justamente mostrar como a governamentalidade que se torna

Fazer sofrer aquele ou aquela que de outra forma lidaria com sua dor de modos distintos – no limite da morte –, permitia que a governamentalidade fosse gestada na própria trama relacional que a dor constituía em São Martinho. E apesar da ambivalência de *ale-mães* e *alemoas* que *se judiavam* entre seus *parentes* e sofriam diante do médico, sua posição frente a essa governamentalidade não se diferenciava tanto da de Regina, pois eram igualmente integrados à relação de subjetivação médico-classificatória, a partir da série de diagnósticos de depressão que também os atingiam quando tornados pacientes na Clínica São Martinho. Quando passamos por uma única manhã de atendimentos de Fernando, nos deparamos com termos como *ansiedade*, *vínculo* e *depressão*: a concorrência com o efeito de *se judiar* não impedia, desse modo, que a reação frente à dor produzisse igualmente diagnósticos e tratamentos de pessoas que, de sua perspectiva, sofriam. O sofrimento, então, não era o princípio ativo da relação: era já em sua categorização um agenciamento de um princípio dinâmico que era a dor e sua potência relacional. Do mesmo modo, *se judiar* era em si o efeito ético-moral do mesmo princípio, mas comportava do mesmo modo correlações e heterogeneidades categóricas. O governo nascia, assim, não enquanto uma tecnologia social: antes disso, ou menor, era gestado no sofrimento e no seu controle, na sua criação e no seu limite.

A potência governamental do sofrimento se expressa naquele momento em que, diante da narrativa da dor, ao participarmos de seu enredo, esperamos o cuidado, o tratamento, a clínica ou o diagnóstico. Regina, vale lembrar, não queria ser levada até a Clínica São Martinho, mas diante da possibilidade de suicídio, o que Letícia e eu fizemos foi entregá-la com alívio a uma clínica possível. Naquele momento, fazia dois anos que eu acompanhava o cotidiano do Centro de São Martinho em períodos de campo distintos, e não era qualquer mistério para mim que o fato de Regina ser uma *xwarts* a colocava à margem da *comunidade*. Acompanhando cada detalhe de sua história, seu *sofrer*, eu não tinha dúvidas que a ameaça de suicídio não era em vão: diante disso, eu não hesitei em lhe indicar tratamento médico, que àquela altura eu também já havia formulado sua crítica. Então, por que exatamente eu não apenas apoiei, mas também estimulei Letícia a encaminhar Regina para clinicar-se com Fernando? Obviamente, porque àquela altura eu também desejava, acima de tudo, um pouco de governo. Naquela sala escura, de frente para Regina, eu produzira governamentalidade como quem oferta um bem.

Eu acabei por ajudar Regina a participar do conjunto de casos que haviam transformado o sofrimento uma questão de saúde pública em São Martinho. Entre 2011 e 2013, eu acompanhei a formação de uma *população de pacientes* que se relacionavam majoritariamente, enquanto usuários do sistema público de saúde, pelos seus diagnósticos de depressão, pelos psicotrópicos muitas vezes comuns, e pelos tratamentos que buscavam vinculá-los a uma terapêutica constante. Situar a gestação de um modo de governamentalidade antes no diagrama dos afetos do que nos aparatos administrativos não implica negar que seu funcionamento produza efeitos comuns às relações de governo, como controle, classificação,

possível a partir de uma mesma situação de partilha da dor não envolve um modo de categorização que não entende ou que busca abafar as categorizações de moradores e moradoras, mas que se constitui a partir desta mesma situação, e é a prova afetiva da reação ao insuportável o que incita seu movimento, que segue um caminho muito particular quando provida de técnicas e procedimentos próprios a uma política pública de saúde. Mas isso não é de forma alguma premeditado ou incomunicável, tanto que eu mesmo, crítico de tais procedimentos, fiquei por instantes mais próximo da medicina que da antropologia naquela tarde com Regina.

identificação analítica e sujeição. A epidemia de depressão já havia se tornado um assunto aceito mesmo entre moradores e moradoras de São Martinho, e muitos deles já eram íntimos das dinâmicas de clínica, terapêutica e medicalização implicados nessa *doença*. No entanto, a situação de crise com Regina me situou nessa mesma trama governamental: eu operei enquanto o apoio para a circulação de uma relação de poder, ainda que tenha evitado essa conclusão por algum tempo. E como uma redundância, a potência expansiva do sofrimento não levava a outra coisa que não o próprio sofrimento, e passava a gestar em si mesmo novas pontas de governo.

