

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA  
LABORATÓRIO DE PSICOLOGIA CLÍNICA FENOMENOLÓGICA EXISTENCIAL

**JAILTON BEZERRA MELO**

**“O CORPO QUE HABITO”**: Possibilidades de compreensão para a experiência  
do corpo amputado.

RECIFE – PE,  
2015

M528c      Melo, Jailton Bezerra

“O corpo que habito”: possibilidades de compreensão para a experiência do corpo amputado / Jailton Bezerra Melo; orientadora Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto; co-orientadora Simone Dalla Barba Walckoff, 2015.

130 f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Pró-reitoria Acadêmica. Coordenação Geral de Pós-graduação. Mestrado em Psicologia Clínica, 2015.

1. Psicologia clínica. 2. Imagem corporal - Aspectos psicológicos. 3. Escuta (Psicologia). 4. Fenomenologia existencial. 5. Amputações - Aspectos psicológicos. I. Título.

CDU 159.9.072

**JAILTON BEZERRA MELO**

**“O CORPO QUE HABITO”**: Possibilidades de compreensão para a experiência do corpo amputado.

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Universidade Católica de Pernambuco, do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica.

Orientadora: Prof. Dra. Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto

Co-orientadora: Profa. Dra. Simone Dalla Barba Walckoff

RECIFE – PE,

2015

A papai, que saiu alado do casulo  
e me ensinou o verdadeiro sentido de habitar:  
*amar a vida.*

## AO COR-POR-AR HABITANDO, AGRADEÇO

A meu pai, Dema: Assististe aos meus *primeiros passos* e hoje assisto aos teus... Ensinaste-me o sentido de ter asas e de não tê-las e que muitas vezes o que nos falta é o que nos completa. Sou corpo-todo-agradecido por ser teu filho e ser sempre amparado por ti!

A minha mãe, Maria: Habitar este mundo com tua *presença-presente* é poder adentrar, mesmo a distância, o teu ventre novamente!

A meu irmão, Josimar, que ao lar retornou e cuidou de nós quando eu não estava de *corpo todo*!

Aos lares que construí em Recife: Ao primeiro, construído por Janne e Otávio, por me “inaugurarem” nesta cidade e me *aconchegarem* quando tudo estava tão desequilibrado na minha cabecinha!

Ao segundo lar: Sara, Poli, Nanda e Ellen, pelo *cuidado* tecido em andanças, mudanças e aventuras; vocês foram muito importantes quando tudo estava fazendo outro sentido e quando não dava mais para ficar sem sentar, acalmar, respirar e chorar... Obrigado pelos (a)braços, gargalhadas e histórias!

Ao terceiro lar, com quem ainda habito e *corporifico*, Berg e Poli, por me compreenderem nas ausências, por sempre acreditarem em mim e me incentivarem a ir em frente... sou grato por cada “pão dividido” à mesa, sofá ou cama!

Na vinda a Recife, muita gente bonita e maravilhosa me ajudou a também pensar pelo *avesso*. Agradeço aos/às queridos/as Bruno, Cazé, Ellen, Flávia, Gabriel, Lucas, Luiza, Manu, Maria, Rosa, Sarah, Silvânia e Venâncio, por me ajudarem a enveredar por outros mares e descobrir outros destinos, além de me acompanharem com copos cheios (de bebida ou de afeto – ou dos dois).

Aos meus amigos lindos e maravilhosos, que já estão *tatuados* há algum tempo: Airon, Auris, Berg, Charles, Gean, Jeff, Juliet, Kaio, Kelinha, Malu e Naty, por me fazerem rir, serem sempre presentes e sempre me perguntarem como andava o mestrado, a pesquisa, as festas... Obrigado por cada telefonema, mensagem, conversa pela madrugada...

A Alexandre, companheiro de navegação, por me fazer acreditar que o corpo é uma tarefa difícil (porém possível e amável) de ser *abraçada*!

A Carmem Barreto, minha querida orientadora... Mestre inesquecível que deu corpo a minha pesquisa, por me amparar nas horas pesadas e me fazer pensar, me desconstruir, me desarmar... Sou grato por caminhar ao seu lado durante estes dois anos. Aprendi também com você que às vezes se voltar ao *casulo* é necessário e que, mesmo se guardando nele, nem sempre as asas se transformam como queremos. Sou grato por seu cuidado sereno!

A Simone Walckoff, minha querida co-orientadora, por chegar e me tirar do lugar com o novo, me fazer *refletir* e me questionar... por ter sido sempre coração-cheio de afeto no caminhar de minha pesquisa! Como você mesmo fala, “Muito obrigado, flor!”.

A Marcus Túlio, por não só aceitar o convite de participar de minha banca, mas por ser sempre tão gentil em compartilhar seu saber e apontamentos referenciais, além de ter participado da construção desta pesquisa desde o início de sua gestação e de me *acompanhar* no Estágio em Docência! Obrigado também por me apontar, desde a seleção do mestrado, que deveria navegar por outros mares! Sou grato!

A Henriette Morato, primeira pessoa a “me dar gás” ao dizer que meu trabalho seria uma difícil tarefa... por sempre ser calorosa em apontar direções outras e me instigar a olhar para a pesquisa com uma lente clínica (posso dizer que Clarice me ajudou!!!) Obrigado pelos apontamentos necessários na pré-banca e por enfatizar que o tema faz parte das “*convulsões sociais* que o humano enfrenta”!

A Janne Freitas, por me iniciar nos estudos da fenomenologia existencial, e me fazer olhar para minhas questões e não desistir delas! Sou grato por cada palavra de *acolhida*!

A Suely Emilia, minha grande e inesquecível mestra, por ter me incentivado a tentar o mestrado e sempre me aquecer com seu olhar protetor, sendo *corpo-carinho-caloroso*! Su, não tenho palavras para dizer o quanto meu crescimento tem sua participação... Gratidão!

A Airon e Wesley, por me abrigarem em sua casa na época dos encontros com o grupo participante... obrigado pelo *aconchego*, amparo e preocupação!

A Neto Cavalcanti, pela *composição* artística do corpo no último capítulo.

A Raphael Andrade, pelo *arranjo* do Abstract.

A todos/as que compõem a associação na qual fiz a pesquisa, por terem disponibilizado seus *espaços* e por confiarem em mim! Vocês foram fundamentais pelos primeiros rabiscos sobre o corpo!

Ao LACLIFE, por acompanhar meus *primeiros passos* nesta pesquisa, pelos “pitacos”, conselhos, (des)construções e afetos tecidos nestes dois anos! Obrigado e obrigado!

A CAPES, por ter propiciado financiamento para *dar corpo* a esta pesquisa.

A Van Gogh, Portinari, Da Vinci, Dalí, Michelangelo e Picasso, peças fundamentais e sem os quais esta pesquisa não seria possível como foi possível. As possibilidades compreensivas tecidas nos encontros me fizeram caminhar por outros horizontes ainda não pensados. Aprendi com vocês que o corpo é *cor-por-ar*! Seus corpos estão tatuados no meu e, a partir de suas reflexões e narrativas, esta pesquisa pôde tomar corpo e sentido. Eternamente grato!

À força-deus que habita em mim, por acreditar e me fazer *morada*!

## RESUMO

A amputação é tida como o primeiro procedimento cirúrgico já feito na história da humanidade e repercute de modo diferente nas pessoas que passam por tal procedimento, dependendo do momento histórico e da história de vida de cada uma. A presente pesquisa teve como objetivo compreender a experiência de pessoas que passaram pelo processo de amputação. Na tentativa de compreender a questão norteadora do estudo “Como é a experiência de habitar um corpo amputado?”, adotou-se o olhar da fenomenologia existencial, ao modo de Heidegger. Participaram da pesquisa seis homens com idade entre 20 e 59 anos, que passaram pelo procedimento cirúrgico para amputação, independente da doença prévia e do fato de já terem utilizado próteses. Como modo de acesso às experiências dos participantes optou-se por narrativas colhidas em “Encontros Reflexivos”, prática proposta por Heloisa Szymanski, que se mostrou como possibilidade para troca e elaboração das experiências pelos participantes da pesquisa sobre os diversos modos de habitar um corpo amputado. Também foi utilizado o “diário de bordo” do pesquisador como registro das impressões, observações e sentimentos ao participar dos “Encontros Reflexivos”. Como método para análise das narrativas, foi utilizado a “Análítica do Sentido” de Dulce Critelli, que possibilitou o desvelamento do fenômeno estudado. Os resultados apontaram para a falta de compreensão e despreparo da equipe hospitalar que lida com a cirurgia de amputação no que tange ao cuidado e escuta da pessoa que está passando por tal experiência; revelaram que há um distanciamento das ciências modernas da natureza em questionar o corpo a partir de uma ótica que considere a própria experiência da pessoa que viveu a amputação; revelaram, também, que para os participantes, existir com um corpo amputado é passar por diversas dificuldades, com realce para o modo como experienciam a condição atual e o rompimento com o modo de viver habitual. Nesse sentido, o presente trabalho pretende contribuir para a compreensão da experiência vivida na amputação por parte dos participantes, além de possibilitar reflexões que ajudem nos procedimentos desenvolvidos pela equipe interdisciplinar junto a pessoas que passaram por tal experiência.

**Palavras-chave:** amputação, corpo, fenomenologia existencial.

## ABSTRACT

Amputation is seen as the first surgical procedure done in human history and resonates differently in people who undergo this procedure, depending on the historical moment and the life story of each. This research aimed to understand the experience of people who underwent the amputation process. In trying to understand the guiding question of the study "How is the experience of inhabiting an amputated body?", was adopted the look of existential phenomenology, to Heidegger mode. The participants were six men aged between 20 and 59 years, who have gone through surgery for amputation, regardless of prior disease and the fact that they have already used prostheses. As a means of access to the experiences of the participants chose to stories collected in "Encounters Reflective" practice proposed by Heloisa Szymanski, which proved as a possibility for exchange and preparation of participants experiênciaspelos of research on the various ways of inhabiting an amputated body. It was also used the "logbook" of the researcher as a record of impressions, observations and feelings to participate in the "Reflective Encounters". As a method for analysis of the narratives, was used the "Analytic of the Sense" of Dulce Critelli, which allowed the unveiling of the phenomenon studied. The results pointed to the lack of understanding and lack of preparation of the hospital staff that deals with amputation surgery with regard to care and listen to the person who is going through such an experience; was revealed that there is a move away from modern natural science to question the body from a perspective that considers the experience of the person who lived amputation; also revealed that for the participants, exist with an amputated body is going through many difficulties, with emphasis on how experience the current condition and the break with the habitual way of life. In this way, this work aims to contribute to the understanding of the lived experience of amputation by the participants, and enable reflections to help in the procedures developed by the interdisciplinary team together with people who have gone through such an experience.

**Keywords:** amputation, body, existential phenomenology.



*Perdi alguma coisa que me era essencial, e que já não me é mais. Não me é necessária, assim como se eu tivesse perdido uma terceira perna que até então me impossibilitava de andar mas que fazia de mim um tripé estável. Essa terceira perna eu perdi. E voltei a ser uma pessoa que nunca fui. Voltei a ter o que nunca tive: apenas as duas pernas. Sei que somente com duas pernas é que posso caminhar. Mas a ausência inútil da terceira me faz falta e me assusta, era ela que fazia de mim uma coisa encontrável por mim mesma, e sem sequer precisar me procurar.*

Clarice Lispector – A paixão segundo G. H. (1964)

JAILTON BEZERRA MELO

*"O CORPO QUE HABITO"*: Possibilidades de compreensão para a experiência do corpo amputado.

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Universidade Católica de Pernambuco, do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica.

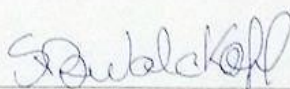
BANCA EXAMINADORA



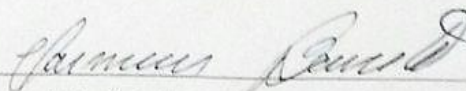
Profª. Dra. Henriette Tognetti Penha Morato – Examinadora Externa (USP)



Prof. Dr. Marcus Túlio Caldas – Examinador Interno (UNICAP)



Profª. Dra. Simone Dalla Barba Walckoff – Co-orientadora (UNICAP)



Prof. Dra. Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto – Orientadora (UNICAP)

## SUMÁRIO

DANDO CORPO À EXPERIÊNCIA: APRESENTANDO A PESQUISA .....	11
1 HISTÓRIA DA AMPUTAÇÃO: DA FRAGMENTAÇÃO AO ESQUECIMENTO DO CORPO NA PRÓPRIA HISTÓRIA.....	16
1.1 <i>Um corpo que tem história: marcas da civilização</i> .....	23
1.2 <i>Um corpo que vive e morre: arte e anatomia como informação para a ciência</i> .....	29
1.3 <i>Um corpo modificado: amputação como salvaguarda/mutilação</i> .....	29
2 UM OUTRO OLHAR PARA O CORPO: DO CORPO-OBJETO À CORPORAÇÃO .....	35
2.1 Metamorfozes do corpo: corpos periféricos nos tempos atuais.....	35
2.2 O corpo enquanto existência: a hermenêutica heideggeriana como via de sentido.....	39
2.2.1 <i>A Analítica da Existência</i> .....	40
2.2.2 <i>O Habitar e o Corporar</i> .....	47
3 ABRINDO CAMINHOS PARA O CORPO AMPUTADO: O MÉTODO DA PESQUISA.....	58
3.1 <i>Corpos que têm percursos: a pesquisa fenomenológica como lente compreensiva</i> .....	58
3.2 <i>Corpos que (in)comungam: o encontro reflexivo e o diário de bordo como acolhimento do vivido</i> .....	61
3.3 <i>Corpos que contam histórias: a narrativa como via de acesso</i> .....	69
3.4 <i>Corpos que se mesclam: análise compreensiva do fenômeno (des)velado</i> .....	73
4 CORPOS QUE TÊM VOZ: O COR-POR-AR DOS QUE HABITAM UM CORPO AMPUTADO. ....	83
5 O CORPO GRITA, A HISTÓRIA CLAMA: ENCAMINHANDO QUESTÕES PARA O HABITAR DO CORPO AMPUTADO .....	117
REFERÊNCIAS .....	125

## **DANDO CORPO À EXPERIÊNCIA: APRESENTANDO A PESQUISA**

Ao pensar sobre questões que poderia tratar no meu percurso como pesquisador no mestrado, deparei-me com inúmeras possibilidades para poder adentrar pelo mundo da academia, tomando a fenomenologia existencial como um modo para repensar a Psicologia científica. No pré-projeto, apresentado na seleção, uma questão me inquietava: estudar o cuidado enquanto existencial a partir do plantão psicológico, como intervenção em instituições psiquiátricas. Para tanto, recorri à tentativa de poder entrevistar profissionais que atuam nesses tipos de instituições e que utilizam o plantão como modalidade de prática psicológica.

No decorrer da seleção para o mestrado, ainda na fase de entrevista, inquietei-me ao ser solicitado a olhar para meu grupo de estudo, pois parecia ser difícil localizar psicólogos que atuam com esse tipo de intervenção nessas instituições. Ao dar início ao curso de mestrado, a partir da primeira orientação, essa questão em torno do grupo que pretendia estudar veio mais uma vez à tona.

As dificuldades em encontrar o grupo alvo me levaram a pensar outra questão de investigação. Foram vários dias de reflexão e releitura de meu pré-plano de trabalho, até ver que a proposta apresentada já não representava uma inquietação para pesquisa. Foi quando, então me veio o interesse em estudar o corpo humano não mais como objeto “natural” e “objetivo” das ciências modernas, mas tentar compreendê-lo a partir de uma outra dimensão.

Falar sobre o corpo foi meu interesse desde o último ano de graduação, por começar a enxergar o corpo a partir de outro paradigma. Em tal época, comecei a ver o corpo não como um amontoado de órgãos, composto por suas subpartículas que fazem o arcabouço e composição fisiológica, mas indagava que corpo era este que se mostrava no mundo e possibilitava o contato entre as pessoas.

No meu Trabalho de Conclusão de Curso, entrevistei mulheres que experienciavam luto após as mortes de seus filhos. O lugar do corpo ficou nítido quando elas me narraram que o luto se encontrava também numa saudade de não mais poder ver seus filhos, tocá-los, beijá-los, sentir seus corpos. Lembro que estudei, ainda que pouco, o corpo enquanto corporeidade, pela qual compreendi que os corpos só existem com outros corpos, coexistem, o corpo escapa do plano de uma explicação meramente causal e se dispõe no mundo através da tarefa de não só “acolher” a massa corpórea do homem, mas também de ser um “invólucro sem arestas”.

No trânsito do término da graduação, as realidades do corpo começaram a gritar aos meus ouvidos e olhos (e por que não ao corpo?). Na época, meu pai passou por uma

experiência que se tornou fundamental e conduziu a escolha pelo meu tema de pesquisa: necessitou de uma cirurgia para amputar uma perna. Por vezes, acompanhar o meu pai no hospital era doloroso não só para ele, mas também para mim.

O setor hospitalar de cirurgia vascular me parecia um açougue. Cada minuto naquele hospital era como se deparar com morte: morte de um corpo. A famosa necrose habitava cada canto daquela enfermaria, um vão com vários leitos, e cadeiras para os acompanhantes. Chegavam pessoas com pernas, pés, mãos e braços enfaixados, todos esperando por um aval para seu corpo. Um aval que deixaria uma marca (literalmente) e parecia imprimir outra ainda maior na existência. O corpo não é só carne.

No contato com os pacientes da enfermaria, escutei inúmeras histórias que tinham como foco as preocupações em torno da cirurgia de amputação. Escutava lamentações de todos os lados, gritos de dores. Sentia cheiro de carne em decomposição. Sentia que partir dali, a vida daquelas pessoas não seria mais a mesma, afinal, uma cirurgia tão invasiva quanto esta muda completamente o modo de se viver o corpo, de ver e viver o mundo através dele.

Todas as manhãs passava um médico nesta enfermaria para dar o aval. O “dedo um”, “dedo dois” e/ou “dedo três” eram cortados, bem como o braço direito do leito dois ou a perna esquerda do leito nove. Tudo numérica e milimetricamente dito para calar o corpo e ofuscar o paciente. O corpo se calava com o aval e logo depois, quando a “ficha caía” o corpo inteiro gritava.

