

FÁTIMA PERURENA

**EXISTE TRANSIÇÃO PARADIGMÁTICA?
DIÁLOGO COM BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS
À LUZ DE *O AMOR FAZENDO GÊNERO***

Nº 159

Abril 2001

Fátima Perurena
Universidade Federal de Santa Maria - Brasil

EXISTE TRANSIÇÃO PARADIGMÁTICA?
DIÁLOGO COM BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS À LUZ DE *O AMOR*
FAZENDO GÊNERO

Exponho brevemente meu trabalho intitulado *O AMOR FAZENDO GÊNERO* (1999), mas agora com algumas reflexões que passam a ser agregadas à luz do pensamento de Boaventura de Sousa Santos.

Trata-se de uma investigação com um recorte de gênero realizada entre os anos de 1995-1999 com terapeutas e usuários da medicina floral na cidade de Porto Alegre, capital do Estado do Rio Grande do Sul – Brasil. A pergunta que me mobilizava responder era explicar os motivos pelos quais mulheres são maioria entre terapeutas e usuários de medicina floral, sendo que algumas hipóteses faziam parte de minhas indagações iniciais. Como pano de fundo destas hipóteses havia a questão da dissociação, especialmente entre economia e cultura (Touraine, 1998), ego e alma (Bach, 1997) e corpo e mente (Descartes). Listo-as a fim que minhas ideias fiquem mais claras – a explicação para o aumento do número de usuários de medicina floral e de terapeutas florais mulheres pode ser buscada nos pressupostos teóricos que envolvem as discussões sobre gênero e representação; as mulheres são menos cindidas que os homens, o que lhes permite representar a saúde-doença holisticamente, enquanto os últimos o fazem dicotomicamente; os dominados detêm um privilégio epistemológico no sentido de que permanecem mais “inteiros” (no caso das mulheres) para exercer um ponto de vista menos parcial e distorcido da realidade; as mulheres que buscam a medicina floral promovem micro processos de questionamento das bases epistemológicas da medicina moderna, bem como da própria ciência; quando mulheres, em sua maioria, tornam-se terapeutas e usuárias de florais, há, possivelmente, um movimento inconsciente de contestação da ordem vigente, no caso, da ordem imposta pelo modelo médico hegemônico; há mulheres que estão desenvolvendo um paradigma holista, portanto, uma nova forma de fazer ciência; a ascensão da medicina floral como

terapêutica mostra a necessidade de se discutir uma racionalidade calcada na integração entre corpo, mente, espírito-alma; quanto maior for o número de pessoas que entendam a saúde de uma forma holista, dependendo do seu grau de influência em relação aos outros, maior será a sua contribuição no sentido de uma mudança na forma de encarar a vida; quando mulheres, em sua maioria, mas também homens, buscam a medicina floral, com sua proposta terapêutica holista, especialmente através de sua compreensão do mundo como manifestação unitária divina, eles estão estabelecendo uma via não organizada e inconsciente de resistência ao sistema de gênero-patriarcado que vivemos apoiado por uma ciência que nega qualquer visibilidade ao espiritual; a ascensão da medicina floral, no contexto de uma sociedade que sofre de um vácuo de proposta político-econômica alternativa ao caos vivido, de uma crise de representação política em todos os níveis, de uma busca cada vez maior pela fé, do privilegiamento do individual em detrimento ao coletivo resulta de uma tripla cisão: da ciência das doenças e da arte de curar, da diagnose e da terapêutica, e das relações entre médico e paciente; os seres humanos, ao tomarem qualquer atitude em relação a qualquer assunto de sua vida, fazem-no envolvidos pela razão e emoção ao mesmo tempo, e a ciência, ao assumir como paradigma o que a sociedade sempre fez, estará mais humanizada.

Assim, tentando testar estas hipóteses, optei por trabalhar com três grandes grupos de representações daquela população, quais sejam suas cosmovisões ou representações de mundo, suas representações de saúde-doença e suas representações de gênero, buscando apanhar a mobilidade das matrizes de inteligibilidade cultural de gênero (Butler, 1990) através dos mesmos. Para cada um dos três grandes grupos criei um número determinado de perguntas, que foram feitas a terapeutas e usuários, em forma de entrevista não estruturada e que poderiam responder minimamente a meus questionamentos. Sabedora da proposta de entendimento holista do ser humano intrínseca à medicina floral, era preciso tentar verificar até onde esta afirmação era verdadeira, ou seja, até onde aqueles homens e mulheres, envolvidos de alguma forma com aquele tipo de medicina, desenvolviam representações de mundo holistas. Ressalvo que o que estou entendendo por holismo é uma integração do ser humano compreendida em corpo-mente-espírito-alma e que está sempre circunscrita em um determinado meio social, um holismo que longe de ser estático, é móvel, fluido, que se dissemina pelas diversas matrizes de inteligibilidade de gênero em que convivem os seres humanos. Nesse sentido, foram feitas perguntas díspares como, por exemplo: como você acha que

se explicam as desigualdades sociais?; qual o papel da relação corpo-mente-alma-espírito no seu entendimento de mundo?

Um segundo grupo de perguntas buscava compreender as representações de saúde-doença da população em questão, também aqui tentando comprovar o dito holismo da medicina floral, onde se salientava o que terapeutas e usuários entendiam por saúde e doença, quais os motivos que os tinham levado a buscar a medicina floral, como é sentir-se doente, etc. Aqui foi possível trabalhar com o conceito de racionalidade médica desenvolvido por Madel Luz (1996 A). Assim como a biomedicina, a homeopatia, a medicina ayurveda e outras práticas terapêuticas, também a medicina floral tem a sua própria racionalidade, racionalidade esta que tem na sua cosmologia e sistema terapêutico os grandes vértices diferenciadores em relação a quaisquer outra.