Considerações finais: o controle do insuportável

Ao final daquela sexta-feira, o que se passava comigo era uma necessidade incontrolável de deixar São Martinho. Tudo aquilo havia sido como uma mancha que parecia àquela altura resumir o restante de minha pesquisa. Eu sequer pensei em transcrever aquele dia para o caderno de campo, o que fiz nos dias seguintes sob certo constrangimento ético. Além da *política*, que havia cansado a todos na cidade, estávamos também em um dos invernos mais rigorosos da Encosta da Serra, quando a temperatura variava entre 10°C durante o dia e -4°C durante a noite. Era um período que preocupava a todos, pois as mortes relacionadas ao frio aumentavam especialmente entre idosos, mesmo com o afinco das equipes de saúde em efetivar a campanha de vacinação do SUS contra a gripe.²⁶ Outra causa comum de mortes nesse período eram os suicídios. A cada volta a São Martinho as notícias sobre os suicídios corriam por entre vizinhos, na frequência que jamais deixava de assustar aqueles que ouviam. E o clima ficava ainda mais carregado a cada badalada dos sinos da Igreja Matriz, ouvidas sem dificuldade de todos os pontos do Centro: em sua rotina usual, os sinos badalavam às 06h, às 12h e às 18h, marcando um tempo considerado ideal para o exercício do trabalho; mas quando badalavam fora desse horário, provavelmente era para noticiar a morte de algum de seus fiéis. E no inverno, o sino tocava mais do que todos gostariam. Desse modo, o encontro com Regina era o fim de um período conturbado, a expressão evidente de que não havia mais possibilidades de permanecer em campo. Na reação ao insuportável da dor, eu não almejava a morte e nem o medicamento, mas a fuga.

Certa vez, Hannah Arendt (1987: 14) chegou a propor que o engajamento próprio em relação ao mundo é o engajamento político, que deveria produzir e ser sustentado por um espaço público de efetivo debate e garantir aquela humanidade produzida pela alegria e não pela solidariedade ou compaixão – poderíamos dizer a piedade. Isso porque esse comportamento moral frente ao insuportável produziria, para a autora, uma intimidade que usurpava do social qualquer forma de existência pública. Essa entrega ao outro que é a piedade não mascara, na aposta de Jullien (2001: 26-43), o fundo teológico de sua fundamentação moral, o mesmo fundo que regia o sistema confessional no período de institucionalização da igreja católica (Foucault 2008) e que séculos mais tarde serviria de modelo na governamentalização do poder soberano, assim como da reforma da magistratura, estimulada pelo problema da bruxaria e do demonismo de modo geral (Clark 2006: 685-740). Tendendo a concordar

26 Campanha anual de vacinação contra a gripe, promovida no âmbito do SUS pelo Ministério da Saúde, em parceria com secretarias estaduais e municipais de saúde. Para mais, ver: <<http://portal.arquivos.saude.gov.br/campanhas/vacinacaogripe/o-que-e.html>>.

com Hannah Arendt, a ideia de governo certamente não é política. O governo é propriamente uma ideia moral, uma ideia reguladora que busca uma direção moral, espiritual, corporal e, claro, de rebanho. Na *direção* da *comunidade* em São Martinho, nada poderia ser mais sutil e eficaz que uma nova modulação na valoração de *se judiar* no trabalho, em si já um preceito ético-moral, mas que ofereceu as pontas para que uma nova trama de governo se fizesse no sofrimento e em sua medicalização.

Contudo, nós não inventamos o choro de Regina. Assim como não inventamos a dor que nos arrebatava em sua sala. O incômodo era real: a dor era tamanha, que não apenas Regina não a controlava, mas em certo momento nem mesmo Letícia ou eu. O que se produziu naquela tarde não foi a dor e sequer sua narrativa, mas uma nova possibilidade de controle, que passava necessariamente por uma nova categorização que era *sofrimento* e *depressão*. Aquele era propriamente um lugar de governo, sem muitos olhos, sem equidade relacional, sem paridade de diálogo. Não interessava qual seria o fim daquela dor insuportável: era preciso fazer outro, criar uma nova possibilidade, fazer cuidado, ter piedade ao ser tocado pela dor. Foi assim que experimentamos a governamentalidade em sua face mais criativa. Naquele momento, ela nos fez sentir bem: não haveria morte, porque havíamos controlado o que era insuportável. Regina era uma *xwarts*, não havia *comunidade* disponível para ela. Foi assim que, em meu último dia de trabalho de campo, eu não esperava voltar a ser etnógrafo: queria participar até o fim daquela sensação que era fazer governo. Mas como nada é permanente, no momento da escrita eu já havia deixado de sofrer: permaneceu apenas a lembrança daquele mundo moral que eu havia ajudado se perder.