As histórias que escutei me fizeram questionar os lugares dados ao corpo após uma cirurgia de amputação, pois naquela enfermaria, inúmeras compreensões eram dadas ao mesmo, desde aquelas que sinalizavam uma nova vida com a utilização de uma prótese, por exemplo, até aquelas que soavam como morte e perda de sentido. Foi aí que vi a necessidade de investigar estes lugares, refletindo as possibilidades encontradas para existir em um corpo modificado pelo acontecimento da experiência de amputação.

Justificando a escolha da temática a ser investigada, saliento que tal possibilidade (a de olhar e compreender a experiência de pessoas que passam pela experiência de amputação) pôde começar a refletir que a amputação, como acontecimento, poderia se apresentar como possibilidade de experienciar habitar um outro corpo. Falando de outro modo, ao se pretender compreender como uma pessoa habita um corpo amputado, poderíamos perguntar como o *Dasein* se percebe neste corpo, nesta nova “estação do existir”<sup>1</sup>. Com tal questionamento, a pesquisa apontou para a necessidade de o psicólogo atentar para os fenômenos que constituem

---

<sup>1</sup> Modo de indicar que há um trânsito, momento que pode implicar movimento na experiência de um corpo que agora se mostra de outro modo, amputado, refletindo suas especificidades e seu acompanhar.

a experiência de pessoas que vivem a amputação. Daí meu interesse por tal temática na tentativa de contribuir para o estudo, considerando ainda a escassez de estudos na área e a necessidade de contribuir para a atuação de psicólogos que trabalham em instituições hospitalares onde a amputação faz parte do cotidiano.

Ao pesquisar artigos e periódicos acerca do tema em bases de dados como *Scielo*, *BDDT*, *Psicodoc* e *Capes* com os descritores “corpo”, “amputação” e “fenomenologia existencial”, poucos trabalhos foram apontados e, em sua maioria, mostrando trabalhos na área da Enfermagem, voltados ao cuidado do paciente amputado e uma compreensão fenomenológica husserliana ou merleau-pontyana. Deste modo, destaca-se aqui a relevância acadêmica do estudo, pelo fato de a pesquisa possibilitar um outro olhar acerca do fenômeno, compreendido a partir da hermenêutica heideggeriana.

O que se espera deste trabalho é que a temática em foco viabilize a compreensão da experiência de habitar um corpo amputado, ao mesmo tempo em que possibilite às pessoas que vivenciam a amputação, apropriar-se desta estação de movimento, habitando um outro corpo, agora vivido como diferente, com uma amputação. Desta forma, destaca-se a relevância social desse estudo.

É preciso então nesse momento, fazer uma breve pausa – que julgo necessária – para uma viagem pelo título do trabalho. A direção tomada de início, inquietou e motivou a optar pelo verbo *ter*. Pensamos em “*O corpo que tenho*”, mas logo depois compreendemos que “ter” um corpo parecia não implicar a pessoa que passava por tal experiência, retirando dela a possibilidade de pôr a vida em andamento e experimentar novas possibilidades de existir e, não somente “ter” que viver com um corpo amputado. Descartamos o verbo. Posteriormente, pensamos no verbo *ser*, mas “*O corpo que sou*” parecia também não dar “opção”, como se fosse uma “prisão”, parecia desembocar numa única possibilidade de existir. Descartamos. Só então, quando utilizamos o verbo *habitar*, notamos que “*O corpo que habito*” reverberava sentido de trânsito, de mutação, de se tatuar por habitações, lugares, paisagens da existência! Habitar um corpo se tornava mais que *ter* e *ser*, pois este corpo se configurava como metamorfose, uma *dramaticidade da experiência*.

Ao compreender este corpo como um corpo que se metamorfoseia, esta dissertação teve então, como objetivo geral o intuito de compreender a experiência de pessoas que passaram pelo processo de amputação a partir do olhar da fenomenologia existencial e, como objetivos específicos, importou: 1) tematizar o corpo amputado a partir da análise dos desdobramentos das concepções de corpo, contextualizando seu percurso histórico; 2) refletir a partir da fenomenologia existencial a possibilidade de compreender o corpo na sua

dimensão temporal, existencial e espacial; 3) descrever e compreender a experiência de um corpo amputado a partir de quem a vivencia.

Para tentar atender aos objetivos da pesquisa, a dissertação trilhou por cinco capítulos: o primeiro, “*História da amputação: da fragmentação ao esquecimento do corpo na própria História*” buscou contextualizar o corpo humano a partir dos desdobramentos deste em dois períodos históricos: a Idade Média e o Renascimento. Autores como Bocolini (2000; 2004); Carvalho (2003); Chiarello (2011); Chini e Boemer (2007); Foga (2014); Guedes (2004); Pedrinelli e Teixeira (2004); Simha (2009); Siqueira (2011); Vigarello (2006) e Viviani (2007) conduziram este capítulo para sinalizar como a Igreja, a arte e anatomia tiveram grande relevância nas construções científicas calcadas no corpo humano. Questiono a partir da leitura dos autores, a massificação do corpo em decorrência de tais construções, ou seja, o capítulo retrata a aproximação e o distanciamento do corpo na História e visa aproximar o(a) leitor(a) de uma contextualização que, a meu ver, se fez necessária para compreender os caminhos do corpo pela potência e seu esquecimento, além de possibilitar aproximações com as compreensões que foram subsidiadas na modernidade a partir destas concepções.

O segundo capítulo, “*Um outro olhar para o corpo: do corpo-objeto à corporação*” versa sobre a compreensão de corpo enquanto existência, saindo de uma posição binária que o compreende apenas enquanto objeto de mensuração nas ciências modernas. O capítulo, inspirado a partir de uma releitura em algumas obras do filósofo alemão Martin Heidegger, compreende o corpo enquanto morada, disposição no mundo que envereda pelos caminhos do habitar a partir dos modos como se vive o corpo. Um capítulo subsidiado a partir de autores como Arroyo e Silva (2012); Gil (1997); Heidegger (1959; 2001; 2008; 2009; 2012); Malard (2001); Pompéia e Sapienza (2010); Sant’Anna (1997) e Saramago (2008); traz, principalmente, como o corpo humano sai de uma esfera compreensiva meramente fincada na concepção de um corpo enquanto máquina para pensá-lo enquanto ação para o existir, refletindo deste modo, uma nova possibilidade de pensar o corpo após o acontecimento da amputação, um corpo que se metamorfoseia no espaço e no tempo.

No terceiro capítulo, intitulado “*Abrindo caminhos para o corpo amputado: o método da pesquisa*”, aproximo o leitor do método utilizado para o estudo. O capítulo enfatiza a necessidade de pensar a pesquisa não apenas como resposta para uma questão, mas de refletir como uma (an)dança narrativa: é preciso conhecer o mundo das pessoas e compreender este mundo a partir de seus olhares. Através dos instrumentos de pesquisa embasados por Szymasnski e Szymasnski (2014) e Aun (2005), buscou-se revelar em narrativa, no sentido de Benjamin (2012) como a questão pôde subsidiar reflexão para pensar a experiência de

amputação em diálogo com o pensamento meditativo/poético por Heidegger (1959) e uma análise compreensiva a partir de Critelli (1996). O método, amparado numa hermenêutica heideggeriana, buscou compreender como pessoas experienciam habitar estes corpos metamorfoseantes a partir da utilização dos encontros reflexivos como instrumento de colheita de experiências na pesquisa interventiva. O capítulo ainda questiona o modo de pensar técnico que acabou, por vezes, “escondendo” os olhares para este corpo e põe em cheque que a narrativa, em meio ao pensamento metafísico, não deve ser apenas entendida como “ato de falar”, mas como de sentir e dar vida à histórias.

No quarto capítulo, “*Corpos que têm voz: o cor-por-ar dos que habitam um corpo amputado*”, entram em cena os modos de habitar o mundo na condição de amputado, a partir das histórias contadas pelos participantes da pesquisa. O capítulo, a medida em que traz as narrativas dos participantes, também traz em seu corpo a minha compreensão tecida em torno de suas histórias, analisadas a partir de autores que comungam do pensamento de Heidegger, já citados anteriormente. As análises foram tecidas a partir do que se mostrou nos encontros reflexivos como sendo parte das vidas dos participantes e construíram, junto com minha compreensão, uma só narrativa.

O quinto e último capítulo versa sobre as possibilidades compreensivas em comunhão com os seis participantes da pesquisa, ao mesmo tempo em que encaminha questões para se pensar a prática psicológica clínica em torno da experiência de amputação. Este capítulo, além de possibilitar lançar mão deste artifício, se mostra como uma tatuagem e, portanto, o chamo de “*O corpo grita, a história clama: encaminhando questões para o habitar do corpo amputado*”. Deste modo enfatizado e demarcado, penso que a utilização do termo “corpo” em todos os títulos que abrem os capítulos é um modo de dar ênfase a ele, destacando sua importância de estudo, questionamento e busca de outro sentido.

Ao(À) leitor(a), uma boa leitura sobre o corpo! Sobre este corpo que ora é morada, ora é demolição. Ora dúvida, ora prisão. Ora sufoco, ora alívio.

Avante! Descortinemos o corpo!



## **1 HISTÓRIA DA AMPUTAÇÃO: DA FRAGMENTAÇÃO AO ESQUECIMENTO DO CORPO NA PRÓPRIA HISTÓRIA.**

Ao se conceber a amputação como foco de estudo, importa primeiro refletir sobre diversas concepções do corpo como subsídio para se compreender a experiência da amputação, visto que esse acontecimento se dá no corpo.

Enfatizamos que nesse primeiro momento, faremos uma breve visita às concepções do corpo na Idade Média e no Renascimento – períodos históricos que tiveram marcas bem definidas – a fim de buscar recursos para compreender como as ciências modernas conceberam-no a partir de tais contextos. Em seguida, pretendemos enfatizar as dimensões dadas pela arte, pela anatomia e pela ciência na contemporaneidade, bem como na consolidação de ideias que conduziram a modos de compreensões de corpo pela via do paradigma metafísico.

Por tal percurso, pretendemos destacar o contexto histórico da amputação, enfocando os modos como foram acontecendo (tanto no que diz respeito às técnicas cirúrgicas, quanto ao que se reporta a algumas concepções relacionadas à pessoa que passa pelo procedimento cirúrgico) e como se apresenta este fenômeno na atualidade, para posteriormente, adentrar outros horizontes compreensivos que são orientados por uma perspectiva pós-estruturalista, a saber, a fenomenologia existencial ao modo de Martin Heidegger.

Compreendemos que esse percurso histórico pode possibilitar ao leitor maior contato com os modos – e moldes – com que o corpo se fez presente, pois como diz Benjamin (2012) o percurso pela história faz deste momento um apelo reflexivo para identificar o entrelace do passado-presente-futuro, podendo germinar em quem entra em contato com o fenômeno estudado, a possibilidade de olhar pelo prisma da própria experiência desse passado-presente-futuro, ou seja, de compreendê-la a partir de sua historicidade e (im)permanência.

Essa contextualização pareceu necessária, uma vez que os estudos que compuseram a primeira parte desta pesquisa revelaram um distanciamento de um corpo existencial e uma caracterização com traços provenientes de contextos específicos na história, girando em torno de uma construção teórico-metodológica na qual o homem era visto pela/na sua carne. Estes estudos enfatizam o corpo como biológico (Bocolini, 2004; Pedrinelli & Teixeira, 2004), o corpo que se revela enquanto imagem (Chiarello, 2011; Viviani, 2007; Zanirato & Martins, 2011), o corpo enquanto atenção no cuidado em enfermidades (Pedrinelli, 2004; Silva, Padilha, Rodrigues, Vasconcelos, Santos, Souza & Conceição, 2010) e o corpo amputado a

partir de ideias que se distanciam da experiência da própria pessoa que vivenciou a cirurgia (Bocolini, 2004; Carvalho, 2003).

Neste cenário, vendo que tais compreensões (mesmo que essenciais para se compreender o corpo) se voltavam para um corpo-substância (ou um corpo-objeto), tornou-se necessário ampliar tais compreensões na busca de uma dimensão mais complexa, que pudesse apontar este corpo para além de um conceito metafísico; para além de uma mensuração, objetificação e quantificação, podendo refletir sobre o fenômeno do corpo enquanto existência – proposta que será melhor apresentada nos próximos capítulos.

### 1.1 Um corpo que tem história: marcas da civilização.

*Pelo avesso, vamo pro fundo, pro fundo [...]  
Da cabeça passava pro coração, ia e voltava fundo [...]  
Porque o corpo humano tem a resistência perfeita  
Se bate de leve, dói, bate de com força, mata.  
(Karina Buhr)*

A pertinência de se pensar como o corpo humano foi concebido durante o percurso da civilização ocidental, se fez relevante neste momento – uma vez que a amputação como acontecimento num corpo, não pode ser concebida de modo atemporal e sem perpassar seu contexto histórico, apontando para a necessidade do olhar de quem a vivencia, partindo de sua própria experiência com a amputação.

Tendo tal proposta como foco, rompe-se com a tradição metafísica de compreensão do corpo humano, para focar o corpo como fenômeno, enquanto ser-corpo. Para atingir tal objetivo, importa discorrer como o corpo humano foi compreendido ao longo da história ocidental, dialogando com momentos históricos que marcaram determinadas concepções de corpo, concepções estas que ainda norteiam os estudos de diversas ciências – em especial as ciências médicas e da saúde.

Durante este caminhar, ficará evidente que o percurso revelou a complexidade do estudo realizado. Ao falar sobre a temática, um conjunto de ideias e de disciplinas composto pelas ciências da natureza contribuiu para consolidar a compreensão do corpo como mera constância e presentidade, como simples corpo biológico, um corpo objetificado. Em tal perspectiva, o acontecimento da amputação aponta simplesmente para um fato que acontece no corpo-substância.

O estado da arte possibilitou adentrar por entre a “biografia” do corpo, convocando a olhar para ele enquanto fenômeno que merece atenção e estudo, afastando-se do conjunto de disciplinas que perpassam e homogeneízam todo o pensamento vigente, desde a educação infantil até o ensino das Universidades. A compreensão de corpo enquanto existência, que melhor será abrangida no decorrer dos capítulos, surgiu no século XX, com contribuições decisivas da perspectiva fenomenológica.

Tendo este primeiro momento como foco para a pesquisa, foi gratificante mergulhar de corpo inteiro sobre o emaranhado de ciências e “biografias” que o (re)velavam. Percebemos que não teria como falar do corpo humano senão através de um conjunto de olhares multifacetados que se (des)encontravam, e o tomaram – em princípio – como produto, como coisa, como posse. Havia então, uma necessidade de não apenas olhar para ele por um único ângulo, mas abranger suas adjacências.

Essa necessidade de um questionamento do enquadre disciplinar é apontado por Ferreira (2008), ao indicar que “As disciplinas se revelam limitadas para dar conta da complexidade e da multiplicidade de abordagens acerca do corpo, ele extrapola as disciplinas, não se deixa aprisionar por nenhuma delas.” (p. 480). Tal complexidade afina-se com o objetivo da presente pesquisa, ao enfatizar uma visão compreensiva do fenômeno em oposição à perspectiva explicativa dominante na tradição metafísica.

Retomando a proposta de um percurso histórico sobre os diversos questionamentos e compreensões que perpassam a questão do corpo, importa ressaltar dois períodos históricos: Idade Média e Renascimento. Tal realce será discutido e norteará o presente estudo.

A Idade Média remontou o corpo em torno de lutas de povos; criou o sistema do feudalismo como sistema de produção e, conseqüentemente, se valeu da utilização dos corpos para trabalho e; por fim, revelou nos ditames da Igreja Católica a construção de ideais para definir o corpo. Para Siqueira (2011) “[...] o corpo na Idade Média é uma fonte de estudo para entendermos a dinâmica das interações entre corpo e sociedade.” (p. 50). E é nesse sentido de relação entre os corpos no social, principalmente fincados na sexualidade – sexualidade esta “realizada” pudicamente e em torno da normatização do sexo (ato sexual) enquanto finalidade reprodutiva, que os “estudos” do corpo se voltam nesse período.

Já o Renascimento, ao se mostrar como movimento artístico e cultural, rompe com os ideais vigentes da Idade Média, e suscita uma reviravolta no modo de se fazer ciência e no modo de ação do pensamento do homem moderno. Ao enfatizar outro olhar para o corpo, realçando o corpo belo, espontâneo e criativo, afasta-se do velamento do corpo preconizado pela Igreja Católica, e agora, o desvela em sua presença e metamorfose, consagrando tais

ideais como modelos de normatização social e regra que conduziria o “certo” e o “errado” (Vigarello, 2006). Não é à toa que a Idade Média foi chamada pelos renascentistas de “Idade das Trevas”, justamente pelo fato de que muitas das concepções antigas (entre elas, o “corpo à mostra”, a estética dos corpos esguios, saudáveis e em “boa forma”) foram esquecidas nesse período da civilização, visando uma subordinação às leis da Igreja Católica.

Para Zanirato e Martins (2011):

Ao se estudar o corpo em diferentes contextos se percebe a sua plasticidade, ao ser tomado como referente em diferentes contextos e produções discursivas, como a religião, a filosofia, a arte, a política e a como uma poderosa metáfora para delimitar o que é o normal e o que está fora do padrão. (pp. 1-2)

Este breve situar do contexto histórico pode lançar luz à temática da amputação como também abrir o diálogo com a perspectiva fenomenológica existencial, ao modo de Heidegger, principalmente no que se refere ao esquecimento do corpo enquanto morada do ser pelo pensamento metafísico – compreensão esta que será melhor esclarecida no capítulo seguinte.

Adentrando, agora, por este emaranhado de desafios que o corpo passou e reivindicou apelo, é relevante pontuar que os dois polos geradores de tais desafios foram a Igreja Católica (na Idade Média) e a Ciência (no Renascimento). A possibilidade de refletir estes dois períodos históricos parece requerer ainda outra compreensão: enquanto na Idade Média a figura do corpo surgia a partir do corpo morto de Jesus Cristo (Foga, 2014), no Renascimento, o corpo vislumbrado é o corpo vivo dos que povoam o mundo (Zanirato & Martins, 2011).

