

O QUE PODEM NOSSOS CORPOS?¹

Marisol Marini²

RESUMO

O intuito da presente reflexão é reatar a materialidade do corpo e explorar a sua potencialidade para a produção de políticas alternativas, como a política ontológica. Trata-se de apresentar e problematizar proposições de teóricas feministas a respeito da materialidade, resgatando debates contemporâneos a respeito do corpo que remontam às críticas à virada linguística, ou seja, ao modo como o significado foi privilegiado nas teorias sociais com os desdobramentos foucaultianos.

Palavras-chave: Corpo. Antropologia. Coração Artificial.

ABSTRACT

The purpose of this reflection is to recompose the materiality of the body and explore its potential for producing alternative politics, such as ontological politics. The point is to present and problematize propositions made by feminist theorists regarding materiality. The reflection will bring into discussion contemporary debates about the body, going back to criticisms of the linguistic turn - that is, to the way in which meaning was privileged in social theories after Foucault.

Keywords: Body. Anthropology. Artificial Heart.

INTRODUÇÃO

O que nos distingue das máquinas é unicamente nossa carne divina.

Michel Serres

A observação do filósofo francês Michel Serres foi escolhida para abrir a reflexão aqui proposta dada a sua potência sinalizadora dos dilemas que emergem com os desenvolvimentos biomédicos, tecnológicos e científicos que atravessam os corpos e o cuidado à saúde na contemporaneidade. Pode ser também uma forma sucinta, crítica e provocativa de remeter ao “desarranjo”

1 Agradeço a Ane Rocha pela oportunidade de ministrar um curso no Sesc sobre corpo, bem como pela oportunidade de desenvolver a presente reflexão. Também agradeço aos participantes do curso pela interlocução, pelo interesse, pelas trocas e ampliação da perspectiva sobre o tema.

2 Mestre e doutora em Antropologia Social pela USP. Atualmente desenvolve pesquisa de pós-doutorado na Unicamp. E-mail: marisolmmarini@gmail.com

ocorrido nas concepções modernas e dualistas de corpo e do humano. Se há uma dimensão divina no humano, ela não habita o espírito/mente, como pretendia Descartes. Se há algo que nos diferencia, não é a nossa capacidade lógica, cognitiva ou a racionalidade, mas a existência corpórea e as habilidades corporificadas – especialmente quando se vive o desenvolvimento de inteligências artificiais à nossa imagem e semelhança. Trata-se de uma provocação às insistentes tentativas de reduzir o humano ao cérebro ou intelecto, assim como uma ironia sobre os esforços hercúleos de desenvolvimento e aprimoramento de algoritmos capazes de performar, representar ou substituir algumas de nossas competências – o que tem ocupado cada vez mais a pauta dos interesses tecno-científicos na atualidade, nos colocando diante da reconsideração da própria compreensão do que é o humano. Sua proposição também remete à centralidade que o corpo ganha na contemporaneidade, enquanto categoria e aparato social, político e epistemológico.

Em 2019 tive a oportunidade de me reunir com um grupo de pessoas para discutir temáticas em torno do corpo no âmbito de um curso realizado no Centro de Pesquisa e Formação do Sesc. Embora pequeno, a diversidade do grupo era digna de nota. Composto por cientistas sociais, nutricionista, bailarino, atrizes, engenheiros, entre outros, a configuração do grupo revela não só o interesse crescente na temática, como sua amplitude, uma vez que a ementa – orientada por reflexões antropológicas e filosóficas – capturou pessoas de perfis bastante diversos. Arrisco dizer que esse encontro não teria sido possível ou não encontraria melhor lugar para ser realizado. Dado o caráter especializado, de maneira geral, das nossas instituições educacionais, é um desafio reunir pessoas com formações e interesses distintos. A mim, uma entusiasta da inter, trans ou multidisciplinaridade, causou encanto essa possibilidade de reunir pessoas tão heterogêneas, com repertórios tão diversos. Mas por que estamos interessados e falando sobre o corpo? Como incluir o corpo no campo de produção de conhecimento (considerando aqui dignamente as artes)? E mais, “o que podem nossos corpos”? (SERRES, 2004, p. 37).

Para refletir sobre essas questões, proponho explorar um caminho tortuoso (e pouco seguro), buscando destacar a relação entre alteridade, identidades e subjetividades nas dinâmicas de saúde-doença, o que é atravessado por ideais regulatórios que produzem fronteiras e normatização dos corpos. Esse caminho será cruzado pela corporalidade, pela importância do corpo e da materialidade na contemporaneidade, o que passa pela reflexão a respeito do modo como o conhecimento é corporificado, mas também pela crise de sua compreensão dualista e o esgotamento dos seus limites autocontidos. Essas reflexões servirão de ponte para a fabulação (HARAWAY, 2016) de novas compreensões e possibilidades de formas de política que incluam a diversidade e problematizem a hierarquização de saberes.