Com efeito, para o médico inglês Edward Bach, o criador da medicina floral, o mundo deve ser compreendido como manifestação unitária divina, sendo que há um aprendizado a ser feito e que está implícito na doença. Esclareça-se que a manifestação unitária divina a que Bach se refere diz respeito a um *insight*, portanto “... *uma experiência indefinível e impossível de ser provocada. Ela pode ser propiciada através da meditação, do silêncio, da busca de lugares belos e calmos, através da leitura e do trabalho intelectual, mas se dará mesmo é dentro do ser humano, não importa onde ele esteja ou o que esteja fazendo*”. (Rodrigues, 1998: 1) O próprio Bach esclarecia, ainda, que a divindade somos nós mesmos. Por outro lado, quando Bach acrescentou a questão da espiritualidade na cosmologia da medicina floral estava, na verdade, propondo um entendimento de saúde e doença que associa o bem à saúde, a doença ao mal, ou seja, uma verdadeira doutrina ética onde a doença não deve ser vista como um mal a ser extirpado, mas como um guia eficaz para que se identifique o mal que podemos estar causando aos outros ou (e) a nós mesmos. Nesta prática terapêutica, acima de tudo, vale sempre uma lei maior – a lei do amor e da compaixão.

Enquanto a medicina ocidental atribui à doença um caráter exógeno, a medicina floral partilha do entendimento, de resto semelhante a todas as medicinas consideradas paralelas, ou complementares, que problemas de saúde que eventualmente desenvolvemos, na verdade, nos pertencem, são propriedades nossas, e é a partir desta peculiaridade que devem ser compreendidos. Nesse sentido, pode-se dizer, em relação à medicina floral, que a primazia atribuída ao endógeno manifesta-se na forma de sete tipos de sentimentos – medo, indecisão, falta de interesse pelas circunstâncias atuais,

solidão, sensibilidade excessiva a influências e opiniões, desalento ou desespero e a excessiva preocupação com o bem-estar dos outros. Estes sete sentimentos são tratados na sua forma terapêutica através de 38 essências florais, dentro do sistema Bach.

Se na medicina ocidental a epistemologia é conduzida de forma a separar saúde e doença, na medicina floral o terapeuta, ao mesmo tempo em que interage com o paciente, ou cliente, num processo de relação mesma em que este tem vez e voz, conduz a terapêutica de uma forma que “... a compreensão substancial e antagônica é substituída por uma compreensão mais relacional, em que o normal e o patológico são pensados em termos de harmonia e desarmonia, de equilíbrio e desequilíbrio”. (Laplantine e Rabeyron, 1989:43) Assim, com o propósito de compreender no seu cliente o processo desarmônico que levou a buscá-lo, o terapeuta floral age muito mais como um *facilitador*, como dizem os do meio, e não com a autoridade comumente percebida do médico em relação ao paciente. Esta palavra paciente diz muito: o paciente é passivo diante do poder do médico que sabe tudo, enquanto que o cliente da medicina floral atua de forma ativa, é ele quem dá os caminhos para o terapeuta apontar o diagnóstico. É a partir da sua fala, jamais de sua interpretação, que o terapeuta tem condições de indicar as essências que, de acordo com o diagnóstico, são necessárias naquele momento.

A medicina floral é entendida pela sua população como uma medicina complementar, e não alternativa. Ela não se propõe substituir a medicina oficial institucionalizada, melhor dizendo, a biomedicina. Entende que cada uma tem uma tarefa que é especialista em desempenhar, assim a biomedicina trata muito bem dos aspectos físicos, dos problemas agudos, enquanto a medicina floral se encarrega dos aspectos espirituais-emocionais, dos problemas crônicos. Cito extensamente o depoimento de um terapeuta, médico de formação, a respeito de sua expectativa de resolução de problemas de saúde em relação à biomedicina, momento em que me parece fica claro o entendimento da medicina floral sobre esta questão de ser ou não alternativa àquela:

“... só é tratado aquilo que é conhecido, o que é estatisticamente ponderado. Não pode ser assim. Se a gente puder juntar todas as terapias possíveis, oficiais, oficiosas, não interessa se nós vamos baixar, se nós vamos dar passe, se nós vamos dar valium ou lítio, ou cortizona. Eu acho que a gente só vai chegar à cura de uma doença, quando essa doença for, quando a gente conseguir energeticamente atuar na doença. Essa situação energética sobre a doença pode ser feita com cortizona, antibiótico,

como pode ser com tudo, pode ser com as mãos, floral, homeopatia, chá, cristal, tudo que pode fazer. Aliás, eu fiz uma coisa tão louca naquela época que o meu filho estava doente, quando eu pedi autorização pra tratar dele, e dei dois remédios, lycopodium e medorrinum. Eu tinha um pinheiro aqui, pequenininho, não crescia e não crescia. Aí um dia eu disse, pô, isso aqui não cresce, igual ao meu filho, não é? Eu cortei a ponta do pinheiro, abri em quatro e enfiei um cristal. E disse, pois a partir de agora tu vais crescer com o meu filho. Quando eu vi o Antônio cresceu junto, quer dizer, se eu contar isso pra alguém vão me chamar de louco. Quer dizer que o meu filho cresceu por causa do pinheiro? Não, acho que é tudo junto, no momento que eu tomei a decisão, e eu mudei energeticamente, de alguma forma eu impressionei a energia dele, eu mudei a energia dele, eu acordei a energia dele, e com a homeopatia ele veio, porque só com o hormônio do crescimento ele crescia meio centímetro por mês fazendo injeção todos os dias. Aí eu dei as duas doses de homeopatia ele cresceu doze centímetros em seis meses, e aí deram alta pra ele. Pronto. Não precisava mais tomar hormônio do crescimento. Então essa interação de todas as formas de energia eu acho que tem que ser usado com a pessoa ... O que tu puder fazer pra conquistar uma pessoa, interagir ... O terapeuta tem que interagir com o cliente. A gente consegue milagres. Pode ser uma besteira, quer dizer, a pessoa pode ter procurado 50 médicos, 50 sabichões, 50 mestres, doutores, e não consegue. Nada. Aí chega lá a gente dá uma dose de homeopatia, ou diz alguma coisa que desencadeia um processo de cura. É curandeirismo isso? É charlatanismo? Não, não é. Isso é amor. Então eu não acredito em nenhum processo de cura que não passe pelo amor”.