Barbosa, Matos e Costa (2011) pontuam que o pensamento sobre o corpo que se tinha na Grécia Antiga<sup>2</sup>, foi abolido pela Igreja por representar perigo para a alma, uma vez que o corpo nu e belo, enfatizado pelo pensamento grego<sup>3</sup>, repercutia como pecado da carne, luxúria

---

<sup>2</sup> Apesar de o pensamento grego ser de grande valia para se pensar como o corpo sofreu essa ruptura e foi esquecido, é preciso salientar que tal compreensão não será esmiuçada neste trabalho – como serão as compreensões da Idade Média e do Renascimento. Tal escolha se deu a partir da concepção de que o pensamento grego repercutiu, de certo modo, no pensamento do Renascimento, mesmo sendo “eliminado” durante a Idade Média – tais como os ideais de beleza, estética e boa forma do corpo. Portanto, optou-se por não entrar de “corpo todo” em tal pensamento, mergulhando, mesmo que a passos curtos, apenas nos dois períodos históricos ditos anteriormente. Sobre como o pensamento da Grécia Antiga reverberou na história do corpo, ver Barbosa, M. R.; Matos, P. M.; Costa, M. E. (2011). Um olhar sobre o corpo: O corpo ontem e hoje. *Psicologia & Sociedade*. n 23, v. 1, pp. 24-34.

<sup>3</sup> Importa também elencar que na Grécia Antiga já havia uma “abominação” ao “diferente” e “defeituoso”. Este pensamento estava atrelado à concepção de um corpo esguio e pronto para as guerras, um corpo que denotava força, jovialidade e pronto para qualquer “ameaça exterior”. Deste modo, uma pessoa que não apresentasse características físicas que indicassem estas condições era excluída de seu convívio – e não só isto, crianças que para os gregos nasciam “defeituosas” eram jogadas em precipícios.

e desejo. Essa concepção de pecado advinda da Idade Média, se configurou como um “peso ao corpo” (Siqueira, 2011) devido à obscuridade advinda do mesmo, revelada em forma de flagelo e culto à divindade.

Para o cristianismo, “os corpos assumem um lugar de distanciamento das ‘coisas do mundo’, por estarem mais próximos das ‘tentações’” (Rigoni & Prodócimo, 2013, p. 230, aspas dos autores). Este corpo é a casa de Deus, portanto merece cuidado e zelo. Inscreve-se assim o corpo pudico, belo e obra deste Deus, no qual pode haver punição e aplicação de castigos a fim de imprimir a falta contra a obrigação terrena cobrada pela “divindade” (Simha, 2009).

Assim, sob a influência do pensamento do cristianismo, parece que este corpo passa a fazer uma ponte entre vida e morte: há vida desde a concepção até a morte deste ente, bem como há morte desde a memória marcada pela morte de Jesus Cristo para salvar a humanidade. Assim, dá-se início ao ritual “sangue e corpo de Cristo” como forma de imprimir no corpo a marca de uma salvação da alma.

Tal salvação repercute no social como uma maneira ímpar de se olhar para as coisas mundanas como impuras e iníquas. Começa a ser inserido, já no século XVII a presença da impureza/imperfeição do corpo pelas modificações simples deste, como a utilização de maquiagem e joias extravagantes, por exemplo, sinalizando uma sujeira pela qual o corpo se submeteu em detrimento do pensamento mundano, assegurando novos modos de “vestí-lo” (Vigarello, 2006). Tal vestimenta é desvestida pela Igreja, que enfatiza que os adornos e extravagância do corpo são obras de forças do mal, bem como apela para o desvio dos pensamentos em torno da luxúria e do corpo nu.

Mas ainda que a Igreja proibisse e reprimisse por meio das leis divinas, apelando para a culpa, repúdio e flagelo, tal pensamento em torno do corpo parecia trazer um contraponto: ela seria a primeira a incentivar as pessoas a pensar sobre o ato sexual, uma vez que cobrava confissões de todos os pecados, salientando que todo desejo deveria ser contado em detalhes aos padres nestas confissões (Romero, 2008).

Iniciava assim uma prática privativa do corpo: a Igreja comandava os modos de se comportar e até mesmo de como cuidar da higiene. Tal inscrição feita pela Igreja ainda se encontra no Antigo Testamento, onde esclarece minuciosamente os cuidados com o corpo, como raspagem dos pelos dos sacerdotes; banhos para as mulheres nos períodos de menstruação e até tecidos e modos para se vestir.

Pelo corpo ser objeto de desejo, a Igreja também o sinalizava como fruto do “pecado original”, ditando normas sociais que valorizavam um modo de “se guardar” virgem, fugindo

das tentações da carne. Ainda para Romero (2008), quando alguém adoecia, primeiramente era preciso chamar o padre (tido como o médico da alma) para depois se chamar o “médico do corpo”, ratificando como a Igreja detinha o poder sobre os corpos e velava as descobertas de uma ciência que estaria por vir.

Nessa linha de pensamento, Ferreira (2008) ressalta que “O corpo torna-se, então, a arena onde acontecem discursos e conflitos simbólicos” (p. 473), ficando o sentido do corpo a ser determinado por um deus que vai de contrário à ciência: esta escrutina o corpo e o disseca, mostrando-o, e nesse mostrar-se o deus medievo pede, através das leis canônicas, que ele seja cuidado, porém mantido novamente às escondidas.

A quem não fugisse do pecado apontado pela Igreja, dando aspecto libidinoso e se remetendo à sexualidade ou tentasse se sobressair das normas de conhecimento de corpos (inclusive da anatomia, visto que muitos médicos e artistas da época chegavam a desenterrar corpos escondidos da Igreja para poderem, em sua solidão, desmistificarem os segredos do corpo humano), sobrava ser queimado na fogueira, recebendo o título de *bruxo*.

Este comportamento proveniente das concepções medievais de corpo, ao cultuar o resguardar do corpo, que deve ser mantido escondido, prepara uma nova concepção: é preciso cuidar do corpo para ter a alma salva. Aqui há outro contraponto: Como cuidar do corpo para salvar a alma se, mesmo na enfermidade que põe a vida em risco, o cuidado do corpo enfermo é colocado em segundo plano?

No século XIV, dá-se início a outro momento da história do corpo. Os ditames da Igreja enfraquecem, dando lugar ao antropocentrismo e, junto com ele, um movimento de hedonismo e cultura ao corpo. Este movimento chamado de Renascimento vai “renascer” o corpo: fazer nascer de novo ou, dizendo de outro modo, nascer um novo corpo – um corpo que é visto e sai da camuflagem, desvelando a beleza, prazer e que inaugura uma materialização onde os “membros” do corpo dependem um do outro para existirem (Vigarello, 2006).

O corpo do Renascimento torna-se “o ponto de partida para o desenvolvimento pessoal e constitui o suporte da existência do homem.” (Cassimiro; Galdino & Sá, 2012, p. 78), inaugurando não somente a possibilidade de estudá-lo e poder “ser tocado”, mas também a possibilidade de vivê-lo e deixá-lo fora das cobertas.

O “corpo assumido” no Renascimento vai ao encontro da natureza e é ele mesmo também natureza. O pensamento renascentista não representa o corpo, mas vive o próprio corpo, marcando a transição da Idade Média para a Modernidade. Assim, o Renascimento dá

início a uma concepção de corpo a partir de um caráter mais humanista, reverberando no social um horizonte em que o homem poderia cultivar a si mesmo e a seu corpo.

Essa nova “fase” de compreensão do corpo humano inicia uma nova política, além de favorecer o lado científico de explicação dos fenômenos do mundo. Assim, começa sua matematização, fragmentação e instrumentalização. O corpo que foi amarrado na Idade Média se desprendera dos ideais cristãos que o mantinha escondido, mas, em contrapartida, se tornava solto e fluido: inaugurando com a experimentação científica, mais uma camuflagem.

Mas, apesar deste movimento inserir no corpo a possibilidade de “se soltar das amarras”, esse modo de cultivar e cultivar o corpo humano também apresenta um lado ambíguo: na medida em que pensa um ideal de beleza e contemplação, também inaugura um pedido por cobrança de padrões, que grita cada vez mais por uma busca de sentido calcado no capitalismo, nos bens de consumo, nos meios midiáticos e na cultura da moda. (Ferreira, 2008). Esse desespero gritante vai atravessar não somente o corpo dito como “normal”, mas vai justamente suscitar nos corpos periféricos<sup>4</sup> – corpos que vivem à margem de um corpo ideal e que não se encaixam nem nos ditames de um corpo dito como belo e magnífico e, nem nas amarras de um corpo solitário e pudico.

Este corpo, que no início do Renascimento não era representado, agora vive às margens e se perde em fragmentos. Se antes havia a necessidade de pensar o corpo enquanto belo, com advento da ciência, já neste período, a necessidade é outra: tomar o corpo das entranhas, ir “*pro fundo*” e ver sua “*resistência perfeita*”, como diz a música que dá início a este capítulo. Ou seja, a questão parte do ocultamento do corpo para torná-lo público.

O advento do corpo como templo de Deus (Idade Média) e sua “quebra” (Renascimento) suscitaram formas de deixá-lo palpável, mensurável e maleável pela ciência. Deram abertura para conhecê-lo pelo íntimo da carne, deixando o corpo vazio e dissecado – e *di-secando* (deixando o corpo duas vezes *seco*: primeiro num sentido mais concreto, o de esvaziar as vísceras e, segundo, *seco de sentido*), tornaram o corpo objeto. É este corpo objeto que será analisado no ponto seguinte.

---

<sup>4</sup>O termo “corpos periféricos” será estudado melhor no capítulo posterior.

## 1.2 Um corpo que vive e morre: arte e anatomia como informação para a ciência.

*Lá dentro, não do corpo, mas lá dentro-fora  
Do coração, no sol, no meu peito eu sinto [...]  
Que é mais que a ciência tem?  
Borracha pra depois apagar.  
(Raul Seixas)*

Como dito no item anterior, o corpo vislumbrado pelos dogmas da teologia medieval cristã e pela necessidade das ciências, suscitou num corpo morto: no cristianismo se tinha o corpo fundado no flagelo do “corpo de Cristo” e com as ciências médicas, o cadáver era levado para estudo, denotando nestes dois modos de compreensão, uma assinatura do corpo como “corpo morto” (Viviani, 2007).

No entanto, essas duas compreensões se distinguem: enquanto no cristianismo o corpo seria uma “unidade”, considerado como uma “casa pura”, intocável, que guardaria o belo; na anatomia, se iniciava a “dissecação do corpo”, desmembrando-o. A partir do predomínio do pensamento metafísico, dominante nas ciências da natureza, o corpo humano é considerado como uma máquina biológica de funções e que pode ser dividido em e por estas funções.



*Figura 1. Criação de Adão*, pintura de Michelangelo Buonarroti, afresco de 280 cm x 570 cm, pintado em 1511, compõe o teto da Capela Sistina.



Tais compreensões vão se sustentar na anatomia, como uma forma de “representar” por imagens um corpo humano, o que vai provocar nas ciências modernas um esquecimento deste corpo, isto porque o que é estudado, é apenas aquilo que é representação do visto, do que se mostrava enquanto anatomia do corpo-carne, informações importantes para a vida da humanidade.

Na representação, parece que a arte consegue circunscrever o corpo enquanto passível de ser estudado: “O realismo das descrições anatômicas de Leonardo Da Vinci, Vesalius, Rusconibus, entre outros, constituiu fonte empírica para o estudo da anatomia humana.” (Gaya, 2005, p. 327), e assim o corpo passa a ser visto pela limitação de uma representação da imagem anatômica: as partes do corpo são responsáveis por tais finalidades e, juntas, formam um “corpo humano”.

O contexto artístico do Renascimento é marcado, também, pelo paradoxo do “esconderijo” e mostraçõ: corpos de cadáveres roubados com a finalidade de estudo; corpos expostos para melhor se ter detalhes de sua anatomia e beleza; corpos supra representados, como modo de dar destaque a determinado traço, por exemplo, bem como inspiração de que o corpo respeitaria a leis naturais e universais.

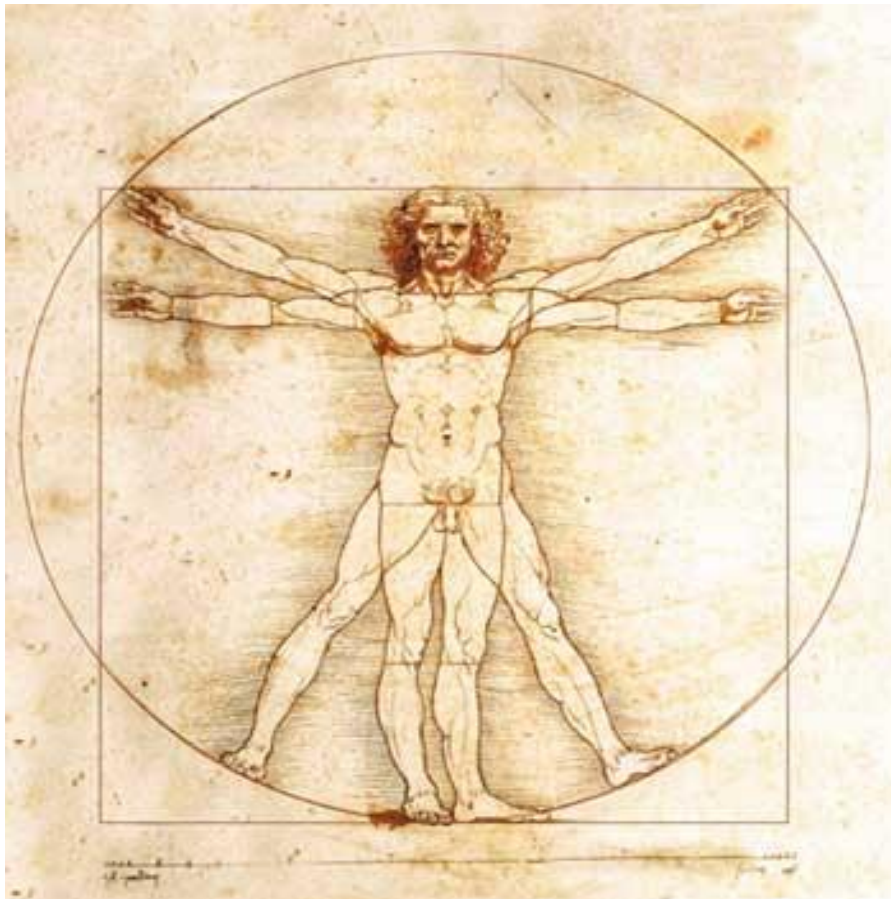


Figura 2: *O Homem Vitruviano*, Leonardo Da Vinci, 1490 (?). O desenho, atualmente, faz parte da coleção “Gallerie del l’Accademia” (Galeria da Academia), em Veneza, Itália.

Nestas compreensões do corpo humano, encontramos em seu trajeto histórico uma reviravolta deste corpo naquilo que se compreendia sobre ele e assim:

em sua forma global e sua postura o corpo identifica o indivíduo, tal como faria um *brasão*: por ele aparecem, em traços emblemáticos, os valores de vida, de beleza e de poder [...] o corpo humano ostenta assim a *admiração*, a *estima* ou o *temor* que inspira: carrega à vista de todos o valor próprio de cada um. (Simha, 2009, pp. 22-23).

Esta reviravolta parece realmente denotar como a arte (admiração), a anatomia (estima) e o cristianismo (temor) olham para o corpo e, ainda, como este olhar repercute na ciência moderna e em seu modo de enfrentar o cientificamente aceito: este corpo de que se fala é o corpo que ora é valorizado e ora é solicitado a se velar, é o corpo que colocado em periferia, se torna um paradoxo.

O contraponto central desses dois períodos históricos que fazem do corpo, até então, ser compreendido como um paradoxo, é que enquanto na Idade Média era preciso que o corpo humano fosse encoberto e relacionado a uma visão cristã, que o massificava em torno de uma premissa voltada à pureza da carne e à mera conjunção de prazeres mundanos, luxúria e gozo; no Renascimento o corpo humano, por vezes, começava a ser descoberto e convocado a se mostrar em prol não somente de uma mostração e admiração, mas em busca de um acréscimo científico que o fechava em suas funções.

Para Castro e Landeira-Fernandez (2010) os estudos anatômicos, mesmo que sintetizados, vêm desde a Antiga Grécia com os textos de Homero, constituindo-se como conhecimento derivado, principalmente a partir dos sacrifícios feitos e das mortes naturais. Tal achado suscitou numa posterior aproximação dos estudos de Hipócrates e os humores conhecidos (sangue, fleuma, bile amarela e bile negra) que agiam e existiam no e pelo corpo de maneira coesa, para poder se presumir um corpo saudável. Desta associação dos humores, surge mais tarde a ideia de se pensar o cérebro como o centro do corpo e, posteriormente, repercute no pensamento de Descartes sobre mente e corpo, tirando o que era do corpo para se opor a ele, ou, dizendo de outro modo, fragmentando o corpo e o ofuscando.

A partir destas concepções, o corpo anatômico é compreendido como forma, funcionamento e movimento, três eixos que emolduraram o “natural” do corpo (Prado Filho & Trisotto, 2008). Assim, este corpo natural, em sua biologia e fisiologia de seus sistemas “sente, goza e sofre, e se vê ameaçado em sua existência pela doença e pela morte.” (Simha, 2009, p. 57) porque nesta disposição carnal, o corpo assume um lugar no mundo por entre a

existência de partes que o formam – cabeça, tronco, membros superiores e inferiores. Tal fragmentação repercute depois na medicina como um modo de se olhar para partes específicas em detrimento do corpo humano completo, ou seja, olha-se para o órgão afetado e a doença que lhe acomete.

Nesse estudo do corpo humano, importa retomar o século XV, onde um método peculiar de ensino-aprendizagem da “desmistificação” do mesmo é posto em voga. As lições de anatomia para os estudiosos careciam de uma verticalidade (verticalidade esta que até hoje parece assumir papel fundamental entre os médicos): primeiro um professor extraordinário da universidade lia ou recitava de memória as lições em latim, em seguida um professor ordinário de medicina teórica ou prática traduzia para a língua vernácula e indicava a um encarregado (normalmente um barbeiro<sup>5</sup>, ou nos extremos casos, um cirurgião) qual lugar do cadáver seccionar, para, então, os demais assistentes, professores e alunos comentarem sobre o que viam de acordo com os escritos. Este momento de dissecação seria colocar em vista a ação dos escritos teóricos para a revelação do que a prática apresentava (Chiarello, 2011).