O debate teórico-político sobre corpo aqui proposto tem como fundamento a pesquisa etnográfica produzida por mim, sobre a produção de tecnologias médicas conhecidas como corações artificiais. Trata-se da pesquisa de doutorado em Antropologia Social que buscou investigar o modo como tais tecnologias experimentais propunham prolongar a vida de pacientes com insuficiência cardíaca avançada, transformando a própria materialidade de seus corpos, bem como as concepções a respeito dos limites entre a vida e a morte. A questão central investigada na tese refere-se ao modo como tais corações artificiais produziam instabilidades ontológicas em termos do que é humano e não-humano, vida e morte, natureza e cultura. A atenção dada às práticas experimentais laboratoriais, clínicas e cirúrgicas permitiu iluminar os arranjos heterogêneos por meio dos quais os dispositivos médicos emergiam. A materialidade e as práticas eram dimensões fundamentais de análise.

Diante do alto índice de mortes associadas à insuficiência cardíaca, os corações artificiais são projetados como alternativas ou soluções auxiliares ao transplante de órgãos. Trata-se de tecnologias experimentais, fruto de desdobramentos históricos e conceituais que remetem a compreensões da fisiologia e do corpo humano como máquina, a um só tempo passível de falhas e de possibilidades de intervenção. A pesquisa buscou evidenciar que, além de produzirem novos corpos e corporalidades, os corações artificiais trazem novos dilemas e recursos para a gestão da vida, podendo operar como uma pedagogia e preparação para a morte, na medida em que a suspende/prorroga, porém mantendo-a próxima.

Além disso, sugiro que uma investigação partindo do coração permite problematizar a virada neurocientífica, caracterizada como a era do cérebro, sugerindo outras maneiras de compreender a vida, o corpo e as concepções de pessoa (POLLOCK, 2015). E o coração é estratégico, como propõe a teórica feminista Anne Pollock, pois seu domínio vai muito além do próprio órgão, uma vez que se desdobra para todo o sistema circulatório.³ O coração é crucialmente um ponto de passagem e sua função está profundamente integrada ao sistema vascular periférico e ao corpo de

3 Segundo a autora: “Partir do coração, claro, não substitui as articulações do corpo que começam em outro lugar. Não estou sugerindo que renunciemos à análise dos seios, cérebros ou úteros para nos concentrarmos no coração. Os processos de articulação abertos são muito mais interessantes do que os esforços de autoridade e precisão que buscam fechar a discussão (ver LATOUR, 2004). Essa é uma importante diferença entre o pensamento analógico possibilitado por este tipo de articulação e os argumentos ontológicos que prometem explicações unificadoras de tudo. O conhecimento científico é sempre mediado e parcial e, portanto, o engajamento feminista com o conhecimento biológico sobre o corpo deve tanto evitar conceder-lhe demasiada autoridade epistêmica, como evitar reivindicações totalizantes do nosso próprio” (POLLOCK, 2015, p. 5, trad. nossa).

maneira geral, bem como ao ambiente. A relação entre o coração como um ponto de passagem essencial e a distribuição democrática do sangue pelo organismo – pois, como sugeriu um interlocutor da pesquisa, um pesquisador da bioengenharia, o sangue que passa pelo cérebro é o mesmo que percorre o dedinho do pé, ou seja, não há uma especialização das células – estabelece uma comunicação e dá unidade ao corpo.

O coração encarna uma dualidade ímpar, segundo Birke (apud POLLOCK, 2015), caracterizando-se tanto como um chefe tirânico, quanto como um trabalhador braçal substituível – em uma era de economia flexível na qual não há espaço para reconhecer qualquer um desses dois tipos de trabalho.

Pollock destaca que o órgão combina aspectos masculinos e femininos, ativo e passivo. Por um lado, ele é um órgão muscular, que opera de acordo com um modelo fálico (TURNER, 2003, apud POLLOCK, 2015), ativo, que bombeia sangue para todo o corpo; por outro lado, caracteriza-se por sua receptividade e passividade, que permite que ele seja um órgão que não apenas distribui o fluido, como o pênis, mas também o receba, permitindo que a circulação ocorra. Nesse sentido, problematizando a compreensão fisiológica clássica, instituída desde a descoberta da circulação sanguínea atribuída à William Harvey⁴, a respeito da atuação do órgão enquanto potência impulsionadora, Pollock destaca o caráter receptivo do coração, que foi obscurecido pela ênfase na atuação do sangue para a circulação. A teórica feminista, entretanto, propõe que a agência do órgão seja pensada menos pela geração ativa de movimento, mas por sua capacidade de disponibilizar espaço, de modo que a receptividade possa ser tomada como ação. É por abrir-se que o coração permite que o fluxo retorne. Não proporcionar espaço suficiente para o sangue retornar é uma das principais causas da insuficiência cardíaca – refere-se à hipertrofia do coração, consequência da hipertensão arterial, que exige mais força do órgão, fazendo com que se atrofie e possa se encher menos, consequentemente bombeando menos