Este depoimento deixa clara a doutrina filosófica ética a que me referi anteriormente, e que está explícita na cosmologia da medicina floral. Aqui não estamos, certamente, no terreno do amor de Eros no seu sentido erótico, mas do amor-solidariedade, compaixão pelo outro ser humano que está à frente de alguém precisando, às vezes, de uma ajuda desesperada, que pode ser simplesmente um olhar verdadeiro, ou, quem sabe, só uma palavra de afeto. Como dizem Laplantine e Rabeyron, “... *estar doente é querer ser amado, ser protegido, é querer encontrar diante de si alguém que não duvida*”. (Laplantine e Rabeyron, 1989: 62)

A biologia, por outro lado, não está longe da proposta de compaixão e amor da medicina floral. O biólogo chileno Humberto Maturana afirma que sem emoção não seria possível a ação humana, e, por via de consequência, não teria sido possível o surgimento da linguagem no processo evolutivo da espécie homo. Para que a linguagem

pudesse ter surgido foi preciso que uma emoção tivesse proporcionado a convivência, e para ele, Maturana, esta emoção foi o amor. Para este autor, portanto, não é a razão que nos direciona para a ação, mas a emoção. Com efeito, a linguagem, única característica do humano que não pode surgir da competitividade, só poderia ter surgido da consensualidade. Sem a aceitação do outro na convivência não é possível a existência do fenômeno social, e este se funda no amor. Desta forma, Maturana afirma: “ *O amor é a emoção que constitui o domínio de condutas onde se dá a operacionalidade da aceitação do outro como legítimo outro na convivência, e é esse modo de convivência que conotamos quando falamos do social*”. (Maturana, 1998:23)

Um terceiro grupo de perguntas visava responder que tipo de representação de gênero processa esta população envolvida com a medicina floral. Esclareço aqui que trabalho sempre com o conceito de gênero como uma categoria relacional que engloba homens e mulheres, que é construído a partir do referencial bio-social de cada um. Nesse sentido, entendo que o corpo é, no mínimo, substrato material do gênero. Portanto, se não aceito a visão de algumas correntes teóricas feministas que entendem gênero a partir de um essencialismo biológico, também não partilho da idéia de tantas outras de gênero a partir de um essencialismo social, e muito menos de um ultra-essencialismo social, como querem algumas correntes teóricas pós-modernas. Nem o biológico, nem o social. Os seres humanos gendrados que são respondem por uma totalidade: corpo-mente-alma-espírito inserida em uma determinada sociedade. Por outro lado, também não nego a importância da categoria patriarcado, prefiro sempre trabalhar com esta “... *como um dos esquemas de dominação-exploração componente de uma simbiose da qual participam também o modo de produção e o racismo*”. (Saffioti, 1992: 194) Assim, o patriarcado é mais um referencial teórico, ou seja, um recurso complementar para a compreensão das relações de gênero. Johnson entende o controle como a categoria principal a ser retida do conceito de patriarcado – uma sociedade dominada por machos, identificada com machos e centrada nos machos. O controle não apenas marca as estruturas sociais, mas especialmente as vidas interiores de cada um, fazendo “... *isto através do lugar central que ocupa na definição de masculinidade: um homem verdadeiro é controlado, ou, no mínimo, dá a impressão de sê-lo*”. (Johnson, 1997: 27)

Mencionei dissociação anteriormente como pano de fundo de minhas hipóteses. Esta é mais uma, posto que o controle possivelmente obriga os homens, ou a maioria deles, a reprimir suas emoções – às vezes até mesmo, ou principalmente, em relação a

seus próprios pais e filhos, ocasionando, por este motivo, uma perda de qualidade em seus relacionamentos. Desta forma, a necessidade de manter um sistema faz com que os homens, ou a maioria deles, se dissociem do seu lado yin ou *anima*, o que é considerado feminino, ratificando, com isto, as metáforas ideais de uma ciência, porque masculinizada pelo pensamento cartesiano, está voltada para a neutralidade e objetividade do investigador em relação a seu objeto.

Foi em relação às perguntas que foram feitas a terapeutas e usuários, tentando “visualizar” as representações de gênero que apareceu a grande surpresa que este trabalho reservava. Aqui ficou claro o que já vinha sendo construído relativamente aos dois outros grupos de perguntas, ou representações de mundo e de saúde-doença – esta população envolvida com a medicina floral (homens e mulheres, terapeutas e usuários) não apenas representa o mundo e a saúde-doença de forma holista, mas também as relações de gênero. Minha hipótese inicial, inspirada em Chodorow (1990) e Gilligan (1991) não se confirmava – as “vozes” não eram diferentes, eram absolutamente semelhantes. Havia que se perguntar: por quê? Possivelmente pelo fato da medicina floral propor-se a ter uma abordagem holista do ser humano – não se trata da doença, mas do doente; parte-se da dissociação entre alma e ego, mas não se esquece do corpo; privilegia-se o espiritual mas não se abandona o material. Assim, as pessoas identificadas com esta medicina, estão de alguma maneira “informadas” por esta racionalidade, uma racionalidade que excluiu os caminhos dualistas e cartesianos de sua cartografia. Se o pensamento cartesiano é masculino, como quer Bordo (1987), e com o que concordo, que tipo de pensamento é este que permite que homens e mulheres tenham representações de mundo, de gênero e de saúde-doença semelhantes, que não estabeleçam a associação comumente feita entre gênero e atividade profissional, e que promovam transformações nas margens dos processos hegemônicos? É o entendimento holista da medicina floral que permite ao ser humano visualizar-se na sua totalidade: corpo-mente-alma-espírito, uma totalidade absolutamente negada pelo projeto cartesiano de ver o mundo.

Isto posto, introduzo as implicações teórico-epistemológicas advindas desta investigação. Entretanto, é bom que se diga, antes de mais nada, que quando escolhi trabalhar com a medicina floral, como terapêutica considerada “alternativa”, para entender a crescente busca por outras práticas de saúde que escapam da medicina ocidental contemporânea, não tinha idéia do quanto sua proposta médica estava envolvida num entendimento do ser humano como um feixe de relações

interdependentes que formam uma totalidade, muito menos tinha conhecimento que iria acabar por me envolver com questões de gênero, e, claro, menos ainda do quanto algumas correntes teóricas feministas reivindicam uma ciência não calcada apenas na *res cogitam* do cartesianismo. Entre outras propostas da medicina floral, saliento a que aponta para a ampliação de consciência. Catharine MacKinnon, teórica feminista, afirma que o seu método é *consciousness raising*. Gênero e floral, floral e gênero, não parecem estar usando a mesma linguagem, trilhando os mesmos caminhos, senão os mesmos, pelo menos semelhantes?