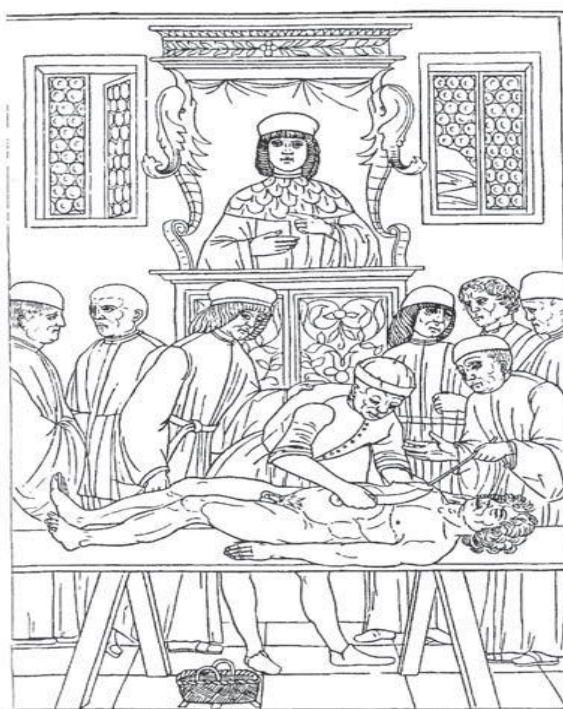


Figura 3: *Frontispício da Anatomia mundi*. Ilustração da edição veneziana de 1493, publicada no *Fasciculus medicinae* de Johannes de Ketham.

<sup>5</sup> Nas pesquisas feitas, não parece ficar claro o porquê da escolha de barbeiros para tal ação. O que as mesmas pontuam é que os “cirurgiões-barbeiros” eram antes vistos com maus olhos pelos médicos e agora assumiam esse lugar em detrimento do falecimento de uma medicina falha após os grandes males do corpo, como a lepra e a peste bubônica. (Siqueira, 2011). Talvez esta atitude se deva ao fato de que a pessoa que cortava o corpo entrava diretamente em contato com a carne corpórea, o que poderia resultar num maior contato com a doença e, evidentemente, com o risco de morte por elas.

Mais tarde, dá-se início a uma nova prática de observação anatômica: o mesmo anatomista é quem, com suas mãos, viaja pelo corpo do cadáver e descobre os seus mistérios a partir dele mesmo e não mais da obediência de escritos, apesar de os livros se fazerem pertinentes como espaço destinado à documentação – daí, novos escritos surgem e novas são as posições anatômicas encontradas: “o corpo humano toma o lugar do livro: é ele que deve ser lido e interpretado para uma justa compreensão de sua natureza.” (Chiarello, 2011, p. 298).

Com o decorrer do tempo, no século XVIII, o corpo humano começa a ser olhado em seu “desenho errático” e começa uma visualização maior de deformidades no corpo através da conscientização de uma anatomia perfeita, que já suscita numa “reforma” de correções de posturas em busca de um movimento perfeito.

Tal modo de pensar, já no século XX, viria a influenciar os estudos da anatomia, trazendo para o centro das reflexões a possibilidade das cirurgias metamorfosearem um corpo, podendo reparar erros anatômicos (Vigarello, 2006).

O que parece é que este “desenho errático” não só é enxergado na mudança normativa de um corpo que nasce com uma “anomalia”, mas também aponta para a amputação, visto que há uma mudança na forma em que o corpo se encontra no mundo.

Nesta nova “modalidade de corpo” – corpo desenhado de maneira errática – não se encontra somente a imagem que se tem desse corpo, mas recai principalmente naquilo que não é da ordem natural, isto porque o corpo objeto das modernas ciências médicas é o corpo “perfeito” que se instala a doença e que respeita aos processos biológicos e fisiológicos (Prado Filho & Trisotto, 2008). Daí se inicia o modo de compreender o corpo: para as ciências modernas, o corpo é essa justaposição de processos biológicos e químicos.

O corpo passa então a ser sinônimo de estudo, de leitura e de construção de significados. Dele se extrai conhecimentos sobre a vida e sobre a morte. Dele se escreve livros e manuais e, conseqüentemente, dele se conhece o fisicamente representado, tocado, ou o que pode ser explorado também fisicamente.

Nesse sentido, o corpo, que antes ditava as regras para se escrever os manuais, agora é conhecido pela obediência ao manual. Trata agora, de um “*olho por olho, dente por dente*”, pois “Nada se executa sobre o corpo humano que a palavra antes não ordene, nada se descobre no corpo humano que a palavra antes não exponha, nada se percebe sobre o corpo humano que o livro, autoridade suprema, antes não revele.” (Chiarello, 2011, p. 293).



Figura 4: *A lição de anatomia do Dr. Tulp*, de Rembrandt. Óleo sobre tela de 1632, medindo 169,5 cm x 216,5 cm, exposta atualmente no Museu Mauritshuis, em Haia, Holanda.

Destarte, fica evidente como medicina e anatomia sempre estiveram associadas a uma fragmentação do corpo e reparo deste. Dissecam-se corpos para estudo; órgãos são retirados e colocados em caixões, tanques e vasos com formol; estuda-se desde a pele, órgão mais externo e também se alcança o mais íntimo, indo até as entranhas. Tais ações médicas elevam mais uma vez a força que a carne traz: “Se abaixo jaz o cadáver ainda não seccionado, de cujas entranhas nada se vê, no alto está o livro aberto, em cujas palavras revela-se o invólucro carnal.” (Chiarello, 2011, p. 293).

Cabe agora uma pergunta: Quem é que ganha? O corpo, que grita seus segredos fragmentados ou a ciência, que *di-seca* o corpo?

### 1.3 Um corpo modificado: amputação como salvaguarda/mutilação.

*Oh, pedaço de mim*  
*Oh, metade amputada de mim*  
*Leva o que há de ti*  
*Que a saudade dói latejada*  
*É assim como uma fisgada*  
*No membro que já perdi.*  
 (Chico Buarque de Holanda)

Tendo descrito anteriormente acerca de como o corpo humano passou a ser lembrado/esquecido no tempo, perpassando pelas concepções do mesmo na Idade Média e no Renascimento, tornou-se relevante neste trabalho, enfatizar como a Igreja, a ciência e a arte construíram sentidos para este corpo que ora se mostrava e ora se escondia.

Importa destacar que a escolha de tal caminho teve como objetivo trazer a questão da amputação, permitindo compreender que a mudança na concepção do corpo humano também apontava para a mudança no modo como a amputação pode ser compreendida: como simples remoção de uma “parte do corpo” ou como fenômeno a ser vivido na história de uma determinada pessoa.

Nesse momento torna-se importante trazer para o centro da discussão o corpo amputado – “objeto” desta pesquisa. Sinalizamos que este subitem reflete basicamente três questões que serão discutidas no decorrer do texto: 1) como a amputação, assim como o corpo, tem uma história que também demarca necessidades de estudo; 2) como a amputação pode repercutir no modo de viver de uma pessoa que passou por tal procedimento; 3) como este corpo modificado pode se (re)criar.

O termo *amputação* deriva do latim *ambi* (em volta de) e *putatio* (podar, retirar) (Carvalho, 2003) e se caracteriza como “cortar”, “abolir” determinada parte do corpo (Houaiss, 2013). É a prática mais antiga de todo e qualquer procedimento cirúrgico conhecido e visa a retirada de um órgão ou parte dele que não está respondendo aos comandos biológicos e fisiológicos e comprometem a vida da pessoa (Barbosa, 2004; Bocolini, 2000; Carvalho, 2003; Chini & Boemer, 2007; Pedrinelli & Teixeira, 2004).

Há diversas evidências da realização da amputação como procedimento cirúrgico na história da humanidade, dentre elas pinturas rupestres que datam de aproximadamente 36 mil anos na Espanha e França que demonstram mutilações no corpo e no Novo México, que referem-se à automutilação feita em obediência a rituais e cultos, com o objetivo de acalmar os deuses. Porém a mais antiga referência escrita data de 3500 a 1800 a.C., que trata-se de um poema contando a história de uma guerreira que foi amputada (Carvalho, 2003).

Acompanhando a trajetória da história da amputação importa ressaltar que, no momento atual de nossa cultura, ela não está mais relacionada à prática para atender aos ditames dos deuses e nem como castigo para crimes.

Nesse ínterim, diversas eram as técnicas utilizadas para decepar o corpo, entre elas encontravam-se instrumentos fabricados de ossos de animais, madeira, metais, machados ou a guilhotina; e também diversos eram os métodos pré e pós-amputação (utilização de sedativos, plantas medicinais, cauterização com óleo ou metal quente) que variavam de acordo com o motivo da amputação, visto que esta prática também era relevantemente adotada como punição judicial (Carvalho, 2003).

Como opção cirúrgica, destacam-se várias causas, dependendo de onde acontece a amputação. Para Chini e Boemer (2007) 85% das amputações acontecem nas pernas<sup>6</sup> e as principais causas estão em pessoas portadoras da aterosclerose obliterante<sup>7</sup>, diabetes, doenças vasculares, osteomielite<sup>8</sup>, gangrena<sup>9</sup>, tumores e traumas.

Mas nem sempre a causa das amputações esteve associada, como vimos anteriormente, à doença. Bocolini (2000) e Pedrinelli e Teixeira (2004) apontam que as amputações também estiveram associadas às guerras e que foram estas as maiores causadoras de mutilações no corpo. Este período foi também fortemente concebido como um marco para se pensar o corpo humano em prol da luta e combate, um corpo que era escrito e inscrito na tentativa de salvar a pátria.

As cirurgias de guerra deram início a um novo horizonte compreensivo para o corpo humano. Este corpo que era utilizado para salvar a humanidade deveria ser salvo a todo custo. Na Primeira Guerra Mundial, o paciente amputado devido à mutilação bélica era encaminhado para algum centro para uma nova amputação<sup>10</sup>, onde se buscava uma reformulação do “coto<sup>11</sup>” para melhor adaptação do soldado e, conseqüentemente, reutilizá-lo para a guerra (Carvalho, 2003).

---

<sup>6</sup> Optou-se por colocar a palavra “pernas” para não se colocar “membros inferiores”, justamente pelo fato de que na presente pesquisa o sentido de corpo é tido como um todo, como uma morada complexa onde habita o *Dasein* (traduzido para o português como “Ser-aí”) – este ponto será melhor esclarecido no capítulo posterior. Assim, não teríamos como falar em “membro de um corpo” ou “membro amputado”, pois na leitura a que este trabalho se volta (a saber, a partir do pensamento de Martin Heidegger como lente compreensiva) é inconcebível dividir o corpo em partes, já que cairíamos no pensamento metafísico onde o corpo humano é compreendido como uma estrutura “montada” pela junção de cabeça, tronco e membros superiores e inferiores.

<sup>7</sup> Oclusão de suprimento de sangue nas extremidades, o que faz “endurecer” as artérias.

<sup>8</sup> Inflamação óssea causada por fungos ou bactérias.

<sup>9</sup> Morte de um tecido causada pela falta de sangue.

<sup>10</sup> Ou para uma cirurgia com o objetivo de preparar o “coto” com vistas a uma possível adaptação do soldado, podendo reconduzi-lo para a guerra.

<sup>11</sup> “Novo órgão” que se forma no posterior da cirurgia da amputação.

Com o avanço das técnicas modernas, já na Segunda Guerra Mundial, houve uma preocupação maior não somente com o corpo do “soldado”, mas com todos os aspectos que o envolvem. Assim, as novas cirurgias permitem melhor readaptação e reabilitação do paciente, sinalizando a possibilidade da utilização de próteses e órteses, demarcando um corpo o mais próximo possível do momento anterior à cirurgia (Barbosa, 2004).

Na atualidade, a amputação está mais relacionada aos grupos de patologias descritos anteriormente e, dentre estes, está o das pessoas diabéticas, que parece ser um dos grupos que mais cresce entre a idade adulta e a velhice. Chini (2005) pontua que estas pessoas apresentam muito mais chances de sofrer uma amputação do que pessoas não diabéticas, mas que além de acontecer desta forma, os níveis de amputação nesse grupo são mais distais, podendo estas pessoas terem uma melhor reabilitação.

Para alguns autores, entre eles Bocolini (2000) a cirurgia de amputação, em geral, é tida como ameaçadora tanto para o paciente como para o profissional, isto porque além de se configurar como contato com a saúde fragilizada para o paciente, resultando como possível incapacidade, alteração no corpo e adaptação, também pode apontar, para o médico cirurgião, derrota e sentimento de fracasso.

Do ponto de vista da Psicologia, este momento pode ser vivido como anúncio de morte para o paciente e, neste ponto de vista, diversos são os modos de lidar com este acontecimento, mas parece haver dois pontos chaves que merecem ser discutidos: de um lado, a amputação representa vida, por salvar um corpo de uma ameaça e de outro, representa a morte de uma experiência corporal que se tinha antes da cirurgia.

As experiências vividas (ou de vida e ou de morte) trazem, ao mesmo tempo, vida e morte: se por um lado representa a salvação da vida, por outro traz a experiência de morte da perna, do pé, do braço. Já por outro lado, ao trazer a morte do corpo conhecido, lança a possibilidade para o início de uma nova vida. Um novo modo de existir corporalmente no mundo é aberto.

Este novo modo de existir que uma pessoa amputada pode ter em relação a seu corpo e a seu modo novo de lidar com ele, parece repercutir em sentimentos diversos. O que se percebe é que tais reações parecem estar associadas à faixa etária em que o procedimento cirúrgico acontece (Bocolini, 2000; Chini & Boemer, 2007). Este fator é primordial para compreendermos também como este fenômeno acontece na experiência vivida de cada pessoa, pois os momentos e ações de cada faixa etária repercutem também como fortes fatores na construção de um sentido para o que se está vivenciando.



A amputação – nessa via dupla de salvar a vida e modificar o corpo – inicia ainda, outra característica peculiar: um novo órgão se forma. A este órgão dá-se o nome de “coto”, e é justamente o que se preserva do que foi amputado (Pedrinelli & Teixeira, 2004).

Nas ciências médicas há uma preocupação em torno do coto, isto porque se visa a utilização da prótese. Quanto mais bem feita for a cirurgia, melhor aproveitado o coto e quanto maior for a sua “capacidade” de se adequar no espaço e atividades a que a pessoa amputada vive, maiores serão as chances de reabilitação desta pessoa e da melhor utilização da prótese e adaptação à mesma (Bocolini, 2000; Carvalho, 2003).

Por outro lado, a existência e “batismo” deste novo órgão parecem suscitar em dois principais problemas. Primeiro: a preocupação em torno desta adequação a uma prótese muitas vezes recai apenas no coto: “O cirurgião defronta-se com todas as estruturas anatômicas [...] ao realizar uma amputação. A maneira como serão tratadas vai determinar a capacidade funcional do novo órgão gerado, o coto de amputação.” (Pedrinelli & Teixeira, 2004, p. 9), esquecendo que ali, mais do que um coto existe uma pessoa. Segundo: a nomenclatura dada parece trazer estigmas, porque em nossa cultura “ter” um coto lembra “estar cotó”, ou seja, não ter um corpo “completo”, o que repercute não somente numa experiência corporal individual, mas que passa pelo meio social.

Esta fabricação de um significado para o coto, como se vê, vai além de uma salvação da vida ou mutilação de um corpo, mas sinaliza a construção deste corpo como “controle e reprodução de conflitos culturais”, como sinaliza Ferreira (2008) ao falar do corpo enquanto produção de sentido do meio social.

Para Silva et. al. (2010, p. 405) a pessoa amputada “[...] passa a se representar como portador de um corpo modificado, alterado – mutilado.” Isto porque ao se encontrar nesta condição de ser-amputado, toda uma pré-compreensão de corpo é posta em cheque: é um novo corpo que se inicia e é, além de tudo, dar início a responder não apenas pela ordem biológica, mas de uma nova experiência, pois o corpo não é somente expressão do vivido, mas manifestação da existência (Gaya, 2005).

Assim, Malard (2001) nos convoca a refletir que “quando tudo funciona dentro das expectativas nada se nota: uma janela que não tem problemas é, para nós, apenas uma janela.” (p.132). Podemos ampliar tal reflexão e, ao pensar o corpo amputado, compreender que uma perna que “funciona bem” é apenas uma perna e, quando suas funções são alteradas ou não funcionam bem, merece atenção e cuidado (ou não).

Sobre essa atenção e cuidado em torno da pessoa amputada, autores como Bocolini (2000), Pedrinelli e Teixeira (2004) sinalizam a utilização das próteses e órteses como

principais fontes de nova adaptação corporal ao meio social, salientando suas importâncias quanto à readaptação da pessoa amputada ao meio em que vive, além de repercutirem como uma possível “melhora visual” acerca de sua experiência de corpo e de como pode usufruir das técnicas modernas para um melhor *in-corporamento*.

Diversos são os tipos de próteses e órteses que temos hoje. Para cada atividade a que a pessoa que foi amputada desenvolve, existe um tipo específico de prótese/órtese. As primeiras próteses eram feitas de madeira e alguns objetos de metal, fabricadas muitas vezes pelas próprias pessoas que tinham sido amputadas.



Figura 5: Suposta primeira prótese da história, encontrada numa múmia de uma mulher egípcia de 2.400 anos. Prótese feita de madeira e couro.



Figura 6: Prótese de braço e mão feita de madeira e latão.

De acordo com as pesquisas feitas, parece não existir um momento demarcado como registro da primeira prótese existente. O que se sabe é que existem registros de historiadores gregos que relatam algum tipo arcaico de material (conforme visto nas figuras 5 e 6) para “substituir partes do corpo” devastado pelas guerras. Entre esses relatos também se encontram histórias de prisioneiros que, para fugirem, decepam mãos e pés e constroem posteriormente suas próprias próteses (Jorge Filho, 2004).

Para Pflregar (2004), no que tange às próteses de pernas e pés, existem dois grandes grupos: as próteses convencionais ou exoesqueléticas e as próteses modulares ou endoesqueléticas.

As próteses convencionais são fabricadas com materiais resistentes (geralmente madeira e plástico) e possuem peso reduzido. São próteses que não requerem muita manutenção e pelo fato de serem mais resistentes, dificultam o alinhamento e a mudança das peças.

As próteses modulares possuem componente mecânico, sendo geralmente revestidas com plástico e espuma. Geralmente são próteses que, graças à variabilidade de cambiar peças mecânicas, há uma maior adaptabilidade. Como esses tipos de próteses são mais sofisticadas e apresentam características mais próximas do que seria uma perna humana, são consideradas sendo superiores às próteses convencionais, tanto no que diz respeito a sua funcionalidade, quanto sua adaptação à necessidade de cada paciente, bem como ainda apresenta uma aparência mais próxima do “habitual”.