4 William Harvey (1578–1657) desenvolveu suas pesquisas na primeira metade do século XVII e estava profundamente envolvido com a filosofia aristotélica. Desenvolveu suas teses em um momento em que Gilbert, Descartes e Galileu desenvolviam, respectivamente, as teorias sobre eletricidade e magnetismo, as leis óticas e as leis gravitacionais, descobertas que possibilitaram uma nova visão acerca do mundo e que transformaram profundamente a ciência e a filosofia do período. A elaboração da ideia de circulação do sangue pôs em xeque a teoria dos espíritos naturais, vitais e animais, sustentada até o final do século XVI, que havia sido postulada na antiguidade e fortalecida por Galeno. Harvey formulou a circulação sanguínea seguindo a teoria desenvolvida pelo médico e filósofo Andrea Cesalpino (1519–1603), que foi o primeiro a sustentar o movimento centrípeto do sangue em um circuito fechado, referindo-se pela primeira vez ao termo circulação, porém no sentido de circulação química, e não física (mecânica).

sangue. Nesse sentido, Pollock propõe que a receptividade seja reconhecida como um componente central da ação, cuja passividade não implica, no entanto, submissão.

Filio-me ao feminismo orientado por objetos que, na abordagem de Pollock implica não só colocá-los em primeiro plano, mas destacar a inseparabilidade da matéria e dos significados. Partir do coração, para ela, implica considerar suas articulações, e não operar por redução, como pretende certa neurociência em relação ao cérebro. Corroboro o interesse de Pollock de tomar o coração como um objeto em si mesmo, assim como um objeto inserido em uma rede, considerando que a tensão entre suas limitações e permeabilidades pode permitir recursos analíticos para um engajamento especulativo sobre como os objetos se relacionam em uma filosofia não antropocêntrica pós-humanista. Assim, dadas as suas ambiguidades e complexidades, o órgão destaca-se como objeto privilegiado para compreensão de fenômenos anatomo-políticos, engendrando concepções de humano, vida e morte.

CORPO E ALTERIDADE

Há uma clássica e cara compreensão na antropologia que diz respeito ao modo como a alteridade produz identidades, ao modo como o encontro com o “outro” informa e produz a subjetividade dos sujeitos. Se radicalizarmos a proposição de Laymert Garcia dos Santos (2012) de que o corpo é um “outro”, como ele se apresenta na compreensão de sujeito calcada na noção de indivíduo singular, autônomo e soberano, pode-se considerar que a alteridade é também fundante para a corporalidade. Ter um corpo – e não *ser* corpo –, como elabora a cosmologia moderna em crise, implica um processo de objetivação que coloca uma dimensão fundamental de nós mesmos fora de nós. Ter/ser (determinado) corpo é algo que leva a experiências específicas com o mundo e com o outro. Encontrar (determinados) outros é algo que atravessa e informa a corporalidade.

O corpo ocupa uma dimensão central na nossa sociedade (nas chamadas sociedades ocidentais modernas, na falta de uma melhor designação) para o processo de constituição de subjetividades e identidades pessoais – o que se deu por uma série de processos que passaram pela formação do Estado moderno, industrialização e novas formas de poder (MARTIN, 1992). Com a centralidade do corpo e sua disciplinarização (FOUCAULT, 2006, 2007), combinada à existência de estratégias próprias de um Estado jardineiro (BAUMAN, 1999), a saúde torna-se não apenas um foco de atenção e preocupação, mas um valor, um padrão a partir do qual se julgam condutas e fenômenos sociais (LE BRETON, 2011). Há um predomínio de discursos “biológicos” que dão relevância particular a um regime do *self* que concede à saúde corporal grande valor ético (ROSE, 2013).

A corporalidade é marcada pelos modos como as instituições, saberes e práticas instituem os sujeitos. Olhar para os corpos implica reconhecer o modo como eles se tornaram foco do investimento do poder disciplinar que opera no sentido de torná-los domesticados, dóceis e úteis (FOUCAULT, 2007). Implica também considerar as diferentes formas de conhecimento, discursos e práticas sobre os corpos, suas disputas e estratégias de legitimação, o que não se faz sem conflitos. Nesse cenário, o desafio é reconhecer as diferenças, o estatuto legítimo de outros saberes que não os biomédicos, as possíveis conciliações ou negociações em face das relações de poder.