Não perceber os caminhos sincrônicos que se apresentavam, e continuam a se apresentar à minha frente seria, no mínimo, ignorar o que, de fato, apontam a medicina floral e o gênero – elementos constituintes desta pesquisa – um outro paradigma para a ciência, ou melhor dizendo, outros paradigmas. Assim, não há como negar o valor da sincronicidade como uma categoria que fica meio à espreita, observando, e, no fundo, me dizendo: o caminho é este, a ciência é mais rica do que os manuais positivistas querem, há o não causal, há o imprevisto, sobretudo há o não-visto, a intuição, o faro, o paradigma indiciário apontado por Ginzburg (1989).

Neste processo de construção de meu objeto, saliento o papel fundamental da intuição. Ao negar a razão instrumental weberiana e os cânones dos métodos nos quais fui instruída, assumi, e continuo a assumir, o que minha intuição me indica a ser feito, mostrando para mim mesma, de maneira sempre ratificada, o quanto o processo de conhecimento pode ser construído de outra forma que não aquela que os manuais metodológicos querem. Penso que todos aqueles que vivenciam esta prática a utilizem, mas a negam. Como medir intuição? Como dizer que se faz ciência utilizando categorias não mensuráveis?

A produção de conhecimento é sempre um processo autobiográfico. Quanto mais temos consciência de quem somos, dando vazão ao que nossas almas nos intuem a fazer e, portanto, quanto mais envolvidos emocionalmente com nosso objeto, tanto mais somos verdadeiros e, portanto, mais aptos para falar “de dentro” deste mesmo objeto. Assim, neste trabalho, uma tríade – dissociação, intuição e sincronicidade – dá o tom de quem coloca no ato da investigação uma não-neutralidade assumida. Pelo contrário, entende que sujeito-objeto estão em um mesmo nível, que são faces da mesma moeda, e de quem, acima de tudo, procura introduzir no ato científico uma pitada de amor e paixão. Isto me pareceu sempre tão verdadeiro que não tive dúvidas quando decidi fazer o curso de terapia floral, tornei-me eu mesma uma terapeuta, envolvendo-me com meu

objeto até onde foi possível. O resultado foi um texto que se propõe ser científico sem usar o jargão da área, ou usa-o o mínimo possível e, por isto, talvez, tenha se tornado, aos meus olhos, um texto apaixonado-apaixonante.

Levando em consideração as dissociações já apontadas anteriormente, socorro-me de Santos (1997) que sentiu necessidade de recorrer às perguntas aparentemente simples feitas por Rousseau, como por exemplo: há razões verdadeiramente poderosas para que transformemos o nosso conhecimento vulgar, puro senso comum, sobre a natureza e a sociedade, em objeto de uma ciência produzida por poucos para ser usufruída por poucos? O mundo inexplicado e ininteligível ao nosso redor parece ser o resultado de uma forma de fazer ciência alijada do que caracteriza o ser humano (quando me utilizo do termo humano é para referir-me à espécie humana constituída de homens e mulheres), que é a sua capacidade criadora e imaginativa. Há quem sustente que é preciso pensar novas formas de imaginação e não nova forma de fazer ciência (Bohm, 1992). Mas não há como negar a penetração da ciência em todas as esferas da vida humana. Nesse sentido, concordo com Harding, quando afirma que “*nas culturas modernas, nem Deus nem a tradição gozam da mesma credibilidade que a racionalidade científica*”. (Harding, 1996: 16) Mas de que ciência, e de que paradigma de ciência estou falando?

A ciência a que estou me referindo é a ciência ocidental, desenvolvida através de epistemologias internalistas (Harding, 1998), travestida em uma racionalidade constituída como processo e consequência da revolução científica do século XVI, e que se originou no campo das ciências naturais, para só no século XIX ser estendida às então emergentes ciências sociais. É esta ciência que molda, ainda, nossas perguntas e respostas, que encaixa nossos pensamentos mais criativos em formas estabelecidas, cortando as asas do que se poderia chamar de vôo científico – aquele vôo voltado para a criação, e não para a repetição do que vem sendo dito *ad nauseum*. Se formos às verdadeiras origens deste paradigma, chegaremos aos gregos Platão e Aristóteles, principalmente, mas foram Copérnico, Kepler, Galileu e Newton que a consubstanciaram, com a efetiva sustentação filosófica de Bacon e Descartes, sobretudo deste último. Ressalto, assim, que os fundamentos dualistas do cartesianismo tem suas raízes na antiga Grécia, e que a filosofia desta época manifestava uma profunda somatofobia.

Qual teria sido, então o (de)mérito de Descartes? Sua proposta, bem sucedida, foi ter separado o ser da natureza, sendo que apenas o corpo podia ser considerado parte

desta, já que era governado por suas leis físicas; o seu sucesso foi ter ligado a mente a uma posição que estabelecia os próprios fundamentos do conhecimento, um vínculo que a coloca em um status de superioridade hierárquica sobre e acima da natureza, incluindo a natureza do corpo (Grosz, 1994). Ironicamente, a ciência pretendida pelo *establishment* da comunidade científica, que se reivindica objetiva, neutra, racional e racionalizada, foi “pensada” através de sonhos que Descartes teria tido em Novembro de 1619. A leitura que o filósofo aceito como pai fundador da ciência moderna fez daqueles sonhos, e que para muitos pode soar como pesadelo, foi de que tais sonhos, ou pesadelos, apontavam a ele que a matemática seria a chave para o entendimento do universo. A este respeito, Bordo afirma: “*Quando nós, filósofos, ensinamos Descartes como um ‘racionalista’, nós esquecemos que foi uma visão mística, seguida por três sonhos vívidos e ameaçadores que o convenceram que uma ciência matemática universal poderia descobrir os funcionamentos do universo*”. (Bordo, 1999:6)