Para Guedes (2004) “A perda da extremidade, ou de parte dela, representa a perda das funções que esta executava, portanto, é o que objetivamente precisamos repor da melhor forma possível.” (p. 299). Este reparo é feito com as próteses que muitas vezes, trazem maior aproximação da pessoa amputada com seus afazeres do dia a dia, bem como parece ainda, trazer de volta algumas funções perdidas com a amputação (como movimentação e trabalho, por exemplo). O autor ainda sinaliza que é importante que as pessoas que utilizam próteses não tentem disfarçá-las ou se esconder, como se não fossem amputadas, pois isto dificulta tanto na experiência de sentir o mundo a partir da amputação – e agora, de um novo modo de sentir o corpo (um corpo com prótese) – como também reflete na “evolução física” da pessoa amputada.

Como consequência do avanço tecnológico e da produção industrial, a protetização começou a ser disseminada em alta escala, o que repercutiu para uma maior readaptação da pessoa amputada no que diz respeito às suas tarefas diárias, trazendo também, uma maior atenção voltada à saúde.

Apesar de os autores anteriormente citados, colocarem que as próteses se assemelham ao “membro” amputado, percebe-se que nem sempre a alternativa de protetização soa como readaptação ou qualidade de vida. Neste sentido, fica evidente que nem sempre o corpo “respeita” ao que se arquiteta como possibilidade de autonomia. Como exemplo disto, ouvimos dia a dia pessoas amputadas (e também pesquisadas) que sinalizam a “rejeição” da prótese pelo corpo.

Que rejeição é esta? Parece que este “projeto arquitetado” não cabe sempre para todos os corpos, mas também se configura como possibilidade de uma nova “arquitetura” para o corpo, um corpo que é desenhado e sentido a partir de sua própria experiência.

Interessa agora partir para uma nova compreensão sobre esses *corpos periféricos na condição de amputados*, indagando seus lugares, limiares e horizontes de experimentarem o mundo a partir de um novo prisma.

## 2 UM OUTRO OLHAR PARA O CORPO: DO CORPO-OBJETO À CORPORAÇÃO

### 2.1 Metamorfoses do corpo: corpos periféricos<sup>12</sup> nos tempos atuais.

*Meu corpo seja palco  
vertido e tomado  
em pelo à tua poesia.  
(Filipe Catto)*

Certo dia, conversando sobre estados climáticos com uma amiga, ela me disse mais ou menos assim: “Eu gosto quando está chovendo, porque sei que num dia de sol as pessoas saem e vão vislumbrar o dia *lá fora*. Quando está chovendo e eu estou em casa, me dou conta que também a maioria das pessoas está fazendo o mesmo. De certo modo, vejo que de alguma maneira estamos todos *ligados*, numa espécie de sintonia.”. Agora, refletindo sobre seu depoimento, senti meu corpo atravessado pela experiência narrada experienciando as sensações e percepções descritas. Estados climáticos também podem ser vividos como metamorfoses<sup>13</sup> que se desdobram no tempo e no espaço, metamorfoses que se estendem até nosso corpo, pois não sabemos onde começa e onde termina nosso corpo (Merleau-Ponty, 2006).

Partindo de escritos de Gil (1997, p. 267) iniciados com a questão “Como mudar de corpo?” pode-se acrescentar “*O que muda num corpo amputado?*”. Ao pensar este corpo como um corpo que se (re)inicia, (re)narrando e se situando no tempo e espaço, é também questionar como as dimensões do tempo e do “lá fora” influenciam na dinâmica de um corpo e em seus modos de se expressar no mundo em suas metamorfoses. Para o autor, “[...] o nosso corpo tornou-se intocável dentro de nós – e nós, dentro dele. De tal maneira que não há dentro nem fora, apenas uma superfície que reúne e confunde as duas dimensões [...]” (Gil, 1997, p. 269). Dentro, fora, lá, aqui... lugares onde o corpo vai, vem, realiza e se mostra na viagem do existir.

---

<sup>12</sup>Ao retomar a discussão sobre o corpo, e em especial o corpo amputado, pôde-se notar que no distanciamento de seu sentido, fora compreendido como *periférico*. Esta compreensão diz de um corpo que vivia às margens, longe de um sentido que lhe desse “liberdade” para existir no espaço-tempo. Corpos periféricos são transeuntes que ora são esquecidos e ora tentam se encaixar às normas vigentes para o corpo perfeito. Estes corpos, compreendidos a partir de uma perspectiva que os inauguram como atuantes, pedem por uma mudança: é preciso se metamorfosear constantemente.

<sup>13</sup> Utilizo o termo *metamorfose* de maneira metafórica no decorrer do trabalho para indicar uma mudança, tal como a lagarta que, ao se envolver no casulo, sai de lá com asas. É um modo de indicar que viver é uma experiência imersa em possibilidades que transitam pelos modos como lidamos com as coisas, os outros e o mundo. Nesse sentido, ao investigar a amputação e compreendê-la como um acontecimento e, posteriormente, acompanhar experiências de pessoas que foram amputadas, vi que o termo *metamorfose* se mostrou como possível para demarcar o habitar do corpo amputado.

Ao refletir as palavras de minha amiga, fui convidado a também rever o “dentro” e o “fora”. Onde está esse corpo amputado? E se ele *está*, como se mostra o movimento dessa metamorfose de quebra com espaço-tempo demarcado por sua própria narrativa? O que parece é que “O corpo é o resultado de uma modificação das energias corporais e psíquicas, e ele próprio entra em devir.” (Gil, 1997, p. 271), como possibilidade de dar sentido a seus variados modos de existir habitando<sup>14</sup>.

Deste modo, é impossível falar em “*metamorfoses*” de um corpo sem deixar nosso corpo ser afetado por elas, metamorfoseando junto, narrando – no nosso corpo – uma diversidade de modos de habitar um mundo, corporificando a existência. Pensar um corpo amputado é, também, pensar um corpo que se *metamorfoseia*, um corpo que anatomicamente demarca o impasse da – concreta e fisicamente falando – *limitação*, mas um corpo que não respeita o *limite* em si, pois ele mesmo (o corpo) é ação no mundo: ação que se dá nos diversos modos, que instiga viver tais situações de outro modo.

Sinalizar o corpo amputado a partir desta ideia de *limitação* é lembrar, mais uma vez, do seu esquecimento no decorrer de sua historiobiografia: é esquecer que antes de qualquer concretude, o corpo humano compreendido como existencial, habita o mundo, ou seja, é vivido e experienciado, rompendo com a interpretação da tradição metafísica para compreendê-lo como fenômeno. Se o corpo humano é pensado somente enquanto substância concreta pertencente ao âmbito do sensível, não haverá outra possibilidade de libertá-lo dessa concepção, a não ser que passemos a compreendê-lo a partir de outra concepção de tempo e espaço. Tal compreensão vai requerer outras interpretações de antigas categorias da metafísica – a do ser e do tempo. Nessa direção, partindo de uma virada paradigmática, pode-se conferir um espaço aos corpos que vivem à margem, à beira, a luta que é existir... porque estranho seria pensar no “estranho” sem pensar ao avesso.

Sant’Anna (1997, p. 257) escreve que “[...] nas sociedades primitivas, o corpo está em toda parte. Hoje, contudo, eu não conseguiria dizer que o corpo está em toda parte, pois também é preciso dizer que ele está se desfazendo.”, se desfazendo pelo apelo negado de olhares que o compreendam como metamorfose que acontece “em toda parte do mundo” e “ao seu redor”, e se desfazendo pela falta de *cor* e *ar* que demarca a *linguagem* do corpo – pois, ao se encontrar nesse dilema deixa-se calar a sua narrativa: “o corpo conhece por si, espontaneamente. Mas não é espontaneamente que o corpo conhece: há uma razão entre a

---

<sup>14</sup> Todas as coisas *existem* no mundo, mas somente o homem *habita* o mundo, pois o “habitar” está inteiramente interligado ao sentido e, pois, somente o homem dá sentido a seu existir e à sua vida, podendo decidir sobre ela e compreender a si, aos outros e ao mundo. Assim, o habitar requer um corpo para se mostrar enquanto “finalidade” de disposição e mostração – e é através do corpo que o homem existe habitando o mundo.

linguagem e o corpo” (Sant’Anna, 1997, p. 258). Seria a *narrativa* esta razão que perpassa a linguagem e o corpo? E mais... a narrativa compreendida no sentido apontado por Walter Benjamim<sup>15</sup> (2012) seria a via de acesso para desvelar o sentido originário de existência em conexão com o tempo, deixando vir a tona um corpo que se modula na tríplice possibilidade (ek-atases) do tempo – passado, presente e futuro – abrindo espaço para que os corpos na condição de amputados se mostrem em seus diversos modos de habitar o mundo?

Para José Gil, em entrevista concedida a Sant’Anna (1997, p. 259) “o ritmo do corpo vai acompanhar o ritmo do sentido.”. Falar isto é o mesmo que dizer que é o corpo *mesmo* que fala por si, em sua história, em seu habitar, em suas marcas... acompanhando em seus modos de existir no tempo, pois, concebê-lo como lugar fronteiro no qual o corpo é percebido como essência em contraposição à existência, corre-se o risco de assinalá-lo como uma identidade – atrelando-o a um lugar que não cabe “pensar” nem “refletir” sobre si mesmo (Sant’Anna, 1997). Assim, é imprescindível associar a falta de sentido do corpo com a identidade carnal que o tempo o fez assumir em detrimento de seu esquecimento e escapatória do plano existencial, fechando-o e tornando enclausurado, claustrofóbico, numa dimensão meramente substancial e fisiologicamente organizada.

Nesse sentido tornou-se necessário pensar o momento histórico do pensamento ocidental, onde o corpo foi concebido como centrado no que Walton (2003) pontua: demonstrando que seu nascimento se deu a partir de uma compreensão do corpo que se ateu somente a questões de unidade (entendidas aqui como forças orgânicas) ou, por outro lado, que se voltou a proposições que tinham como finalidade a sua redução (como compreender um corpo a partir de um amontoado de órgãos).

Tais implicações imbricam em colocar em vistas um corpo pensado como “substância para dispor-se no mundo” e não como fenômeno singular, como possibilidades de ser, não reduzida a um arsenal de significados pré-existentes que refletem apenas na compreensão intelectual do mesmo. Assim, “Isto permite afirmar que, desde o momento que o corpo se faz possível, o aparecer de todo ente, não pode ser reduzido a um ente entre todos.” (Walton, 2003, p. 29, tradução nossa), ou seja, o corpo não pode ser reduzido apenas ao que se mostra onticamente, mas deve ser compreendido “como um modo do *Dasein*, co-determinado pelo meu ser-homem da permanência ek-statica no meio do ente iluminado”. (Heidegger, 2009, p.114)

---

<sup>15</sup> Narrativa compreendida como (de)marcar-se pelas histórias (re)contadas, atribuindo sentido para o contado e assinalando em sua história um novo horizonte de compreensão para o experienciado. Veremos mais adiante sobre o sentido que Walter Benjamim (2012) aponta.

Ao pensar sobre os corpos periféricos e demarcar tais lugares fronteiriços, também importa salientar como a lógica dos ideais de beleza, consumo e mercado ofuscaram o “diferente”. Essa lógica se atrela ao distanciamento do que acabou por *diferir* as pessoas que não respeitassem às regras do *marketing* social. Sobre isto, Arroyo e Silva (2012) sinalizam que estes corpos diferentes são “Corpos precarizados e degradados pelas práticas sociais alienantes e opressoras da lógica do capitalismo, mas também pelas possibilidades de práticas de transgressão, resistência e subversão da ordem vigente.” (p. 10) e logo depois pontuam e demarcam que estes mesmos corpos são “corpos-vidas tão limites da sobrevivência da condição humana.” (Arroyo & Silva, 2012, p. 10).

O que Walton (2003) demarca, ao enfatizar que as dimensões do corpo carnal subvertem a lógica da “síndrome de Tomé” (crê apenas no visto e tocado), reflete na possibilidade de questionar não somente qual o lugar que velamos o corpo, mas faz interrogar também o lugar do “diferente” em nossa sociedade. Aqui, cabe uma pergunta sobre estes corpos periféricos, ao serem fantasiados através das diferenças: “Como esses corpos foram produzidos como se fossem invisíveis e não portadores de uma crítica e mudança social?” (Arroyo & Silva, 2012, p. 10).

Se pensarmos o corpo como enquadramento binomial de normal/diferente, recaímos na ferida de ofuscá-lo mais uma vez, fantasiando-o, ao invés de vesti-lo de variados modos, pois “Reconhecer a corporeidade como lugar do verbo, de linguagens reveladoras de sentido nos obriga a aprofundar, como corpos precarizados anunciam e denunciam o vivido e sofrido e até a precarização de seu viver, que não pela palavra dita.” (Arroyo & Silva, 2012, p. 16). Torna-se evidente que o corpo não precisa de uma boca para falar, ele fala por si mesmo. Os corpos narram suas histórias de vida, e nesse narrar demarcam suas tatuagens dos caminhos trilhados, convidando outros corpos a criticar não somente o normal/diferente, mas o próprio afastamento que tal pensamento dicotômico abarca e representa.

Continuando a criticar a lógica metafísica de dividir o corpo entre normal e diferente, importa salientar que as mudanças que acontecem no corpo orgânico demarcam o corpo inteiro no jogo constante que é se metamorfosear:

O corpo é uma variável na interação social. Corpos não são estáticos, estão em constante movimento e mudança por meio de processos como o envelhecimento, puberdade, juventude etc. [...] Quando ocorrem alterações sobre nossos corpos físicos, muda a maneira como interagimos com os outros como sujeitos nas relações sociais. (Stropasolas, 2012, p. 164).

Tal referência nos faz aproximar do foco do estudo: o corpo na amputação. Este corpo, em sua metamorfose pode se valer de várias performances: utilizar próteses, órteses ou outros meios de tentar atender a determinados padrões. Tendo em vista a necessidade de pensar esse corpo, não teríamos como pensá-lo e enquadrá-lo como o diferente, o deficiente, o doente, mas sim como aquele que não se aprisiona pela dimensão metafísica que o identifica ao *ente*. Estranho seria versar se não fosse por este avesso. E mais estranho seria ainda se colocássemos estes corpos na margem, às escondidas. Por que enquadrar estes corpos? Por que abrir mão de pensar por outra via? “Aliás, por que abrir mão do corpo?” (Coutinho, 2012, p. 241).

## 2.2 O corpo enquanto existência: a hermenêutica heideggeriana como via de sentido.

*Que corpo é esse?  
Que pulsa, escuta, expulsa, abraça, comporta, contém.  
O corpo ocupa! O corpo não é culpa.  
O corpo, a culpa, o espaço. Que corpo é esse?  
(O Teatro Mágico)*

Neste ponto, pretendemos dialogar com algumas dimensões do pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger a fim de fundamentar algumas questões que norteiam a pesquisa. É importante salientar que o que tomaremos como fundamentos do filósofo não pressupõe uma filosofia atrelada à psicologia ou, dito de outro modo, o que se encontra nesse trabalho acerca da filosofia de Heidegger não é uma tentativa de adequar a psicologia através da própria hermenêutica heideggeriana e nem muito menos transpor o seu pensamento para esta, mas ao compreender o corpo como fenômeno da existência, ampliar possibilidades outras de pensar a amputação enquanto acontecimento.

Desta forma, enfatizamos que o caminho trilhado foi versar do seguinte modo: 1) sobre como Heidegger compreende a existência do homem (*Dasein*) e como este homem se constitui junto aos outros e o mundo, a partir de uma outra compreensão do tempo; 2) tornou-se pertinente também perpassar pelo sentido de habitar o mundo (ou viver, construir, como o próprio Heidegger fala) para tentar dialogar com possíveis modos de ser ôntico do corpo amputado diferente da compreensão de corpo regida pela ciência moderna da natureza e refletir o sentido do corporar como existencial, considerando uma dimensão que escapa de um



corpo humano físico fundado em uma substância e que se mostrou como essencial para se compreender a experiência de amputação.

### 2.2.1 A Analítica da Existência

Ao entrar em contato com a questão da pesquisa – o corpo amputado –, lendo um conto de Sartre (2012, p. 85) intitulado *Intimidade*, uma questão colocada saltou aos nossos olhos: “[...] por que é preciso que tenhamos corpos?”. A questão, de início, parece boba – porém necessária. Temos um corpo porque precisamos nos alimentar, nos comunicar, enfim... existir através dele.

Assim, ao iniciar o diálogo, primeiramente, sobre *como* este corpo existe, torna-se pertinente refletir acerca do próprio sentido da *existência* que Heidegger tece em sua analítica, de modo a poder pensar o corpo como fenômeno, buscando compreender como o corpo é um modo de *Dasein*.

Ao aproximar isso, é importante pautar que não será exposta uma apresentação da filosofia de Martin Heidegger, mas que serão pontuadas algumas questões que, a meu ver, merecem atenção quando se fez a opção de caminhar por entre seu pensamento na tentativa de clarear sua compreensão de corpo, compreensões que podem possibilitar outros modos de refletir como o corpo amputado é co-determinado pelo seu ser-o-aí<sup>16</sup>. Ainda pontuo que o que se apresentará em torno de seu pensamento na presente pesquisa não finda, busca apresentar algumas reflexões acerca da questão do corpo enquanto corporar, na tentativa de discutir outra tentativa de olhar para o fenômeno e interrogá-lo: compreendê-lo hermeneuticamente.

Para Saramago (2008), a hermenêutica é uma atitude de descortinar e penetrar no estranhamento daquilo que vem ao encontro para questionar e explicitar possibilidades compreensivas. Neste sentido, o *como* torna-se mais pertinente que *por que*, pois permite sair de uma resposta prévia e pensada para uma atitude reflexiva de não-fechamento. Deste modo, neste momento, é pertinente pontuar três dimensões da hermenêutica heideggeriana para podermos por em andamento à questão de *como* chegar a uma outra compreensão sobre o corpo amputado: 1) o *Dasein*; 2) o *ente* e o *ser*; e 3) o *ser-com*. A seguir apontaremos apenas

---

<sup>16</sup> Giacoia Jr. (2013) sugere que a melhor tradução para o termo *Dasein* seria a tradução francesa e que, portanto, o melhor termo para designar o Homem enquanto *Dasein*, seria “ser-o-aí”.

para algumas de suas indicações mais gerais, de modo a possibilitar pensar a questão que norteia a presente pesquisa.