O corpo encontra-se no centro das reflexões sobre saúde, ciência e biotecnologias, seja pela sua recusa e desejo de superação, seja pelo empenho de aprimoramento nos mais distintos sentidos e das mais variadas formas. Diante de novos objetos e fenômenos, emergem novas sensibilidades políticas, epistemológicas e metodológicas, que nos levam a reconsiderar a matéria, o material, reconciliando esferas que foram forçosa e insistentemente apartadas na Modernidade. As novas biotecnologias, as produções científicas e biomédicas, das quais emergem novos corpos, exigem que repensemos não só o dualismo entre corpo e mente, mas também as prolíferas dicotomias entre organismo e máquina, público e privado, natureza e cultura, animal e humano, homens e mulheres, primitivo e civilizado, que, no entanto, estão sendo todos “canibalizados” ou “tecnodigeridos”, como destaca Donna Haraway (2000).

Como bem nos mostra Judith Butler (2003, 2007), tanto no que diz respeito ao gênero quanto a outras formas de classificação e identidades, não há posições estáveis, predeterminadas, de modo que a fronteira que define o que é normal e o que é abjeto também é sempre móvel. Por isso é necessário a existência de aparelhos regulatórios, que têm o papel de produzir interpelações, ou seja, convocar indivíduos a assumirem determinadas identidades. A interpelação não pode ser pensada como uma força exterior a um indivíduo já constituído, mas sim uma força que no momento da interpelação produz o sujeito, reiterando o ideal regulatório. É nesse sentido que a transexualidade, por exemplo, pode ser pensada como reiterando a matriz binária heterossexual. Ou seja, ao serem enquadrados e patologizados como corpos que escapam à matriz de inteligibilidade normativa, tais corpos reiteram a norma. É preciso haver a anormalização dos corpos e das sexualidades dissidentes por meio de um conjunto de práticas sociais e institucionais que operam como um mecanismo coercitivo de submissão às normas de gênero hegemônicas para que uma suposta coerência do sistema sexo/gênero possa ser mantida.

O corpo, suas classificações e sua normatização, não pode ser um destino, mas é um ponto de partida. Como Butler (1993) sugere, é um engano pensar, por exemplo, que podemos escolher nossos gêneros como se escolhe uma roupa, pois isso seria recolocar a noção de sujeito como autônomo e livre, e o corpo como artefato natural completamente fluido (MONTEIRO, 2012).

As transformações na ciência e biomedicina são tomadas a partir de dois aspectos centrais: a falência dos dualismos, o que inclui o dualismo entre ciência/biomedicina e sociedade, implicando na derrocada da ideia de neutralidade científica; e a crise da representação, que leva ao enfrentamento da materialidade e das práticas socio-materiais a partir das quais emergem novos corpos.

A ruptura operada por Descartes possibilitou a emergência do “corpo biotecnológico”, ao tornar a matéria ontologicamente diferente do espírito. E o corpo biotecnológico voltou-se contra a dualidade corpo/espírito, tornando-a obsoleta com a emergência de “corpos digitais”, pós-humanos e ciborgues. Ou seja, o que instituiu a ciência e a medicina modernas é também o que se desdobra em seu esgotamento e crise.

A distinção entre fenômenos da ordem da natureza ou da cultura, naturais ou artificiais, biológicos ou tecnológicos entra em crise quando o projeto moderno de purificação dessas zonas ontológicas se desgasta (LATOUR, 1994). A máquina de purificação enrosca diante da proliferação das traduções e da criação de híbridos de natureza e cultura, promovidos sobretudo pelos desenvolvimentos biomédicos, tecnológicos e científicos. Tal polaridade torna-se incomensurável na modernidade. Por muito tempo (ou em certas correntes), as ciências sociais foram pensadas/se pensavam como destinadas à segunda classe de objetos ou à desnaturalização do que se considerava natural, o que tem passado por transformações.

Surgem novas proposições teóricas e políticas para lidar com essas transformações: Isabelle Stengers (2010) propõe a ideia de cosmopolítica, caracterizada como uma forma de fazer ciência na qual a política se faz presente e estão ambas constituindo-se reciprocamente, não havendo natureza e política previamente formadas. Analogamente, para Latour (1994, 2004a), a ciência não possui demarcação que possamos tomar como fronteira natural. Nesse sentido, não se pode entender qualquer elaboração científica fora de sua rede. No entanto, não se trata de explicar o conteúdo pelo contexto, dado que ambos sequer existem a priori. Latour (2001) utiliza a metáfora da circulação do sangue para se referir ao modo como os fatos circulam na ciência. Segundo ele: “A noção de uma ciência isolada do resto da sociedade se tornará tão absurda quanto a ideia de um sistema arterial desconectado do sistema nervoso” (p. 97). Sheila Jasanoff (2004), ao elaborar a imbricação entre ciência, tecnologia, cultura e

política, nos lembra que o processo de produção de conhecimento e da realidade é indissociável das dinâmicas de poder.