Tendo como ponto de partida uma leitura filosófica e psicológica *d’As Meditações*, Susan Bordo (1987) desenvolve a hipótese de que as idéias desenvolvidas por Descartes nestes textos, podem ser encaradas como o “drama de um parto”, o nascimento cultural fora do mundo-mãe da Idade Média e do Renascimento, e a criação de um outro mundo – moderno, masculinizado pelo pensamento cartesiano e deliberadamente separado do mundo feminino. Contrário ao que pensavam os medievais, Descartes entendia a subjetividade como uma ameaça epistemológica, e que se faz sentir até nossos dias. Um entendimento de mundo holista, como dizemos hoje, passou a ser apontado como “distorções” causadas por ligações pessoais - a questão da neutralidade-objetividade. A objetividade, não mais o sentido, tornou-se a questão, e tanto mais o ser humano estivesse envolvido com a natureza e ligado a ela, tanto mais a objetividade se tornava impossível. Kant, mais tarde, compreendeu a mensagem e apreendeu-a filosoficamente – para haver conhecimento é preciso que se separe sujeito de objeto. De uma cosmologia que não separava masculino de feminino, homem-mulher de natureza, corpo de mente, sobrou o re-nascimento e a estruturação do mundo e do conhecimento com um olhar totalmente masculino.

O mundo natural, que desde Platão e Aristóteles era compreendido em suas origens maternas, e que tinha uma alma, uma alma feminina que permeava o corpo do universo, esse mundo foi destruído pela abordagem mecanicista da natureza. O século dezassete não matou apenas a natureza, mas todo um conjunto de valores epistemológicos normalmente associados à consciência feminina. Ele foi também

responsável pela morte de um quadro conceitual que Bordo (1987) chama de “pensamento compreensivo”, e que diz respeito à participação do objetivo e do subjetivo no entendimento da compreensão do ato social através do processo investigatório, o assumir uma resposta intuitiva a um valor epistemológico positivo.

Embora a ciência, ao longo de sua história, tenha tido sempre um comportamento misógino, de absoluta discriminação em relação às mulheres, o que se afirma aqui, de acordo com Bordo (1987), é que predomina uma “masculinização do pensamento cartesiano”, ou uma “super masculinização do pensamento racional” (Harding, 1996), e que não tem nada a ver com a dominação masculina em relação às mulheres, que de fato existe, mas com certas características cognitivas e preconceitos teóricos relacionados ao modo ocidental de fazer ciência que a transformam em uma atividade gendrada, como de resto as relações sociais como um todo.

Esta ciência, ou seu paradigma gendrado, como venho criticando, vem sendo posta em xeque. Assim, o que se vê é uma crítica à ciência cartesiana em geral, vinda de seus próprios foros, mas especialmente da física (Capra, 1992a, 1992b; Bohm, 1992; Prigogine, 1996; Prigogine e Stengers, 1997, entre tantos outros). Inseridas nestas críticas estão algumas correntes teóricas feministas, entre as quais ressalvo a do ponto de vista feminista e as pós-modernas. Assim, algumas correntes teóricas feministas reivindicam a necessidade de se buscar um outro paradigma para a ciência que não seja o cartesiano hegemônico, visto que este ignora o feminino. Entretanto, insisto em dizer que o problema, definitivamente, não está resolvido. É preciso sair da camisa de força imposta pelas próprias correntes feministas, isto é, resolver o problema da dissociação corpo-psique. A crítica até hoje feita ao cartesianismo está perfeita, é procedente, mas ainda não apresentou a melhor solução. Continuamos todos, homens e mulheres preocupados com as desigualdades, buscando um paradigma – eu diria paradigmas.

Ou quem sabe tem razão Camargo Júnior, quando afirma que a chamada “crise da ciência” “... é uma crise do papel social e político desta, não uma crise do seu modo de produzir conhecimentos. Este prossegue, imperturbável, desde seus primórdios”. (Camargo Júnior, 1996:6) Com efeito, o que seria do afamado desenvolvimento tecnológico sem o paradigma cartesiano?

Santos (2000) entende que vivemos um momento de transição paradigmática em que coexistem várias dimensões, sendo que ele ressalta apenas duas: a epistemológica e a societal. A primeira transita do paradigma dominante da ciência moderna para o paradigma emergente que ele designa por “paradigma de um conhecimento prudente

para uma vida decente”. A segunda, mais opaca, portanto bem menos visível, “... *ocorre do paradigma dominante – sociedade patriarcal; produção capitalista; consumismo individualista e mercadorizado; identidades-fortaleza; democracia autoritária; desenvolvimento global desigual e excludente – para um paradigma ou conjunto de paradigmas*”. (Santos, 2000:16) do qual, ou dos quais, ainda não conseguimos sentir senão suas vibrações. Para os fins que me propus trato tão somente do que o autor em questão chama de transição paradigmática em sua dimensão epistemológica (embora entenda que esta dimensão sem a societal não faz nenhum sentido), e de que forma posso dar minha contribuição, tentando colocar minha gota d’água no oceano do mar de possibilidades. Penso que esta contribuição só pode se dar em forma de perguntas cujas respostas me foram dadas a partir de meus informantes. Nesse sentido, segui o exemplo da historiadora Gerda Lerner (1986).

Esta investigadora, Lerner, foi a campo tentando desvendar as origens do patriarcado com a convicção de que a teoria marxista pudesse explicar este acontecimento. Com efeito, o patriarcado estabeleceu-se de maneira diferente nas várias sociedades, e de formas também diferentes no interior delas. Este foi o caso da Babilônia do segundo milênio antes de Cristo, em que a sexualidade das mulheres era absolutamente controlada pelos homens, paralelo ao fato de algumas desfrutarem de grande independência econômica, direitos legais e altas posições na sociedade. Estes dados encontrados por Lerner não faziam sentido, se analisados a partir de uma perspectiva teórica que privilegia os fenômenos econômicos, mas pareciam responder determinadas perguntas feitas em relação à sexualidade e procriatividade das mulheres. Dessa forma, era impossível querer fazer análise de classe para compreender o fenômeno, até mesmo porque ele aconteceu antes da formação da propriedade privada e da sociedade de classes. Assim, como ela própria afirma, foi preciso dar ouvidos ao que “diziam” as mulheres daquela época para compreender o seu objeto, responder às suas perguntas. A teoria na qual ela buscava apoio, naquele momento, não respondia suas indagações.