Sobre a compreensão do ser-do-homem como *Dasein*, Heidegger, em sua analítica da existência, traz o termo *Dasein* para indicar “[...] que o homem é um ente que habita aí, na abertura (*Da*) onde aparece o ser das coisas (*sein*).” (Michelazzo, 2003, p. 117, grifos do autor), ou seja, “[...] significa ‘existir’ ou ‘estar- aí’” (Inwood, 2000, p. 33, grifos nosso), sendo traduzido para o português como *ser-aí*. Nessa direção *Dasein* deve ser traduzido por “ser-o-aí” do ser – lugar de mostraçãõ do ser.

A análise do ser do homem, realizada por Heidegger, porá em manifesto possíveis maneiras de ser e não um conjunto de propriedades que determinam a realidade. Heidegger vai compreender os modos possíveis de ser do homem ao desenvolver sua análise da existência – Analítica Existencial – como “existenciais” (*Existenzialen*), que se apresentam como possíveis “estruturas” da existencialidade, diferente das categorias que são determinações do ser dos entes conforme as filosofias do sujeito de inspiração metafísica. Heidegger, ao nos aproximar da analítica do *Dasein*, sinaliza que ele acontece no mundo e, nesse acontecimento o que nos interessa é não somente o seu sentido existencial:

A pergunta pela estrutura da existência visa à exposição do que constitui a existência. Damos o nome de *existenciaridade* à conexão dessas estruturas. Sua analítica não tem o caráter de um entendimento existencial, mas *existenciário*. A tarefa de uma analítica existenciária do *Dasein* quanto a sua possibilidade e a sua necessidade já está prefigurada na constituição ôntica do *Dasein*. (Heidegger, 2012, p. 61).

O que o filósofo quer nos dizer é que: interessa-nos olhar para o fenômeno em e através de sua mostraçãõ na trama do existir. Uma vez que somente os homens são *Dasein*, o homem é o ente no qual é possível mostrar-se ser, só ele é abertura, querer ser, compreensão de ser, pura possibilidade, atribuindo sentido a sua existência: “O que o existir enquanto *Dasein* significa é um manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir de sua clareira.” (Heidegger, 2009, p. 33) ou, dito de outra maneira, o *Dasein* é a constituição fundamental do ser humano que permite conhecer e ser conhecido a partir daquilo que lhe vem ao encontro e se mostra (velado ou revelado) enquanto fenômeno no mundo.

Para Heidegger (2012), na crítica que elabora ao pensamento metafísico, a reflexão sobre a compreensão do *Ser* parece ser a mais obscura, sendo apresentada como simples

entificação. Nessa direção, pode-se considerar que à medida que a questão do Ser, em sua interpretação originária é esquecida, a questão do corpo segue o mesmo percurso, sendo este apreendido como mera substância e presentidade – como simples corpo. Tal esquecimento, oriundo do pensar metafísico, funda-se no esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente: o ser e o ente são considerados a partir da mesma questão “*o que é*”, culminando na entificação do ser, considerado a partir de sua essencialidade e de sua presentificação. Assim ousou questionar: Da mesma maneira que entificaram o corpo que passou a ser considerado apenas pelo que se mostrava em sua carne, também entificaram o ser do que se mostra ente, considerado como simples presença? Deste modo, torna-se necessário melhor esclarecer o que seria *ser* e o que seria *ente*.

*Ente* é tudo o que existe: uma cadeira, uma mesa, os animais, o homem. “[...] ente é conceitualmente articulado segundo gênero e espécie” (Heidegger, 2012, p. 35), o ente pode ser e pode não ser, pode existir coberto ou descoberto, ou seja, o ente *é* e *não é*, mas está *sendo* na mostraçã, no acontecer do fenômeno.

Já a questão do ser é um pouco mais difícil, pois ela escapa de uma representação ou coisa dada fisicamente, visto que o ser não se define por conceituação: “A indefinibilidade do ser não dispensa a pergunta pelo seu sentido, mas precisamente por isso a exige.” (p. 39).

Nessa direção, é importante salientar a diferenciação feita por Heidegger no que se trata dos termos “*ôntico*” e “*ontológico*”. Para o filósofo, o *ôntico* refere-se a tudo que se manifesta e aparece e pode ser apreendido pelos sentidos, dizendo respeito, pois, ao que se presentifica (*ente*), enquanto o termo *ontológico* se volta ao que chamamos de existencial (*ser*) sendo considerado como horizonte possível em que qualquer coisa pode mostrar-se. Assim, Heidegger indica para o *ontológico* o termo *existencial* e *existenciário* o que se reportar à *onticidade*.<sup>17</sup>

Após tais explicitações, importa ressaltar que o *Dasein* enquanto existência co-existe no mundo. Mundo, aqui, não é entendido no sentido espacial ou geográfico; nem um conjunto de coisas que fazem parte do mesmo contexto, o “*todo mundo*”; nem, muito menos, como um lugar que está fora de mim ou que estou fora dele. Mundo, para o filósofo é um existencial no qual o ser acontece: o ser existe como *ser-no-mundo*. Desse modo, mundo não é uma determinação do ente oposto ao *ser-o-aí*, é uma característica do próprio *ser-o-aí*, constituindo-se como estrutura total de significância onde as coisas podem aparecer, podem

---

<sup>17</sup> Os *existenciais* são estruturas do *Dasein* que o constituem enquanto existente, assim, seriam existenciais a angústia, o mundo e o corporar, por exemplo. Os *existenciários* são os modos que a angústia, o mundo e o corpo se revelam e velam na trama do existir.

ser o que são. Tal relação com as coisas não é cognitiva, existe numa trama de significados, já que as coisas existem referenciadas pelo mundo. As coisas existem num mundo onde fazem sentido, estão em função de.

A expressão “ser-no-mundo” diz de um modo que nos é próprio: “[...] quando Heidegger diz que o *Dasein* está no mundo ele quer dizer que nós estamos sempre ‘lá fora’ de um modo particular naquele mundo.” (Greaves, 2012, p. 50-51, grifos e aspas do autor). Acontecendo no mundo, o *Dasein* constitui-se no mundo com os outros, daí ser-com, coexistindo com os outros entes que lhe vêm ao encontro.

Como o próprio Heidegger salienta, a existência se dá a partir do pressuposto de que todos os seres humanos existem em comunhão, ou seja, coexistem constituindo-se uns com os outros, assim “[...] no exercício de viver, somos *ser de relação* com as coisas e com os outros homens” (Souza & Morato, 2009, p. 169, grifos das autoras) e existimos nesse modo de ser do *ser-com*. Nesta direção, se existir é existir-no-mundo, essa ação só acontece porque o *Dasein* nunca está sozinho, está sempre em comunhão com os seus, com as coisas e animais que o circundam, é sempre ser-no-mundo-com-outros:

entes que são ‘no’ mundo no modo de ser-no-mundo. Estes entes [...] são *como* é o verdadeiro ser-o-aí que os desvela, *são aí também*, e *aí-com*. Inclusive, se se quiser identificar o mundo em geral com os entes que são dentro-do-mundo, deve-se dizer que o próprio ser-o-aí é, também, ‘mundo’.

Caracterizando o encontro dos *outros*, estamos ainda e novamente sendo orientados pelo ser-o-aí que, em cada caso, é si *próprio*. [...] Por ‘outros’, não estamos compreendendo todas as pessoas com exceção de mim [...] ‘esses outros’ são aqueles de quem, na maioria das vezes, alguém não pode se distinguir – aquele no meio dos quais alguém também está (Heidegger, 1981, p. 34-35, aspas e grifos do autor).

Refletindo sobre este pensamento de Heidegger, o *Dasein* existe no mundo, buscando destinar-se, existindo como poder-ser como possibilidade, de modo coparticipativo, em um mundo que lhe é próprio e lhe cabe ou esgota.

Aqui, importa ressaltar que a compreensão ou pré-compreensão que já temos do mundo é constitutiva, não podemos sair dela, tal impossibilidade não é algo negativo ou impossibilitante, pois constitui a nossa própria possibilidade de existir no mundo. A compreensão como condição originária já acontece aí no mundo, onde somos jogados numa rede de significados, condição que possibilita assumir os significados já postos ou questioná-los, considerando que o ser-o-aí é poder-ser e só pode encontrar as coisas em seu poder-ser.

É na compreensão que o homem acontece no mundo enquanto possibilidade no âmbito da temporalidade. Nessa direção, o homem é compreendido como *Dasein*, ente que habita o aí e compreende o ser das coisas, abrindo condições para o homem ser propriamente o que é. No entanto, a existência humana se constitui na ambiguidade de seu ser: poder ser si mesmo ou perder-se nas prescrições do comportamento impessoal e público. Importa ressaltar que apesar de poder-ser propriamente ou impropriamente, *Dasein* parte do decaimento, onde já está imerso.

Assim, escreve Heidegger em *Ser e Tempo* (2012, p. 499, aspas e itálico do autor): “Nesse tranquilizado comparar-se com tudo, que tudo ‘entende’, o *Dasein* é arrastado para um estranhamento no qual lhe fica encoberto seu poder-ser mais próprio. O ser-no-mundo que decai é ao mesmo tempo, como tentação que tranquiliza, *estranhante*.”. Nessa perspectiva, vigoram possibilidades de ser e compreender no mundo: estranho revelado em angústia sucumbe o *Dasein*, jogando-o na condição de decidir sobre aquilo que lhe afeta: apropriar-se ou extraviar-se e desconhecer-se.

O estranhamento é inerente ao ser-o-aí enquanto ser-no-mundo, lançado desde o seu ser. Em tal condição, a angústia pode remetê-lo, na decadência, a sua singularidade. A angústia pode possibilitar o ser-o-aí a existir propriamente enquanto possibilidade de ser aquilo que já é, retirando o homem da falsa segurança da fuga decadente.

Propriedade e Improriedade dizem respeito à ação-do-existir. Para Heidegger, existir propriamente seria a possibilidade de assumir-se enquanto existente, de (re)pensar seu(s) lugar(es) e encontrar-se neles, podendo decidir e destinar-se na vida. A propriedade tem o caráter de “impulsionar” e “lançar para frente”, sendo geradora de novas reflexões que não aprisionam, mas que dão indícios para o *Dasein* parar e olhar para si, o mundo e os outros e poder-ser enquanto tarefa de existir.

Mas o *Dasein* não consegue existir na propriedade a todo o momento, tende a existir no modo da improriedade, tendendo a entender-se no modo de sua imersão impessoal no mundo. Tal tendência de situar-se como “todo mundo” revela a fuga do homem de si mesmo. Condição que se desvela diante da angústia do ser-no-mundo como tal, mundo que se apresenta como esvaziamento radical de sentido, vazio mobilizado por um “acontecimento” que rompe e funda mundos.

É nessa outra compreensão do ser do homem como ser-o-aí, que outro caminho de acesso à questão do corpo pode abrir-se, já que estamos trabalhando com uma nova lente de interpretação, tomando-o como fenômeno. Nessa direção, a amputação pode ser pensada como um acontecimento, podendo ser vivida como a quebra do habitual, uma ruptura com

algum projeto de vida. Nesse caso, a amputação como fenômeno que acontece “sem esperar” rompe com projetos, podendo lançar o *Dasein* no decaimento, na fuga de si mesmo, caindo num modo mundano que não lhe é autêntico, que não se configura como possibilidade de escolher em liberdade (Heidegger, 2012). Para Saramago (2008, p. 50, aspas da autora) “A quebra do sentido habitual de algo ou de alguma coisa a torna ‘visível’, força-nos a uma pausa para percebê-la.” e assim cabe ao homem caminhar por entre a destinação de ser projeto ou pelo caminho da decadência.

Ainda que estas possibilidades compreensivas possam permitir uma primeira aproximação de como o *Dasein* acontece em um corpo amputado no mundo, importa também questionar que mundo é este. Nesta linha de pensamento, só é possível compreender o *Dasein* e o corpo se passarmos pelas dimensões da espacialidade e temporalidade.

O tempo que Heidegger vai falar não é meramente o tempo que nos dá o relógio e o calendário, o *chronos*, mas o tempo que é levado em consideração é o tempo existencial, no sentido de *kairos*, “Abertura para uma dimensão do tempo enquanto oportunidade, tempo propício para alguma coisa, ocasião.” (Pompéia & Sapienza, 2010, p. 147). O tempo é o tempo de cada um, ao modo em que cada um experiencia sua historicidade e entremeia o fio entre passado-presente-futuro. Daí podermos pensar que o tempo não está separado da existência, sendo que existência e tempo só se mostram de modo originário, não metafísico, se o apreendermos como fenômeno. Diferente das diversas interpretações presentes na história do pensamento ocidental, o corpo interpretado como fenômeno é decorrente da compreensão da dimensão originária da existência – corpo e existência são interpretados sobre o fenômeno do tempo.

Tal sinalização nos remete a uma compreensão mais ampla e originária do ser do homem, que se apresentaria no trânsito entre as possibilidades ou “*ek-stases*” do tempo (presente, passado e futuro). A relação que temos com o tempo é o que nos vai possibilitar existir no mundo, aclarados pelo modo de existir sendo-no-mundo-com-outros. Belamente sobre isto, Heidegger (2009, p. 89) nos presenteia com a analogia que faz entre o copo e o tempo:

Dissemos: todas as coisas duram. A duração é diferente. O copo, por exemplo, pode se quebrar na arrumação. Então, só nos sobram cacos. Há cacos quando algo quebrou. Os cacos são a privação do copo. Quando os cacos forem levados pelo lixeiro, o que acontece então? Os cacos não estão mais lado a lado, mas se tornam pedaços de vidro isolados. Como pedaços de vidro, eles ainda duram, mas não mais

como copo. Teria, então, o copo seu próprio tempo como copo? Cada coisa tem seu tempo.

Para Greaves (2012), Heidegger compreende que o tempo é um estado de aberto que se dá envolto em uma prioridade: o futuro. Neste sentido, importa para o filósofo compreender a temporalidade justamente através do que “estar por vir”, “estar por aparecer”, pois seria a partir da possibilidade de existir no futuro que o passado e o presente se abririam ao conhecimento do homem e fariam parte de sua trama do existir. Só assim é que o homem estaria destinado a compreender-se e lançar-se, porque existe o futuro; e só assim o homem também pode se dar conta de que existe, porque o futuro também é ameaçado pela iminência de morte e encontra nessa ameaça a possibilidade do “ainda não”. Em sua linha do existir, o *Dasein* acontece no espaço e no tempo enquanto destinamento, como poder-ser si mesmo, podendo, ainda, se deparar com a iminência de não mais existir.

Por um lado, a morte como possível não é um utilizável ou subsistente possível, mas uma possibilidade-de-ser do *Dasein*. Por outro, ocupar-se da efetiva realização desse possível deveria significar a efetuação do deixar-se-viver [...]. Como possível, a morte deve mostrar o menos possível de sua possibilidade.

[...] o possível é trazido, conforme o aguardo, para dentro do efetivamente real. [...] A morte como possibilidade nada oferece ao *Dasein* para ‘realizar efetivamente’ e nada que ele possa *ser* ele mesmo como efetivamente real. A morte é a possibilidade da impossibilidade de todo comportar-se para... de todo existir [...] significando a possibilidade da impossibilidade imensurável da existência (Heidegger, 2012, p. 719-721).

Por a morte apresentar-se como a impossibilidade de todas as possibilidades, o caráter que o tempo assume na existência pressupõe uma tarefa contínua. Essa tarefa também considera as possibilidades que não são vividas: os sonhos perdidos, os projetos não alcançados, os amores não vividos. Na amputação, tal iminência de morte parece se fazer presente desde o aviso prévio da doença, por exemplo. Após a amputação, o *Dasein* entra em contato com outro modo de viver, a ruptura ocasiona uma nova realidade: é preciso tecer novos sentidos e destinar-se na vida considerando as possibilidades que se apresentam, numa constante tarefa de cuidar de ser.

Nessa tarefa existencial, Heidegger postula sua compreensão do cuidado a partir do termo *Sorge*, comumente traduzido por “Cura”. Em sua ontologia, o termo quer dizer cuidado, zelo, preocupação, solicitude e faz parte da condição existencial na qual o *Dasein* se constitui.

Para o filósofo, o cuidado pode se desvelar como *ocupação* ou *preocupação*: “Aos entes que não possuem o caráter de ser-o-aí, o modo de cuidado é a ‘ocupação’ [...]. A ‘preocupação’ corresponderá ao relacionar-se a entes igualmente existentes.” (Prado & Caldas, 2013, p. 98, aspas dos autores).

Ao se desvelar no jogo do existir enquanto cuidado, o Homem está destinado a existir-com-os-outros em meio ao modo da *preocupação*. O “preocupar-se”, para Heidegger, diz de um lugar que pode ser acolhido como “substituição” ou “antecipação liberadora”. Esses dois modos de cuidar parecem ser fundamentais para se compreender como a experiência de amputação pode se revelar: a pessoa pode ser “tomada” (substituída) em suas ações, ficando isenta de suas responsabilidades e atividades cotidianas, ou pode se apropriar e se posicionar (antecipação libertadora) perante as circunstâncias da vida e de sua possibilidade de ser e estar-no-mundo.

Estas dimensões do cuidado possibilitam uma compreensão de como o *Dasein* pode se (des)encontrar em meio a um acontecimento que irrompe na trajetória do existir e está relacionada às possibilidades de habitar o mundo.

Considerando a temática da pesquisa, passo agora a fazer uma breve discussão, em diálogo com o pensamento de Heidegger, que possibilite subsidiar a compreensão de corpo como *corporar*, permitido, assim, trazer uma outra compreensão para a amputação, ou de modo mais direto, para o corpo amputado. Tal proposta busca atender a compreensão da amputação como acontecimento, diferentemente de uma visão substancializada e essencialista de corpo, permitindo apontar possibilidades compreensivas para a experiência de uma pessoa que passou a viver (*habitar*) um outro corpo – corpo amputado – e como, nessa condição, se destina como ser-o-aí no mundo.

### 2.2.2. *O Habitar e o Corporar*

Apesar da temática em estudo versar sobre “*o corpo que habito*” importa ressaltar que habitar passa a ser compreendido em sua dimensão ontológica, apesar de manifestar-se em modos ônticos de habitar. Seguindo tal direção, faremos uma breve consideração sobre como Heidegger foi apresentando sua compreensão de habitar, já que tal compreensão será importante quando da compreensão das narrativas, além de permitir um diálogo com a compreensão do corporar como existencial.