Olhar para a produção científica, para técnicas, tecnologias, saberes, discursos e práticas biomédicas implica considerar e buscar compreender os arranjos entre entidades heterogêneas distintas, de modo que o caráter “técnico”, ou “médico”, revela-se inserido em uma agenda moral e política. Com o esgotamento dos dualismos, ocorre também a problematização da neutralidade do conhecimento científico.

Iluminar os processos de emergência das tecnologias e de novas verdades biomédicas, e seu caráter processual, no entanto, não implica considerar que a materialidade seja uma ilusão, ou que os enredamentos sejam puro fluxo e devir. Como bem demonstra Latour (1990), os artefatos são importantes para manter a solidez das sociedades, os não humanos são condições de possibilidade para a formação das sociedades humanas, e a materialidade torna-se central para a compreensão dos fenômenos.

O CIBORGUE E OS LIMITES DO DUALISMO CARTESIANO

Mas o que acontece quando o sujeito autônomo entra em crise? Quando a crença de que a pele é um limite que instituí uma individualidade autocontida e autossuficiente não mais se sustenta? (HARAWAY, 2000).

A figura do ciborgue foi a tática intelectual de Donna Haraway (2000) para lidar com os limites da separação cartesiana e repensar as relações entre humanos e tecnologias diante do surgimento de novas tecnologias que nos permitem novos acessos ao corpo material e a compreensão das doenças, por exemplo. Trata-se de um conceito que nos permite escapar de divisões ontológicas precipitadas ou definitivas, permitindo explorar o cruzamento de fronteiras, as relações emergentes e a íntima conexão entre tecnologia e corpo, incluindo a capacidade de criar quimeras, entidades compostas, homem-máquina, a partir de uma perspectiva que recusa discursos sobre pureza, assim como uma visão romantizada do eu puro e natural, inviolável, que não pode ser adulterado. Tais mudanças no modo de compreensão do corpo são posicionadas dentro de reconfigurações da tecnociência e do capitalismo multinacional, o que ela chama de uma “nova ordem mundial”. As articulações entre humanos e artefatos, mas também saberes e práticas que instituem novos corpos e sujeitos, novas categorias e patologias, tornam evidente que o conceito de sujeito autônomo dá lugar a um novo tipo de subjetividade pós-humana (HOGLE, 2005). Nesse sentido, a questão de por que nossos corpos devem terminar na pele, por que os limites dos sujeitos devem ter a pele ou o organismo como limite, como questiona Haraway, é cada vez mais relevante na atualidade, em que as

fronteiras corporais desafiam cada vez mais não apenas as performances normativas dos sujeitos, mas também o próprio entendimento do que é considerado humano (SHILDRICK, 2015).

Uma série de trabalhos vem demonstrando, no entanto, o aspecto pouco “corporificado” que o conceito tem ganhado, de modo que sua ampla utilização e a vasta propagação de tecnologias de aprimoramento e intervenção no corpo das mais diversas ordens podem transformá-lo em um recurso genérico, que pouco diz sobre as relações específicas entre humanos e tecnologias. Como argumenta Lucie Dalibert (2016), apesar do seu valor hermenêutico, ao ser destacado do seu conteúdo material, a ideia de ciborgue torna-se reduzida a um termo abrangente e amorfo. Do mesmo modo, Nelly Oudshoorn (2015), ao investigar o que chama de “forma antiga” de coração ciborgue – os marca-passos –, argumenta que olhar para tecnologias estabilizadas permite destacar a experiência de incorporação, o que evidencia o trabalho de manutenção dos corpos híbridos. A autora critica a abordagem do ciborgue como uma entidade puramente linguística e metafórica, cuja materialidade teria sido silenciada. Se para Haraway o conceito é explicitamente enraizado em uma abordagem material-semiótica, a virada linguista o teria reduzido a uma entidade discursiva, esvaziando sua materialidade. Por isso o objetivo de Oudshoorn é iluminar o aspecto de manutenção dos ciborgues, evidenciando a materialidade e a agência material implicadas nesse processo. Colocando a materialidade das relações vividas entre corpo e tecnologia em destaque, ela argumenta que a criação dessas relações íntimas requer o envolvimento ativo de pacientes. Interessada em pensar a agência de pacientes nas práticas de monitoramento de marca-passos, Oudshoorn demonstra que esses indivíduos, longe de ser passivos, constituem-se como entidades ativas e desempenham papel crucial na manutenção de seu corpo.

A crítica à desmaterialização que o conceito sofreu ao ser destacado do seu conteúdo material, tornando-se um termo abrangente e amorfo, pode ser associada ao debate sobre materialidade, das práticas, e da crise da representação nas teorias sociais, sobretudo feministas. Nesse sentido, trata-se de explorar o modo como uma nova abordagem materialista permite deslocar estruturas dualistas, permitindo a conceitualização da passagem dos fluxos da natureza e cultura, matéria e mente (BARAD, 2017).