Portanto, a partir daqui faço minha primeira pergunta: se entendo o ser humano a partir de uma totalidade fluida que compreende corpo-mente-alma-espírito inserida em um determinado meio social, e de que a sociedade só existe porque existem relações sociais entre estes mesmos seres humanos, que por sua vez são promotores de transformações sociais (onde se inclui, naturalmente, o desenvolvimento científico); se da dimensão societal só se podem sentir as vibrações; se as experiências históricas tem

mostrado o quanto o autoritarismo (entendido aqui não apenas no seu sentido político, mas afetivo, simbólico, etc.) só traz sofrimento, como se pode pensar, ou até mesmo avistar, um paradigma epistemológico desvinculado daquela dimensão societal? Seria melhor afirmarmos o contrário, ou seja, que as transformações inseridas nesta dimensão societal é que deveriam dar a nota do ritmo da dimensão epistemológica? Nem uma coisa nem outra. Como diz o dito popular, o senso comum ignorado pela ciência, “nem tanto ao mar, nem tanto à terra”.

Teorias ou paradigmas, como queira, desvinculados da prática, epistemologias separadas dos processos sociais são meros instrumentos sem aplicação, portanto inúteis. O que estou querendo dizer, em resumo, é que tanto a dimensão epistemológica quanto a societal devem andar de mãos juntas, não necessariamente no mesmo caminho, mas talvez em velocidades semelhantes. Nossas melhores teorias só fazem sentido quando nos dizem respeito, quando respondem por nossas perguntas. A este respeito, gosto de lembrar da afirmação de Rouanet: “*Temos de reformular a frase de Goethe: ‘cinzenta é toda teoria, e verde apenas a árvore esplêndida da vida’. Verde é toda teoria que liberta a vida, e cinzenta toda vida que se fecha à razão*”. (Rouanet, 1987:20) Eu diria, parodiando Rouanet, que verde é toda teoria que liberta a vida, e cinzenta toda vida que se fecha à razão, à emoção e à intuição.

A teoria marxista, enquanto a teoria crítica clássica que conhecemos, tinha uma proposta muito clara de emancipação social, mas uma proposta que para emancipar a humanidade precisava, antes, emancipar uma classe – o proletariado, entendendo que este, por representar a maioria oprimida detivesse o poder de apenas o bem fazer pelo bem de todos, esquecendo-se de que o bem e o mal, assim como a saúde e a doença, andam juntos, são pólos opostos de um mesmo continuum. O que Marx e Engels ignoraram foi que o que era considerado emancipação poderia facilmente transformar-se em regulação, o que de fato acabou acontecendo na sua vertente mais fascista quando se tentou implantar o socialismo via revolução.

Assim, concordando com Santos, nos dias de hoje “... *deixou de ser possível conceber estratégias emancipatórias genuínas no âmbito do paradigma dominante já que todas elas estão condenadas a transformar-se em outras tantas estratégias regulatórias*”. (Santos, 2000: 16) Aceitando-se que relações sociais são sempre relações de poder, eu acrescentaria, entretanto, que qualquer paradigma que se proponha emancipatório, porque alimentado por tais relações, e à medida em que se transforma em hegemônico constrói em suas entranhas os gérmenes do seu caráter regulatório.

Assim como a teoria marxista pensou em uma forma de emancipação social a partir de dados que tinha em mãos naquele momento, e chamou para si esta tarefa, estava transformando-a, também, paralela e paradoxalmente, em atos regulatórios. Então não era somente esta teoria, que mais que teoria era teoria-ação, era “a” teoria que apontava o caminho para dar cabo das desigualdades?

Se a teoria marxista se reconhecia como a única capaz de proporcionar a redenção da humanidade é fácil concluir que não havia espaço para outras propostas. Não se pode cair, a meu ver, em tal erro novamente. Isto significa dizer que Marx e Engels estivessem errados ou que devemos, então, cruzar os braços e aceitarmos o conforto de certas correntes pós-modernas para quem se não há soluções modernas é provável que nunca tenha havido problemas modernos, e, conseqüentemente, promessas feitas pela modernidade (Santos, 2000)? Rigorosamente a resposta é não. Nem Marx e Engels estavam errados nem podemos aceitar que não temos problemas, e bem sérios, a resolver.

O que Marx e Engels fizeram, de um lado, foi propor uma teoria com os dados que tinham em mãos à época para a sociedade daquela época, ou seja, para ser fiel às suas idéias, àquela sociedade situada historicamente. Teria sido possível que aqueles pensadores sequer imaginassem que aquela proposta de emancipação pudesse vir a se transformar numa proposta que de alguma forma vislumbrasse algum rasgo de regulação? É bem provável que não. Quando estamos convictos de nossas idéias elas são sempre as melhores, nossa teoria é a “boa” teoria, ela que é racional, esquecendo-nos, como diz Maturana, que “*Todo argumento sem erro lógico é obviamente racional para aquele que aceita as premissas fundamentais nas quais o mesmo está baseado*”. (Maturana, 1998: 36)

Era aquela sociedade de meados do século XIX que “precisava” daquela teoria. Uma estava imbricada na outra. Hoje, quando estudamos o marxismo, passados mais de cem anos, vemo-lo como uma teoria que ainda nos instiga a pensar soluções para suas indagações, até porque elas não foram resolvidas, mas a entendemos, sobretudo, como uma teoria do seu tempo para o seu tempo. Hoje nossas necessidades são outras, a complexidade das relações sociais só faz aumentar, aumentando, com isto, o grau de dificuldade de interpretação do investigador. Como diz Luz, referindo-se aos sistemas terapêuticos mas que facilmente se pode apropriar para uma realidade mais ampla: “*O que existe, na verdade, é um verdadeiro ‘mosaico cultural’... Nesse ‘sistema caleidoscópico’, os elementos simbólicos estruturam-se hierarquicamente, de acordo*

com tradições e preferências grupais, familiares, ou mesmo individuais, originando uma infinidade de micro-culturas com traços similares e elementos comuns". (Luz, 1996b: 278)