Inicialmente, importa colocar como Heidegger aborda o espaço durante a evolução do seu pensamento. Em “*Ser e tempo*” espaço estava vinculado a lugar (lugares no mundo), na viragem (escritos posteriores à década de 30) passa a pensar o ser enquanto lugar, não no sentido geográfico, mas no sentido de linguagem.

Desse modo, lugar, espaço e linguagem passaram a configurar, para Heidegger, a mesma questão, apesar do cerne da questão do espaço estar trabalhado no livro “*Ser e tempo*”. É também importante indicar que a questão da linguagem e sua possível relação com a espacialidade só será tema para Heidegger quando do advento do elemento poético em seu pensamento. No entanto, é necessário ressaltar a ligação entre ser e estar em seu lugar, levando Heidegger a falar sobre pertencimento ao lugar. Nessa direção, na obra de Heidegger, sua questão sobre a “pergunta pelo sentido do ser” vai se apresentando como “pergunta pela verdade do ser”, que dá lugar a “pergunta pelo lugar” ou “pela localidade do ser”.

Nessa linha de pensamento, o modo de ser do homem está intrinsecamente relacionado a sua mundaneidade, ou seja, ele existe enquanto ser-no-mundo. O homem é, a medida em que habita esse mundo. Isso é o que o autor defende em seu texto “*Construir, habitar e pensar*” de 1954, no qual vincular lugar ao habitar. Nele, Heidegger se pergunta o que seria esse habitar, como ele faz parte do ser do homem e, em que medida o construir pertence a esse habitar. Habitar, para ele, não se limita a viver em determinado local, uma vez que é possível morar num lugar e não habitá-lo de fato. Assim como também é possível habitar lugares que não nos servem como moradia. Desta forma, o habitar seria o fim a que leva todo construir responsável, refletido. Habitar e construir estão ligados, pois, construir através do pensar leva ao habitar.

Heidegger ainda vai nos aproximar de uma questão fundamental para o presente trabalho. Para o pensador alemão, a questão do habitar está inteiramente interligada ao construir e ao pensar. Assim, nesse sentido, habitamos o mundo porque construímos, porque pensamos. Esta construção não está associada ao axioma metafísico vigente, mas, antes de tudo, trata-se de um espaço onde ele mesmo é habitação (no caso da construção) e de um pensar que diz de uma reflexão que sai do lugar de um pensar “calculante” e “intelectual” para a esfera do aguardar com zelo.

O que o autor vai fazer aproximar em torno destas questões é que a palavra alemã *Buan* significa habitar e esta, por vez, tem o mesmo sentido que morar, permanecer. Esta palavra, no alemão, está também associada a outros termos, a saber, *ichbin* e *dubist*<sup>18</sup>, que

---

<sup>18</sup> Variações do alemão da palavra antiga “*bauen*” (construir), que estão interligadas ao termo “*bin*” (sou).

querem dizer *eu sou* e *tu és*. Nessa direção, tomando estes termos, poderíamos traduzi-los também por *eu habito* e *tu habitas*, pois “A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual *somos* homens sobre essa terra é o *Buan*, o habitar. [...] A antiga palavra *bauen* (construir) diz que o homem é à medida que *habita*.” (Heidegger, 2008, p.127, grifos e parênteses do autor). Adentrando pela ótica do filósofo, compreendo que não há uma possibilidade de o homem existir *sendo* senão pelo e no *habitar*. É preciso, então, nesse momento, fazer uma breve pausa – que julgo necessária – para uma viagem pelo título do trabalho.

O habitar diz de um lugar que não necessariamente é físico. Fala também de uma dimensão que perpassa pelo plano existencial, pelo plano do sentido. Habitar o corpo é, antes de tudo, compreendê-lo como uma “casa” de várias portas: portas que se abrem ou que se fecham, portas que são invadidas ou trancafiadas, portas que tem ferrolhos ou que são escoradas com móveis. Cada casa deve ser sinônimo de cuidado e zelo para assim, então, passar de casa para *lar*. Vale ressaltar aqui que o sentido de habitar trazido não quer dizer como “hoje eu pego minhas malas e abandono meu corpo”, como se existisse uma entidade “de dentro” que se permitisse fazer isso. O sentido aqui empregado reflete como “habito meu corpo com minhas malas, abandonos, renúncias e inquietações”, fazendo do modo de existir uma possibilidade aberta, não mais subordinada à compreensão metafísica, pois, assim como Heidegger coloca através de um verso de Hölderlin, “poeticamente o homem habita”.

Neste habitar o mundo poeticamente, o *Dasein* encontra no corpo uma morada. Assim, encontramos em Malard (2001, p.132) um sentido para este habitar: “Morar é estar dentro (num lugar) em oposição a estar lá fora, no espaço infinito. [...] Qualquer moradia pode ser aberta e fechada, visível e escondida ao mesmo tempo.”. Interessa salientar que a autora vai recorrer ao sentido de “habitar uma casa, um lar” em Heidegger para compreender como se é possível melhorar os projetos arquitetônicos para se melhor ter moradias mais próximas daquilo que os clientes procuram, de forma a se sentirem “*em casa*”. No que reportamos acima e de como compreendemos o corpo enquanto o lugar de moradia do *Dasein* é primordialmente relevante pensá-lo enquanto esta casa, este lugar de mostraçã, porque o *Dasein* não pode se dá suspenso, “solto no ar”.

No transcorrer do trabalho, acompanhei o corpo metamorfoseado pela amputação. Por vezes, ao entrar em contato com o estado da arte, foi possível passar pelo sentido de limite que muitas vezes este corpo encontra versa e inversamente. Se antes este corpo se encontrava anatomicamente “perfeito” aos olhos da ordem “biológica-natural”, existir habitando o mundo como amputado se revelava/velava no limite de desconstruir essa ordem vigente.

Sobre este limite, Martin Heidegger (2008, p.134, grifos do autor) nos presenteia belamente com os escritos: “O limite não é onde uma coisa termina mas, como os gregos reconheceram, de onde alguma coisa *dá início à sua essência*.” Isto quer dizer que ao inverso do que a ordem vigente de pensamento metafísico, o *limite* não se configura propriamente como um “o último lugar que se pode ir”, “um precipício”, mas como uma possibilidade de parar e olhar para o caminho feito e o caminho que está por vir, por se conhecer. O limite, nessa ótica, se mostra como fronteiroço, um espaço que se camufla entre as tatuagens que o corpo ganha em suas experiências de metamorfoses, ou se deixa re-colher de-morando junto às coisas, pois nesse res-guardar de enraizar-se e desenraizar-se é que o homem é convocado a habitar (Heidegger, 2008).

Passo então a considerar o corpo amputado como habitando no limite. A experiência de amputação poderia ser compreendida a partir dos seguintes questionamentos?: *Dasein*, no limiar do corpo, se constituindo no *habitar*, se revela no (des)enraizamento como uma medida sem medida do próprio corpo? E mais ainda: O limite do corporar do corpo é o horizonte-do-ser ao qual pertencço? Como a fenomenologia existencial ao modo de Heidegger, possibilita pensar em que medida o homem habita o seu corpo amputado?

Um homem só pode ser cego porque, em sua essência, permanece um ser capaz de visão. Um pedaço de madeira nunca pode ficar cego. Se, no entanto, o homem fica cego, então sempre ainda se pode colocar a pergunta se a cegueira provém de uma falta e perda ou se consiste num excesso e abundância desmedida. [...] É possível que nosso habitar sem poesia, que nossa incapacidade de tomar uma medida provenha da estranheza desmedida que abusa das contagens e medições. (Heidegger, 2008, p.179)

Tendo isto como reflexão, poderemos questionar: o corpo compreendido como para além do corpo material pode ser apreendido ao modo que exista uma diferença qualitativa entre o limite do corpo e o corpo material? Como o próprio Heidegger nos clareia, o problema da “cegueira” pode provir de uma falta, ao mesmo tempo em que também pode ser alcançada pelo excesso.

O corpo, ao dar lugar a este ser-o-aí (aberto como possibilidade), repercute como reflexão para se pensar o sensível do corpo enquanto ação. Nesse sentido, ao reportarmos à outra questão “Se o corpo é essa medida sem medida, onde ele se inicia e termina?” é possível transitar pelo sentido de *corporar* (Heidegger, 2001), que se mostra como a condição do corpo em estar disposto no mundo.

Importa, antes de tentar dialogar com o corporar na condição ôntica de corpo amputado, retomar a questão do habitar do homem no espaço. Em *Seminários de Zollikon* (2009, p. 42) pergunta Heidegger: “Que parte do homem está no espaço?” ao que respondem “O corpo físico [*Körper*]. [...] Eu não só estou no meu espaço, eu me oriento no espaço.”. Esta questão posta por ele dá indícios de que o corpo, enquanto físico (*Körper*) é a própria realização do espaço nele mesmo e que tal espaço é permeado pela possibilidade de se orientar no mundo, apreendê-lo e ir a seu encontro. Este primeiro indício torna-se fundamental na filosofia heideggeriana para se compreender o espaço que o corpo ocupa como disposição no mundo, pois é através do corpo que o espaço é envolvido no conter e no se estender.

Esta direção proposta por Heidegger é essencial para se compreender a experiência de amputação. O modo como cada pessoa experimenta e recria seu corpo está inteiramente ligado ao modo como se compreende, se sente e se dá um sentido a este corpo. Destarte, esta noção de espaço enquanto existencial parece ser fundamentalmente necessária para pensarmos o corporar do corpo como um modo do *Dasein*. Nessa direção “o limite do corpo material nunca se torna um limite do corpo pelo fato de serem aparentemente iguais.” (Heidegger, 2009, p.114). O corpo é “meu corpo”, não pode ser considerado a partir do limite imposto ao corpo material que ocupa um lugar determinado fisicamente no espaço e no tempo. O modo como experiencio o meu corpo faz parte do fenômeno *corpo*, está relacionado a minha experiência e não pode ser reduzido a um corpo material, objeto de estudo das ciências da natureza.

O *Dasein*, ao habitar o mundo através do corpo tem seu espaço aberto em diversas possibilidades de existir e é ele mesmo um espaço: “É, exatamente, essa abertura que permite todas as formas de ‘compreensões’ subsequentes [...] *Dasein* e mundo são sempre coexistentes” (Rodrigues, 2006, p. 56, aspas do autor). O espaço, que é ele, é habitado por ele mesmo, é construído por ele mesmo. Por isso o homem pode se sentir sufocado ou livre, aberto ou fechado, porque se permite se (des)encontrar no seu espaço, em seu habitar (Heidegger, 2001), é nesse sentido que a disposição afetiva<sup>19</sup> está inteiramente vinculada a essas possibilidades de abertura quando o *Dasein* se encontra no mundo com verdades já postas, podendo assumir daí uma posição de fechar-se ou abrir-se para o mundo em encontro a sua existência.

---

<sup>19</sup> Modo de afinação do *Dasein*, equivalente aos humores cotidianos que “afinam” o modo como se está-no-mundo.

As reflexões desenvolvidas foram fundamentais para compreendermos que corpo é este que habita o mundo (no sentido de “meu corpo” e não de corpo material) e, mais ainda, para nos aproximar da questão “Que corpo é este que habita o mundo na condição de amputado?”. Destarte, o caminho possibilitou refletir suas inscrições no pensamento de Martin Heidegger, bem como inseriu-nos num lugar de pensar pelo avesso, pensar corpos que pareciam estar “à margem”, periféricos, obsoletos, para o pensamento metafísico. Para tentar compreendermos este corpo de uma maneira que nos aproxime mais de sua visão de “meu corpo” como possível de se metamorfosear, encontramos no filósofo alemão, mesmo que um pouco “tardio e tímido”, uma distinção necessária.

Em sua tese de doutorado escreve Josgrilberg (2013, p. 125) que “Heidegger se utiliza da particularidade da língua alemã que possui duas maneiras diferentes para se referir ao corpo: *Körper* significa corpo material e *Leib* comumente traduzido por corpo vivo.”. Esses “dois tipos de corpo” se fazem pertinentes a serem diferenciados e estudados para se tentar aproximar acerca de sua compreensão. O corpo entendido como material é ao mesmo tempo sinônimo de objeto (aquele corpo do qual se falou no primeiro capítulo, que se tornou pobre e sem voz ativa), enquanto o corpo vivido seria o corpo atuante, ao qual chamamos de existencial.

Por este momento se aproximar da analítica existencial de Martin Heidegger, esta compreensão de corpo como *Leib* (corpo vivido, corpo existencial) é a que nos parece mais rica e que preenche as lacunas ocasionadas pelo esquecimento do próprio corpo no tempo, em sua história, a partir do pensamento metafísico. Este corpo revela uma constituição imbrincada consigo, já que o “meu” é relacionado a mim mesmo, na co-construção com o mundo e com os outros. Numa leitura fenomenológica existencial, ao modo de Heidegger, poderíamos conceber o corpo vivido como o *ser* que nunca poderá ser compreendido em sua totalidade, daí se aproxima da perspectiva de sempre estar aberto nessa trama do existir como projeto, pois “corpo e mundo são a mesma textura ontológica.” (Melo & Caldas, 2013, p. 189).

Ainda para Josgrilberg (2013), o mundo circundante acabou por se perder, se dispersar e desaparecer, dissolvendo-se junto o corpo em sua corporeidade, ou dito de outra maneira, o corpo enquanto existência, fazendo com que a maneira mais acessível<sup>20</sup> seja o modo

---

<sup>20</sup> Não que seja a maneira errada, mas que é um modo de pensar o corpo que, em nossa compreensão, o apreende e o deixa sem possibilidades de existir enquanto fundamentalmente atuante, tornando-o frágil e enclausurado em si mesmo.

tradicional, determinado pela ciência da natureza, de compreendê-lo. O mundo se perde junto, nesse sentido, na tentativa de sustentar em sua totalidade as referências que lhe cabe em detrimento do “manejo” e serventia que o corpo passa a ter com o tempo (como o corpo para o trabalho e as guerras, por exemplo). Nesse sentido, a concepção de corpo refletida para cada situação tem a ver, necessariamente, com a visão de homem e mundo previamente compreendida.

De acordo com alguns autores, entre eles Michelazzo (2003) a questão do corpo ficou “na penumbra” no pensamento heideggeriano, isto porque o filósofo não se deteve muito a ele em sua ontologia fundamental, ficando mais precisamente direcionado à compreensão do ser e do tempo – e, mais tarde, à questão da técnica. Foi em *Seminários de Zollikon* que Heidegger começa a desmitificar o corpo, compreendido agora, fenomenicamente, enquanto “ser-corpo” ou “habitar do corpo” – saindo de uma concepção das tradicionais interpretações vigentes do pensamento metafísico, um corpo-objeto (*Körper*) para uma compreensão do corpo como existência (*Leib*).

No pensamento de Heidegger, a compreensão de corpo vigente se dá transpassada pelos modos ao qual o *ser* também foi concebido desde o pensamento de Platão e que perdurou até Nietzsche: compreendido a partir do *ente* – entificaram o corpo assim como entificaram o ser. Assim, o corpo foi trazido por esse pensamento como uma “representação do real”, meramente substancializado pelo enraizamento do que se presentificava (Michelazzo, 2003).

Com as reverberações do pensamento cartesiano, o corpo ainda assumiu, na modernidade, o viés “entificado”, o que resultou na modernidade a “ideia” de que o mesmo é aquilo que o homem pensa dele, levando o corpo ao esquecimento devido à necessidade de se conceituar, fechando a uma representação entitativa: “Nessa perspectiva de objeto [...] o corpo [...] pode agora ser submetido à principal exigência do método científico: a mensuração.” (Michelazzo, 2003, p. 110). Essa mensuração a que o corpo se deteve na modernidade atravessa um enraizamento, fixação e permanência do corpo enquanto uma estrutura do homem: o corpo para a filosofia, para a arte, para a ciência e assim em diante (como expostas no primeiro capítulo).

Encontramos uma leitura em Saramago (2013), sobre a questão da realidade virtual que, a nosso ver, se faz correlação com o que estamos em via de pensar sobre o corpo. Para a autora, todo o trajeto artístico da história – como as pinturas rupestres, por exemplo – sinalizavam uma representação do real. Tal representação ainda era vaga e seca, uma vez que esta realidade assumia uma postura de mostrar pelo espaço real a efetividade pelo estado da

aparência. Esta compreensão revela também um contato com a questão do corpo. Do mesmo modo que a representatividade entitativa do virtual dissemina uma aparência da coisa, também o corpo, no decorrer de sua história, passa ser representado, tornando sua realidade atrelada à obscuridade da mensuração.

Com essa mensuração surge (dimensão da desmedida) o constante apelo do pensamento calculante em tomar o corpo enquanto orgânico e dotado de uma anatomia que perpassa, pelos dias atuais, pela busca constante de “corpos perfeitos”, corpos que se dispõem no mundo habitando segundo os moldes da indústria da moda, da mídia e da boa aparência e saúde. Mas que corpo é este que tem que respeitar a normas vigentes de conduta? O pensamento metafísico inaugura um novo homem, um “homem-máquina”?

Vendo o corpo como organismo, a mensuração científica visa à prontidão, aptidão e escrutinação corpórea, dando vistas ao corpo somente se mostrar pelos órgãos como uma junção para pensá-lo através do biológico. Estas prontidão e aptidão são, hoje, berços da construção e fortificação de discussões, onde a tecnologia tonifica mais uma vez o distanciamento da compreensão do corpo enquanto morada e, onde o olhar fechado e enclausurado de corpo fortifica impasses que o escondem, pretendendo calar sua voz – como é o caso da subordinação do corpo à biologia e a ética religiosa, “moral” e “política” em torno das lutas de gênero e do movimento feminista.

Nos dizeres de Michelazzo (2003, p. 113) “só poderemos falar de uma nova perspectiva da questão do corpo a partir de uma nova compreensão da natureza mais originária do homem.”. Então é preciso sair da questão “*Que é este corpo?*” para “*Como se mostra este corpo?*”, no sentido de tematizar o corpo enquanto possibilidades de existir e habitar o mundo, não fechando em significados, conceitos ou representações.