Sugiro que extrapolar os limites da pele nos coloca diante de uma potencialidade política coletiva, necessária para o enfrentamento das questões em torno do corpo e da saúde na contemporaneidade. É nesse sentido que trago aqui uma ferramenta epistemológica e política, que é a discussão sobre multiplicidade ontológica proposta pela teórica feminista Annemarie Mol.

MULTIPLICIDADE E POLÍTICA ONTOLÓGICA

Primeiramente, é preciso considerar que o exame crítico da crise da representação (representacionismo) só surgiu quando os estudos da ciência mudaram seu foco para as práticas (BARAD, 2017). Do mesmo modo, Mol (2002) destaca que o emprego do método etnográfico para estudar doenças é uma invenção recente, pois por bastante tempo a doença não foi considerada uma categoria da antropologia e da sociologia da saúde. Havia uma distinção reiterada na área da saúde que delegava aos cientistas sociais a investigação do adoecimento, enquanto aos médicos e profissionais da saúde foram deixadas as doenças.

Coube aos cientistas sociais, nesse movimento, fazer a crítica à negligência dos aspectos psicossociais, ou seja, o processo de adoecimento, a subjetividade do paciente e sua interpretação sobre a doença, sugerindo que estes também deveriam ser objetos da medicina, que deveria dar conta da experiência dos pacientes. Havia uma crítica direcionada aos médicos, portanto, por se importarem em manter a ferida limpa, sem perguntar aos pacientes o que estar ferido significava. Doença (*disease*) e adoecimento (*illness*) permaneceram fenômenos separados, ainda que interligados, até que os cientistas sociais começaram a se preocupar “com o poder que uma forte aliança com a realidade física concedia aos médicos” (MOL, p. 9). Mol refere-se a um processo em que, em vez (ou além) de colegas, os médicos se tornaram objetos de estudo dos cientistas sociais. A perspectiva médica atribuía significados aos corpos e à vida, ou seja, interpretavam o corpo e a vida dos outros. Nesse sentido, segundo ela, o perspectivismo – que são essas abordagens interessadas em pensar a própria produção médica como uma das perspectivas sobre a doença ou adoecimento – torna médicos e pacientes simétricos, na medida em que ambos interpretam os mundos em que vivem. Assim, no perspectivismo, doença e adoecimento não são usados para contrastar fatos físicos com significados específicos, mas diferentes perspectivas de médicos e pacientes. Para Mol, entretanto, em um mundo de significados, ninguém está em contato com a realidade da doença: todo mundo apenas a interpreta. Há interpretações da doença, mas ela em si não pode ser encontrada.

Daí decorrem duas abordagens insuficientes para lidar com a doença, em sua concepção. A primeira estratégia é a abordagem das ciências sociais no campo da medicina, que buscou delinear o adoecimento, a subjetividade dos pacientes como um objeto legítimo a ser adicionado na fisicalidade das doenças. A segunda diz respeito a considerar o saber médico como um discurso e enfatizar que este é parte de um reino de significados. Diante das limitações de tais abordagens, Mol propõe fugir da ideia de perspectiva, buscando se ocupar da doença em si mesma. Sua proposta,

portanto, consiste em evidenciar os aspectos práticos, a materialidade, os eventos. Com isso, a doença torna-se parte do que é feito na prática. Ela não está interessada em questionar se as representações da realidade são precisas, mas em investigar como os objetos são ordenados na prática.

Olhar para a prática e para a materialidade, assim como para as políticas implementadas e os usos e incorporações dos sujeitos a elas submetidas, nos permite ver a mistura de sujeitos e sua coprodução. O intuito de destacar a materialidade dos eventos é justamente trazer à luz o entrelaçamento de seres. Se por um lado as práticas reforçam e evidenciam o pragmatismo de determinadas divisões que permitem à biomedicina e à ciência produzir coisas, por outro lado, a atenção dada a elas permite destacar também os limites de tais divisões, os momentos em que a “máquina de purificação” da modernidade é obstruída, para falar com a linguagem da teoria ator-rede e com a compreensão latouriana da falência da divisão moderna entre natureza e cultura.

Para Mol, é preciso não apenas destacar os significados, mas se ocupar da realidade das doenças e dos corpos. Reivindicar a matéria, no entanto, é considerar que ela nunca está sozinha, e carrega sentidos. Sua sugestão é sustentada pela elaboração da praxiografia, que se relaciona a outros movimentos contemporâneos nas ciências sociais, como o feminismo orientado por objetos, o novo materialismo e a virada para a prática nos Estudos Sociais de Ciência e Tecnologia. Nesse sentido, a praxiografia – a atenção dada às práticas (MOL, 2013) – permite conhecer as relações e o entrelaçamento entre humanos e não humanos, entre entidades tradicionalmente vistas como exclusivamente naturais ou sociais (CALLON, 1986; LATOUR, 1994, 1997, 2012).