Num 'sistema caleidoscópico', como aponta a autora citada acima, mais do que nunca faz-se necessário o surgimento de novas cartografias que possam apontar novos caminhos e, portanto, novas soluções para nossos problemas. Ou poderíamos, simplesmente, olhar para os lados e finalmente "ver" que estas soluções talvez já existem? Lembro aqui que a biomedicina, apesar de ter-se instituído como disciplina representante do paradigma hegemônico, teve sempre que conviver com outras práticas terapêuticas que sequer de perto chegavam à sua racionalidade. As camadas populares, e também as não tão populares assim, nunca deixaram de tomar os chás que lhes foram ensinados por seus avós, nunca deixaram de frequentar a sua benzedeira, e depois da década de sessenta, embebidos de contra-cultura, os setores médios também puderam fazer valer a sua concepção de saúde-doença via apropriação da acupuntura, homeopatia, e medicina floral, entre outros. Também as mulheres, apesar de serem dominadas por determinadas relações de gênero centradas nos machos, metem cunhas neste sistema hegemônico, e aos poucos avançam no sentido de fazer frente a um patriarcado que parece muito longe de chegar ao fim. Se há hegemonia, há sempre contra-hegemonias.

Santos entende que precisamos de uma teoria crítica nova, e com base em uma crítica radical do paradigma dominante, alavancada pela imaginação utópica "*... desenhar os primeiros traços de horizontes emancipatórios novos em que eventualmente se anuncia o paradigma emergente*". (Santos, 2000: 16) Que o paradigma hegemônico cartesiano instituído com a modernidade não responde à totalidade de nossos problemas estamos todos de acordo, e que, portanto, deva ser feita sua crítica, de resto perfeitamente elaborada pelo autor em questão. Por outro lado, não tenho certeza se devemos jogá-lo ao ostracismo como alguma coisa inútil, e o que afirmo aqui assume as vozes de meus informantes. Quando indagados da possibilidade da medicina floral substituir a biomedicina foram absolutamente categóricos (na totalidade das entrevistas, tanto entre terapeutas quanto entre usuários) em afirmar que não concordavam. A biomedicina tem o seu papel, e como tal deve ser mantido. O que estes entrevistados estavam dizendo era que a biomedicina tem autoridade e legitimidade, através de sua eficácia, para curar males físicos, agudos, por exemplo. E que a medicina floral responde muito bem pelos problemas espirituais-emocionais e

crônicos. O próprio Bach, como disse um terapeuta em entrevista, jamais deixaria de dar um antibiótico a um cliente que chegasse em seu consultório com uma infecção.

Alguém poderia argumentar que assim como o paradigma hegemônico é responsável pela criação de bens causadores de benefícios à humanidade também é responsável por uma infinidade de males, e algumas correntes pós-modernas se mostraram extremamente brilhantes em demonstrar este fato. Mas, teríamos finalmente chegado ao “bom” paradigma, esquecendo-nos da nossa condição de humanos que carregam em graus desiguais os valores do bem e do mal, do amor e do ódio, e assim por diante? Não seria melhor se assumíssemos nossos paradoxos, contradições e ambiguidades, e tentássemos conviver com elas?

Como disse anteriormente, temos sim sérios problemas a resolver. Se as soluções podem ser modernas ou não, o importante é que as encontremos; se as soluções podem ser construídas coletivamente ou não, o importante é que elas existam. Quando perguntei a meus entrevistados por onde eles achavam que poderiam se iniciar processos de transformação social, a quase unanimidade respondeu que deveria partir do próprio indivíduo. Esta atitude lembra o que Johnson chama de “paradoxo de Gandhi” – por maior e mais poderoso que seja o sistema contra o qual nos opomos, ainda assim é sempre possível que alguma coisa seja feita: “... *nada do que nós fazamos individualmente importa, mas é de vital importância que, de qualquer forma, nós o façamos*”. (Gandhi *apud* Johnson, 1997 : 236)

Não há como imprimir pressa a processos de transformação que se dão como o lento trabalho das formigas, que têm seu próprio ritmo. A sociedade se movimenta, paradoxalmente, a um ritmo de tartaruga e de supersônico. Não há como assumir um estilo *Impatiens*, aquela essência floral personalizada nos que tem impaciência e irritabilidade proporcionadas por uma intensa tensão física e mental. O apressado, voltando aos ditos populares, come crú. E assim, não há, a meu ver, como “... *acelerar a transição para o paradigma ou paradigmas emergentes*”. (Santos, 2000: 19) A transição, admitindo-se que ela exista, deve ser “vivenciada” na sua integralidade.

Se concordo com Santos, quando afirma que “ *o nosso lugar é hoje um lugar multicultural, um lugar que exerce uma constante hermenêutica de suspeição contra supostos universalismos ou totalidades*”. (Santos, 2000: 27); se concordo com Harding (1998) quando sustenta que a ciência é multicultural, e que, portanto, não existe “a” ciência, mas ciências (claramente no plural), não sei se fará sentido uma “teoria da

tradução” na forma em que o primeiro está propondo. Parece-me que voltamos ao universalismo, criticado pelo próprio Santos. Se não, vejamos.

Se “*não há agentes históricos únicos nem uma forma única de dominação*”. (Santos, 2000:27), não há, também, por via de consequência, uma forma única de transformação. Os movimentos feministas, de negros, de índios, de sem-terra, para ficar apenas com estes, referindo-me ao Brasil, lutam no sentido de diminuir ou por fim à forma como são dominados, cada um à sua maneira com as “ferramentas” que tem em mãos. À medida em que criemos **uma** “teoria da tradução” “... *que torne as diferentes lutas mutuamente inteligíveis e permita aos actores colectivos ‘conversarem’ sobre as opressões a que resistem e as aspirações que os animam*”. (Santos, 2000: 27), não estamos criando, inserida no seu bojo, **uma** nova forma de universalismo? Não temos mais uma teoria comum, sendo impossível construí-la devido ao “mosaico cultural”, mas temos **uma** “teoria da tradução”. Eu pergunto: não seria, em última análise, a mesma proposta? Continuamos a tentar buscar a “boa” teoria, seja a teoria mesma seja a “teoria da tradução”. Ademais, eu pergunto: quem criaria esta “teoria da tradução”, e para quem? Seríamos nós, intelectuais de classe média, os melhores “tradutores” ou os representantes dos movimentos sociais?