Referências

- ALMEIDA, Ronaldo. 2009. *A Igreja Universal e Seus Demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- ARENDRT, Hannah. 1987. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BHABHA, Homi. 2007. *O local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BOLTANSKI, Luc. 2004. *As Classes Sociais e o Corpo*. São Paulo: Paz e Terra.
- BUTLER, Judith. 2006. *Vida Precária: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. 2010. *Marcos de Guerra: las vidas lloradas*. Cidade do México: Paidós.
- CLARK, Stuart. 2006. *Pensando com Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna*. São Paulo: Edusp.
- DAS, Veena. 2007. Language and Body: transactions in the Construction of Pain. In: DAS, Veena. *Life and Words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press. pp. 38-58.
- DE CERTEAU, Michel. 2007. *El Lugar del Otro: historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz Editores.
- DE MARCO, Mario Alfredo. 2006. "Do modelo biomédico ao modelo biopsicossocial: um projeto de educação permanente". *Revista Brasileira de Educação Médica*, 30(1):60-72.

- Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-55022006000100010&lang=pt>. Acesso em: 20 fev. 2013.
- DEPARTAMENTO DE ATENÇÃO BÁSICA (DAB). 2009. *Números da Saúde da Família: resultados alcançados em 2009*. Disponível em: <<http://dab.saude.gov.br/abnumeros.php#-numeros>>. Acesso em: 30 set. 2012.
- FOUCAULT, Michel. 1979. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- _____. 1988. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- _____. 2008. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes.
- HERZFELD, Michael. 1987. *Anthropology Through the Looking Glass: critical ethnography in the margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- INGOLD, Tim. 2011. *Being Alive: essays on movement, knowledge and description*. Nova Iorque: Routledge.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). 2010. *Base de Dados do Censo 2010*. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/censo2010/primeiros_dados_divulgados/index.php?uf=43>. Acesso em: 02 fev. 2011.
- JULLIEN, François. 2001. *Fundar a Moral: diálogo de Mêncio com um filósofo das luzes*. São Paulo: Discurso Editorial.
- KLEINMAN, Arthur. 2006. *What Really Matters: living a moral life amidst uncertainty and danger*. Oxford: Oxford University Press.
- LE BRETON, David. 2013. *Antropologia da dor*. São Paulo: Fap-Unifesp.
- NADAI, Larissa. 2014. "Os cartórios confessionais e seus silêncios: ouvir/narrar estupro numa Delegacia de Defesa da Mulher (DDM) de Campinas". In: *29ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Natal. Anais da 29ª RBA. Natal: Associação Brasileira de Antropologia.
- OLIVEIRA, Everton de. 2015. "A Boa Índole Moral: como o governo se constitui em uma comunidade de alemães da Encosta da Serra, RS". *Tomo*, 27:49-79.
- _____. 2014. "É o Corpo que Sofre: os caminhos da dor na produção de parentesco em uma colônia alemã da Encosta da Serra, RS". In: *III Seminário de Antropologia da UFSCar*, São Carlos. Anais do III Seminário de Antropologia da UFSCar. São Carlos: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFSCar.
- RODRIGUES, Ricardo Donato. 2007. "Programa de Residência em Medicina de Família e Comunidade da Uerj: uma perspectiva histórica". *Revista Brasileira de Medicina de Família e Comunidade*, 3(11):149-156.
- ROSS, Fiona. 2001. "Speech and Silence: women's testimony in the first five weeks of public hearings of the South African truth and reconciliation commission". In: V. Das et al. *Remaking a World: violence, social suffering and recovery*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press. pp. 250-279.
- SIMMEL, Georg. 2006. "A Sociabilidade: exemplo de sociologia pura ou formal". In: _____. *Questões Fundamentais da Sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. pp. 59-82.

STRATHERN, Marilyn. 2006. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora Unicamp.

_____. 2014. "O Efeito Etnográfico". In: _____, *O Efeito Etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 345-405.

VEIGA, Cilmara. 2014. "Sobre idosas, matadores e maníacos: o que contaram as notícias de jornal sobre os crimes em série de Juiz de Fora-MG". In: *Jornadas de Antropologia "John Monteiro"*, Campinas. Anais.

VEYNE, Paul. 2011. *Quando Nosso Mundo se Tornou Cristão: 312-394*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

WAGNER, Roy. 1974. "Are There Social Groups in the New Guinea Highlands?". In: M. Leaf & J. Murray. *Frontiers of Anthropology: An Introduction to Anthropological Thinking*. Nova Iorque: D. Van Nostrand Company. pp. 95-122.

WILLIENS, Emílio. 1980. *A Aculturação dos Alemães no Brasil: estudo antropológico dos imigrantes alemães e seus descendentes no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

WOORTMANN, Ellen. 1995. *Herdeiros, Parentes e Compadres: colonos do Sul e sitiantes do Nordeste*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da UnB.

Recebido em 21 out. 2015.

Aceito em 05 out. 2016.