Em sua proposta de filosofia empírica, Mol (2002) propõe colocar a prática em primeiro plano, descrevendo os processos por meio dos quais os objetos são feitos. Praxiografia diz respeito ao esforço de evidenciar os modos como os fenômenos são ordenados na prática. Em sua etnografia, ela demonstra que os objetos e as relações contribuem para a feitura da doença, como o microscópio, sem o qual o espessamento no interior do vaso não existe. Com esse exemplo ela sugere que o microscópio é mais do que um instrumento que revela uma realidade escondida, dado que o espessamento não existe por si só, mas através do microscópio. Nesse sentido, a doença nunca está sozinha, ela não se sustenta sozinha, pois depende de tudo e todos que estão ativos enquanto ela está sendo feita.

A questão, para Mol, é entender como a medicina interage, ordena e performa os objetos em suas diversas e variadas práticas. Mas trazer as práticas para o primeiro plano, e não mais considerá-las como suporte dos objetos, tem efeitos: a realidade se multiplica. É a realidade que é

múltipla, e não as perspectivas e pontos de vista sobre ela(s). Não há mais um único objeto passivo, esperando para ser visto do ponto de vista da série aparentemente interminável de perspectivas. Os objetos passam a existir (ou desaparecer) com as práticas que os performam.

Trata-se de uma mudança epistemológica associada à crise da ideia de representação, pois não se trata de questionar se as representações da realidade são precisas, mas de compreender a maneira como os objetos são ordenados/performados. Não há realidade anterior ao seu ordenamento por meio das práticas. Ou seja, ontologias são trazidas à existência, surgem e são sustentadas por práticas socio-materiais.

Com a prática emergem também os efeitos de realidade. A dimensão política, para ela, sublinha o modo ativo por meio do qual a realidade é moldada. Ao considerar a multiplicidade ontológica Mol destaca que uma nova forma de fazer política é necessária. Se a realidade não precede a prática, mas é parte dela, então ela não pode ser o padrão a partir do qual a prática é avaliada. O caráter político das práticas médicas e científicas, portanto, está relacionado aos efeitos de realidade resultantes das práticas.

A multiplicidade ontológica coloca-se a favor de uma política de reconhecimento da diferença, da revisão das relações de poder e hierarquias, evitando o achatamento ou englobamento a uma metafísica universalizante. Abordagem apropriada para o enfrentamento da metafísica de “um mundo único” (*one world world*, LAW, 2011).

Não se trata de questionar se as pessoas acreditam em coisas diferentes sobre a realidade, se é uma questão de crença, perspectiva, epistemologias, mas de entender que são as realidades que se diferenciam. Não se trata de multiplicar as perspectivas ou observadores, mas os objetos. John Law propõe que, no caso das ontologias múltiplas, o real (ou reais) é efeito de encenações, performances ou conjuntos de relações contingentes e heterogêneos. Para “bons” encontros pós-coloniais precisaremos criar formas que sejam contingentes, modestas e realistas para lidar com as diferentes ontologias, reconhecendo as diferenças e respeitando-as como algo que não pode ser incluído (ou seja, assumir que o mundo é um e que estamos todos dentro dele). Tal mudança carrega consigo o potencial de uma nova política ontológica:

But if we live, instead, in a multiple world of different enactments, if we participate in a fractiverse, then there will be, there can be, no overarching logic or liberal institutions to mediate between the different realities. There is no “overarching”. Instead there are contingent, local and practical engagements (LAW, 2011, p. 2).

Em síntese, seu argumento é que a metafísica de um mundo único é catastrófica para os encontros pós-coloniais, porque reduz as diferenças, transforma outros mundos em crenças.

Os desenvolvimentos biotecnológicos, com suas visões e possibilidades futuras que suscitam receios e esperanças, estão relacionados a novas formas de vida emergentes, bem como a uma nova política dessas formas de vida, como destaca Nikolas Rose (2013). Seu trabalho evidencia o modo como a biomedicina se transformou, caracterizando-se como uma tecnomedicina, marcada sobretudo pela extrema fratura em especialidades, a dissolução da autoridade médica diante da perda do monopólio para a medicina baseada em evidências, além da remodelação no sentido de uma intensa capitalização. Se o Estado e a política há tempos têm se preocupado com as vidas e o controle da saúde daqueles que são governados, com a nova política da vida, a preocupação não está delimitada nem pelos polos de doença e saúde, nem focalizada em eliminar patologias para proteger o destino da nação. Trata-se agora de uma política voltada à vida em si mesma, no sentido de sua otimização, que não só se preocupa em simplesmente curar doenças, mas em controlar processos vitais do corpo e da mente. Há a constituição de uma forma emergente de vida, na qual nos tornamos seres que compreendem a si mesmos a partir de sua constituição biológica e corporal, e tal constituição é entendida como aberta a um trabalho de intervenção, contestação e disputa política.