Sei o quanto é difícil despirmo-nos de vestes culturais tão arraigadas. Fazer a crítica nos parece sempre fácil, complexo é tentar apontar soluções. Entretanto, deve-se pagar o preço e tentar jogar a idéia como se joga a pedrinha n’água - vamos vendo os movimentos irem se alargando até ocuparem o espaço todo. Sendo assim...

Aceitar que existe transição paradigmática implica em aceitar a idéia de que tínhamos um paradigma e estamos fazendo o caminho entre este e outro que por certo virá. Acreditar que o próximo paradigma será o “bom” paradigma é esquecer que o “mau” está contido no “bom” e, conseqüentemente, repetir erros do passado. A verdadeira transição é esta que se dá no dia a dia, assim a crise que vemos hoje é a crise que nossos antepassados viram ontem e nossos filhos verão amanhã – cada qual com os olhos do seu momento histórico. Se hoje ela nos parece tão intensa que percebemos uma transição – o que significa um corte - é porque nossos olhos “querem”, porque nossas melhores utopias nos informam neste sentido. O embate entre os diversos saberes é que se escancara à nossa frente colocando em xeque nossas melhores teorias, e, ainda assim, temos de conviver com elas, aprimorá-las e assim por diante. São elas que nos permitem, através de suas lentes, esclarecer a opacidade do real.

Como disse anteriormente, se aceito os espaços multiculturais e a idéia de uma ciência multicultural, só posso pensar, como uma hipótese de trabalho, que melhor seria aceitarmos a existência dos diversos saberes, e porquê não dizer paradigmas?, que nos rodeiam – cada qual com a sua peculiaridade e diversidade de pensamento, inclusive do próprio senso comum. Ao incorporarmos o senso comum às nossas melhores teorias, estamos abrindo o conceito de ciência, e, finalmente, entendendo-a como um processo humanizador. Se a população envolvida com a medicina floral aboliu de seu mundo as diferenças de gênero, provavelmente por conta do paradigma holista impresso naquela terapêutica, por que outros grupos sociais não poderiam já ter feito o mesmo? Ou não ter feito nada, ainda. Cada um caminha o seu próprio andar. Cada um tem o seu próprio processo de ser – uns precisam de antibiótico, outros de acupuntura, de floral, ou quem sabe de tudo junto.

Os novos paradigmas, os novos olhares de gênero não são, portanto, tão novos assim, nós é que os aceitamos os vemos mais claramente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bach, Edward (1997), *Os remédios florais do Dr. Bach. Incluindo Cura-te a ti mesmo. Uma explicação sobre a causa real e a cura das doenças e os doze remédios*. São Paulo: Ed. Pensamento, 13ª ed.

Bohn, David (1992), *A totalidade e a ordem implicada. Uma nova concepção da realidade*. São Paulo: Cultrix.

Bordo, Susan (1987), *The Flight to Objectivity*. Albany: State University of New York Press.

Bordo, Susan (1999), "Introduction", in Susan Bordo (ed). *Feminist Interpretations of René Descartes. Re-Reading the Canon*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Butler, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York & London: Routledge.

Júnior, Kenneth Rochel de Camargo (1993), *Racionalidades médicas: a medicina ocidental contemporânea*. Rio de Janeiro: UERJ/IMS.

Capra, Fritjof (1992a), *O ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix, 14ª ed.

Capra, Fritjof (1992b), *O tao da física. Um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental*. São Paulo: Cultrix, 14ª ed.

Chodorow, Nancy (1990), *Psicanálise da maternidade: uma crítica a partir da mulher*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.

Gilligan, Carol (1991) *Uma voz diferente. Psicologia entre homens e mulheres da infância à idade adulta*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.

Ginzburg, Carlo (1989), *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras.

Grosz, Elizabeth (1994), *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Harding, Sandra (1996), *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ediciones Morata S.L.

Harding, Sandra (1998), *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms and Epistemologies*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Johnson, Allan G. (1997), *The Gender Knot. Unraveling our Patriarchal Legacy*. Philadelphia: Temple University Press.

Laplatine, François e Rabeyron, Paul-Louis (1989), *Medicinas paralelas*. São Paulo: Brasiliense.

Lerner, Gerda (1986), *The Creation of Patriarchy*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Luz, Madel T. (1996a) *Racionalidades médicas e terapêuticas alternativas*. Rio de Janeiro: UERJ, IMS.

Luz, Madel T. (1996b) *A arte de curar versus a ciência das doenças: história social da homeopatia no Brasil*. São Paulo: Dynamis Editorial.

Maturana, Humberto (1998), *Emoções e linguagem na educação e na política*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Peruena, Fátima C. V. (1999), *O amor fazendo gênero*. Mimeo.

Prigogine, Ilya (1996), *O fim das certezas. Tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo: Ed. Universidade Estadual Paulista.

Prigogine, Ilya e Stengers, Isabelle (1997), *A nova aliança: metamorfose da ciência*. Brasília: Ed. UNB, 3ª ed.

Rodrigues, Mari Helen Rech (1998) *Sistemas, comunicação, relacionamentos*. Mimeo.

Rouanet, Sérgio Paulo (1987), *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Saffioti, Heleieth I. B. “Rearticulando gênero e classe social”, in Albertina de Oliveira Costa e Cristina Bruschini (orgs) (1992), *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas.

Santos, Boaventura de Sousa (1997), *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Edições Afrontamento, 9ªed.

Santos, Boaventura de Sousa (2000), *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez.

Touraine, Alain (1998), *Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes*. Petrópolis: Vozes.