Em um cenário de produção científica e de práticas médicas em que a matéria viva, não mais suporte material imutável de representações mentais, torna-se cada vez mais matéria manipulável, é preciso encarar essas verdades produzidas em laboratórios e clínicas para compreender os modos como esses saberes e práticas constroem e perpetuam relações de poder, como têm demonstrado pensadoras feministas (MONTEIRO, 2012).

Para encerrar, trago um questionamento do filósofo francês, Michel Serres, em seu livro *Variações sobre o corpo*. Ao perguntar-se “o que podem nossos corpos”, Serres – homem, branco, francês, filósofo – encontra como resposta: “quase tudo”. Bem sabemos que nem todos os corpos podem quase tudo. Arriscaria dizer que corpo algum pode tudo, e o fracasso na busca de sua imortalidade talvez seja uma evidência, e que pouquíssimos corpos podem quase tudo. Mas talvez isso não nos impeça de aproveitar a proposição de Serres e nos inspirarmos nela, que aposta na potencialidade do corpo, considerando que este pode existir em todos os sentidos imagináveis, pois, afinal, como sugere o próprio filósofo: “O pessimismo, luxo de velhos ricos e entediados, recua diante do otimismo, filosofia de combate dos fracos em face da adversidade. O que resta aos pobres para lutar senão um coração?” (SERRES, 2004, p. 41).

REFERÊNCIAS

- BARAD, Karen. “Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria”. *Vazantes*, Fortaleza, v. 1, n. 1, pp. 7-34, 2017.
- BAUMAN, Zigmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- CALLON, Michel. “Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay”. *The Sociological Review*, Londres, v. 32, supl. 1, pp. 196-233, maio 1984.
- DALIBERT, Lucie. “Living with Spinal Cord Stimulation: Doing Embodiment and Incorporation”. *Science, Technology and Human Values*, Londres, v. 41, n. 4, pp. 635-59, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: 1 – A vontade de saber*. 17a. ed. São Paulo: Graal, 2006.
- _____. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. 33a. ed. Petrópolis: Vozes: 2007.
- HARAWAY, Donna. “Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. In: SILVA, T. T. (org.). *Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- _____. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- LATOUR, Bruno. “Technology is Society Made Durable”. *The Sociological Review*, Londres, v. 38, supl. 1, pp. 103-31, 1990. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1990.tb03350.x>>.
- _____. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- _____. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- _____; WOOLGAR, Steve. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.
- LAW, John. “What’s Wrong with a One-World World?” *Distinktion*, Londres, v. 16, n. 1, pp. 126-139, ago. 2015.
- LE BRETON, David. *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- MARINI, Marisol. *Corpos biônicos e órgãos intercambiáveis: a produção de saberes e práticas sobre corações não-humanos*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- MARTIN, Emily. “The end of the body?”. *American Ethnologist*, Arlington (VA), v. 19, n. 1, pp. 121-40, fev. 1992.
- MOL, Annemarie. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press, 2002.
- _____. “Política ontológica: algumas ideias e várias perguntas”. In: NUNES, J.; ROQUE, R. (org.). *Objectos impuros: experiências em estudos sociais da ciência*. Porto: Afrontamento, 2007, pp. 63-75.

- _____. “Mind your Plate! The Ontonorms of Dutch Dieting”. *Social Studies of Science*, Londres, v. 43, n. 3, pp. 379-96, jun. 2013.
- _____; LAW, John. “Embodied Action, Enacted Bodies: The Example of Hypoglicemya”. *The Body and Society*, Londres, v. 10, n. 2-3, pp. 43-62, 2004.
- MONTEIRO, Marko S. A. *Os dilemas do humano: reinventando o corpo numa era (bio) tecnológica*. São Paulo: Anablume, 2012.
- OUDSHOORN, Nelly. “Sustaining Cyborgs: Sensing and Tuning Agencies of Pacemakers and Implantable Cardioverter Defibrillators”. *Social Studies of Science*, Londres, v. 45, n. 1, pp. 56-76, fev. 2015.
- POLLOCK, Anne. “Heart Feminism”. *Catalyst*, San Diego, v. 1, n. 1, 2015.
- ROSE, Nikolas. *A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2013.
- SERRES, Michel. *Variações sobre o corpo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- SHILDRICK, Margrit. “Why Should Our Bodies End at the Skin?": Embodiment, Boundaries, and Somatechnics. *Hypatia*, Cambridge, v. 30, n. 1, pp. 13-29, inverno 2015.