É nessa nova compreensão de homem e de mundo que é possível abrir caminho a se pensar o corpo fundamentalmente como constituinte da existência, saindo de uma esfera que o coloca como prisioneiro para um horizonte que o abarca como “ser-corpo”<sup>21</sup>:

Este corpo existencial é aquele que nos acompanha em nosso cotidiano. É aquele que experimentamos com uma certa espessura, dureza, peso. Também vemos constituído de partes: minhas mãos, minhas pernas, que *são minhas, mas não sou elas, nem a soma delas*. Com esse corpo eu adormeço e sonho, adoeço e sofro, mas posso

---

<sup>21</sup> É importante salientar que esta é apenas uma compreensão possível de se pensar o corpo, não é uma “terceira via” que foge do pensamento de um corpo objeto/material, mas uma alternativa de frisar o ser-corpo como verbo, como *ação* para o existir.

também me embriagar e delirar, sorrir e chorar. (Michelazzo, 2003, p. 118, grifos nosso).

Esta citação nos convida a refletir acerca de “meu corpo”, estando e habitando um mundo... um corpo que é ele “todo” eu mesmo, e não uma junção de membros simetricamente alocados para “respeitar” ou “funcionar” positivamente... um corpo que, no caso da amputação, se mostra (mesmo amputado) completo. Completo no sentido de que a completude não se dá com a presença de todos órgãos funcionando normalmente, nem que seja preciso a junção da tríade cabeça-tronco-membros para se ter um “corpo acabado”, mas um corpo que se mostra como *corporar*.

Nessa direção, o corpo desvincula-se da condição de desmedida empreendida pelo pensamento metafísico e se apresenta como ser-corpo: o corpo enquanto morada da existência. Assim podemos pensar em *corporar* como um existencial, já que o “corporar do corpo [*Leiben des Leibes*] determina-se a partir do modo do meu ser” (Heidegger, 2009, p. 114).

Apesar de admitir o corpo como corpo material, Heidegger aponta para a necessidade de diferenciar os limites entre corpo material e meu corpo como fenômeno. Desse modo argumenta: “O corpo não é alguma coisa, algum corpo material, mas sim todo corpo, isto é, o corpo como corpo é o meu corpo em cada caso. O *corporar do corpo* determina-se a partir do modo do meu ser.” (p. 114). Falando de outra forma, o *corporar do corpo* é o modo como cada pessoa *habita* o seu corpo e, além disso, não se teria como falar em “parte de um corpo” (dimensão essencialista e objetificante). Pois o “meu corpo”, enquanto fenômeno, não corresponde à compreensão do corpo material empreendida pela ciência da natureza, “meu corpo”, por ser vivido como fenômeno, não pode ser comparado à representação metafísica do corpo material.

Tal compreensão permite pensar o corpo como “meu corpo”, como modo-de-ser que é meu, co-determinado pelo meu ser-homem, cujo limite é o horizonte-do-ser ao qual pertencço. Assim, o limite do corporar se modifica pela mudança no meu modo-de-ser, podendo ou não acompanhar o limite do corpo material.

Partindo de tais reflexões como podemos pensar o limite do meu corpo na amputação? A amputação traz uma mudança no corpo material, mas o “meu corpo” enquanto corporar tem relação com o si mesmo. Assim, de que modo é possível pensar no meu corpo, agora modificado pela amputação física? Tal mudança vivida no meu corpo não pode ser



compreendida pelos critérios do pensar calculante metafísico, precisa ser *dita* – já que o *dizer* torna algo circunstancial visível.

Feitas tais considerações, voltemos para pensar a questão que nos levou a esta pesquisa: habitar um corpo amputado. Para o modo de pensar metafísico da ciência da natureza, amputação é definida como “ausência de um membro”, o que recai a ser pensado é a dicotomia ausência-presença. Neste sentido, Heidegger (2009) vai apontar que na modernidade a presença é tida como objetiva, é representada, ou seja, a ausência seria a não-representação da presença, do perceptivelmente dado; e é nesse sentido que podemos pensar a onticidade e a ontologia, o ôntico (ente) e o ontológico (ser). Esta diferenciação que Heidegger vai julgar necessária reflete sua preocupação com a entificação do Ser pela ciência moderna da natureza, ou seja, “representaram” o Ser das coisas.

É costume dos leigos e da ciência em geral apontar a amputação como “retirada de um membro”, “retirada de um pedaço do corpo”, mas ao se pensar assim, acabamos por nos limitarmos ao corpo material compreendido como um somatório de órgãos e envolto numa pele – limite do corpo material. No entanto, “O limite do corporar se modifica constantemente pela mudança do alcance de minha estada.” (Heidegger, 2009, p. 114) então o corporar do corpo amputado não tem o mesmo limite do corpo material.

O corpo vivido, “meu corpo”, refere-se a mim mesmo, tem relação como posso “*dizer*” o meu corpo na circunstância/acontecimento da amputação. Assim como poderíamos “*dizer*” a experiência de viver uma amputação? De que corpo estaríamos *dizendo*? Partindo das reflexões apresentadas poderíamos dizer que meu corpo viveu uma metamorfose, mudança vivida por mim e incorporada ao meu modo de ser-no-mundo?

Tais questões fundam-se na compreensão da diferença entre corpo material e meu corpo. Partindo de tal pressuposto, com a amputação, poderíamos dizer que o acontecimento da amputação pode ser vivido não como a perda de uma imagem, tida como “representação”, mas como uma passagem vivida como outro modo de ser-no-mundo, já que meu corpo vivido agora apresenta outro modo-de-ser-no-mundo.

Nessa direção, é pertinente falar do que compreendo por *corporar*: Corporar é tornar *presente* o corpo, presente enquanto *ação*, disposição no mundo. *Dasein* que acontece na trama do existir-no-mundo-com-os-outros; corporar é “cor-por-ar”, é “*por cor*” e “*por ar*” no corpo. Corporar, no fenômeno da amputação, é dar vida, dar cor e ar na situação de passagem (metamorfose) de um habitar a outro. Corporar é arte: é colorir e dar vida à obra dada, a obra que o artista mergulha, mora, vive e reina... a obra que é seu próprio (como dizem Pompeia & Sapienza, 2011) “ser-no-mundo-corporalmente-com-os-outros”.

É através do corpo enquanto ser-corporal, pelo existencial *corporar*, que entramos em contato com os outros e habitamos o mundo, isto significa dizer que “[...] ser corporal é um modo de ser do Dasein. Dasein ‘é’ seu corpo.” (Pompeia & Sapienza, 2011, p. 78, aspas dos autores). Assim, ao colocar em cena o corporar do corpo amputado, falamos não somente de um conjunto de células, que formam tecidos, que formam órgãos, pois ao pensar ele por este prisma, estaríamos por torná-lo “[...] reduzido a uma *máquina*. [...] submetido às necessidades do mecanismo universal, conceitualmente fechado sobre si mesmo e deixando fora desta ‘fechadura’ [...]: sensibilidade, afetividade, consciência.” (Japiassu, 1975, p. 24, grifo e aspas do autor), assim como as ciências modernas pensam. Pensando o corpo no sentido do existencial corporar, estaríamos por pensar o corpo enquanto possibilidades do viver, do destinar-se.

Aquiessendo com esta compreensão, Serres (2003) também nos convoca a pensar nesse corpo como algo “encarnado” que habita, algo que existe e está em contato consigo, com os outros e com o mundo. Dessa forma, dizer o corpo é o mesmo que compreender uma dimensão para além da carne, é falar em algo que existe e sente, pois “o corpo inventa. [...] Eu não paro de colocar meu corpo diante do desconhecido; subitamente ele se apresenta e se faz conhecer.” (Serres, 2003, p. 43) – e viver é justamente “desconhecer” a todo momento, “já que todo desvelamento de uma possibilidade implica, ao mesmo tempo, ocultamento do que não foi desvelado” (Rodrigues, 2006, p. 59).

Nesse sentido, ao pensarmos, então, o corpo humano na dimensão existencial do corporar, podemos compreender que na experiência de amputação, o homem passa a habitar um corpo que vive a metamorfose que pode, ora representar o fim com determinado modo de viver, ora dar início a um novo modo de estar no mundo, na vida vivida.

Tal emaranhado de estranheza e (im)possibilidades, convoca o homem a acompanhar esse movimento de habitar o corpo – agora na condição de amputado – podendo se apropriar ou não desta nova condição que se inicia no corpo material.

Pensar este corpo enquanto corporar é sempre pensar o homem como sendo um estado de aberto, “[...] fundado e lançado em possibilidades de ser.” (Pompeia; Sapienza, 2011, p. 20) que consiste em angústia própria do ser.

### 3 ABRINDO CAMINHOS PARA O CORPO AMPUTADO: O MÉTODO DA PESQUISA

#### 3.1 *Corpos que têm percursos*: a pesquisa fenomenológica como lente compreensiva.

*Transito entre dois lados  
De um lado  
Eu gosto de opostos  
Exponho meu modo  
Me mostro  
Eu canto para quem?  
(Adriana Calcanhotto)*

Esta dissertação trilha pela pesquisa qualitativa numa perspectiva fenomenológica existencial como guia para compreender a experiência de habitar um corpo que sofreu uma amputação. Para Minayo (2002), “a abordagem qualitativa aprofunda-se no mundo dos significados das ações e relações humanas, um lado não perceptível e não captável em equações, médias e estatísticas.” (p. 22) e numa pesquisa permeada pelo olhar da fenomenologia existencial ao modo de Heidegger – a qual a dissertação se volta – a abordagem qualitativa da pesquisa se direcionou à compreensão do sentido.

Assim, ao discutir o corpo humano compreendido pela metafísica e o corporar como existencial, tal proposta buscou compreender como pessoas experienciam habitar o mundo com um corpo que passou pelo processo de amputação. Tal apelo foi iniciado a partir da necessidade de sair de um lugar que apenas discutisse do quê se trata a amputação ou do quê se trata o corpo amputado e, deste modo, a pesquisa permite adentrar pelo fenômeno da amputação como um acontecimento, sinalizando que é preciso partir da própria experiência de pessoas que habitam o mundo nesta nova metamorfose.

Para atingir tal objetivo, a fim de dar um sentido para o que se mostrou no caminhar da pesquisa, o método fenomenológico, nas palavras de Feijoo (1991),

consistirá na busca do *sentido* das coisas, para realizar uma analítica da existencialidade. [...] É através do método que vai buscar esse *sentido do ser*, naquilo que se dá direta e imediatamente. O fenômeno é o que se mostra a si mesmo; à maneira do ente, portanto, o fenômeno transparece, *mostrando-se* em si mesmo. (p. 38).

Importa aqui destacar o que, num olhar que busca compreender hermeneuticamente um fenômeno, se compreende por sentido. Para Morato (2013) sentido é compreendido como

direção, destinar-se. Por o *sentido* ser esta direção, compreendemos que ele assume um lugar no qual não sabemos seu fim, mas que podemos acompanhá-lo em seu destino. Esse destino está intermitentemente ligado à *compreensão*: “Compreender refere-se à apreensão do que está na abertura junto a outros [...]. Nesse sentido, o compreender acompanha sempre o encontrar-se” (Morato, 2013, p. 58).

A compreensão a qual falamos, é um existencial que Heidegger (2012) compreende como condição essencial para a existência do Homem. O Homem *é* compreensão e se funda nela e a partir dela se constitui no mundo, *compreendendo* a este mundo, aos outros e a si. Nesse sentido, *é sendo* na compreensão que o Homem pode abordar, questionar, interrogar e refletir, existindo no mundo sempre lançado à tarefa de poder-ser, de ser possibilidades (Saramago, 2008).

Nesse sentido, a pesquisa fenomenológica abriga a experiência a partir do *como* as coisas acontecem-no-mundo, e não apenas escrutina e questiona dimensões “escolhidas” previamente. Para Heidegger, o termo *fenomenologia* parte do estudo do fenômeno. Fenômeno significa, para ele “o que se mostra, o se-mostrante, o manifesto. [...] isto é, aquilo em que algo pode se tornar manifesto, podendo ficar visível em si mesmo.” (Heidegger, 2012, p. 103).

Assim, a pesquisa de olhar fenomenológico se direciona a *compreender o sentido daquilo que se manifesta*. Deste modo, na presente pesquisa foi possível adentrar pelo emaranhado de fenômenos que se (des)velaram para poder compreender *como* é habitar o mundo na metamorfose de amputação. Isto não seria possível se não partisse da experiência nua e crua de quem passou por tal acontecimento e, portanto, importa salientar como se deu a escolha dos participantes desta pesquisa.

Destacamos que, a partir do caminho escolhido, vimos que a “Amostra Intencional”, se fez permissiva para guiar e iniciar o contato com os participantes. Para Thiollent (1986), esse tipo de amostra trata de “um pequeno número de pessoas que são escolhidas intencionalmente em função da relevância que elas apresentam em relação a um determinado assunto” (p. 62). Como relevância para o estudo, importava escolher pessoas que foram amputadas. Então, para critério de inclusão na pesquisa foi adotado: pessoas de ambos os sexos; entre 20 e 60 anos; que estavam na condição de amputado há, no mínimo, 6 meses (estando ou não em uso de prótese). Como critério de exclusão adotou-se as pessoas que não apresentaram tais características.

A escolha por essa faixa etária foi pensada porque o “corpo adulto” é um corpo (existencial) que nem se dispõe no mundo nas descobertas de um corpo infantil – mesmo que

a amputação reverbere “estranheza” e novas descobertas, como um acontecimento que rompe com o modo habitual de se viver; nem seu corpo adolescente (que ainda resguarda, fisiologicamente, nuances da “saída da infância” para um corpo adulto e “maduro”); nem no corpo idoso, que se mostra com limitações físicas oriundas do tempo (Michelazzo, 2003), mesmo que a amputação possibilite também algumas limitações do mesmo caráter.

O contato com os participantes do estudo se deu, primeiramente, através de indicação de profissionais (fisioterapeutas, enfermeiros, entre outros) e posteriormente em contato direto com estas pessoas que foram indicadas, a fim de convidar-lhes a participarem da pesquisa.

No caminhar da pesquisa, procurou-se por alguma associação, grupo de convivência ou hospitais que trabalhassem/lidassem/acolhessem a pessoas amputadas. Foram sinalizados 2 (dois) hospitais em Recife, dos quais nenhum acolhia este grupo no tempo posterior à cirurgia (em 6 (seis) meses, como escolhido para a pesquisa). Foi encontrada, ainda, uma associação que lidava com pessoas com deficiências, também em Recife, mas que não trabalhava com o grupo de pessoas amputadas. Nenhum centro de convivência foi encontrado, durante este caminhar, na cidade do Recife. Questionamos: *Onde estão essas pessoas? Para onde são encaminhadas?*

Foi, então, que conhecemos uma associação para pessoas com deficiência no Agreste Meridional de Pernambuco, uma instituição não-governamental, filantrópica e não-estatal que acolhe pessoas com qualquer tipo de deficiência e atende através de serviços voluntários de fisioterapeutas, odontólogos, enfermeiros, médicos, auxiliares administrativos e auxiliares de serviços gerais. A instituição também oferecia o serviço de psicologia, porém há mais ou menos 1 (um) ano, não conta mais com o serviço.

Pôde-se, então, entrar em contato com algumas pessoas que poderiam fazer parte da pesquisa. Os convites foram iniciados, a fim de serem pensados os *encontros reflexivos* como possibilidade de escutar sobre *como* era a experiência de habitar um corpo amputado. Assim, após duas semanas conhecendo a instituição e seu trabalho, foram iniciados os convites, dos quais 6 (seis) homens aceitaram participar dos encontros. Abaixo, relata-se um pouco sobre cada participante:

Michelangelo<sup>22</sup>, aposentado, tem uma perna amputada devido ao diabetes (amputou primeiro 5 (cinco) dedos do pé, há mais ou menos 15 (quinze) anos), utiliza prótese, participou de 1 (um) encontro – primeiro.

---

<sup>22</sup> Os nomes dados aos participantes são fictícios e representam nomes de pintores, a fim de resguardar suas identidades. Tal escolha se deu devido ao jogo de palavras traçado no segundo capítulo da pesquisa – o *cor-por-*

Van Gogh, aposentado, tem uma perna amputada devido a uma bactéria há 19 (dezenove) anos, utiliza cadeira de rodas e prótese para locomoção, participou de 2 (dois) encontros – primeiro e segundo.

Picasso, ex-pedreiro, tem uma perna amputada devido ao diabetes há mais ou menos 2 (dois) anos, utiliza cadeira de rodas, já utilizou prótese, hoje utiliza cadeira de rodas para locomoção, participou de 2 (dois) encontros – primeiro e terceiro.

Da Vinci, ex-caminhoneiro, tem uma perna amputada devido a um acidente há mais ou menos 2 (dois) anos, utiliza prótese, participou de 2 (dois) encontros – segundo e terceiro.

Dalí, pedreiro, tem uma perna amputada devido a um acidente que aconteceu há mais ou menos 3 (três) anos, utiliza prótese, participou de 1 (um) encontro – terceiro.

Portinari, ex-caminhoneiro, tem uma perna amputada devido ao diabetes há 1 (um) ano, já utilizou prótese, hoje utiliza de cadeira de rodas para locomoção, participou de 3 (três) encontros – primeiro, segundo e terceiro.

Os participantes se mesclaram nos encontros, em sua participação, da seguinte forma:

Primeiro encontro: participaram Michelangelo, Van Gogh, Picasso e Portinari.

Segundo encontro: participaram Van Gogh, Portinari e Da Vinci.

Terceiro encontro: participaram Picasso, Da Vinci, Dalí e Portinari.

Assim, importa agora sinalizar o que são os encontros reflexivos, para posteriormente mergulhar no sentido advindo dos encontros como uma possibilidade compreensiva para a experiência de amputação.

3.2 *Corpos que (in)comungam*: o encontro reflexivo e o diário de bordo como acolhimento do vivido.

Como falado anteriormente, o processo de acolhimento das narrativas se deu, como possibilidade investigativa, a partir da utilização dos encontros reflexivos (Szymanski &

---

*ar.* Na medida em que os participantes narraram nos encontros *como* era a experiência de habitar um corpo amputado, vi que eles, em suas narrativas, coloriam e davam ar ao sentido construído no destinar-se e acompanhar dos encontros. Assim, os nomeio com nome de pintores, porque vi que fazia todo o sentido: suas narrativas pareciam uma tela complexa, cada uma pintada ao seu modo e co-construída experiencialmente.

Szymasnski, 2014) e do diário de bordo (Aun, 2005; Braga, Ferreira, Takeshita & Delavia, 2013), que se mostraram, na presente pesquisa, como possibilidades de entrar em contato com as experiências de habitar um corpo amputado, a fim de convocar os participantes a narrar suas histórias em torno de suas experiências.

Este contato com os encontros reflexivos pôde servir como um momento de os participantes refletirem sobre seus modos de habitar o mundo – entre eles, habitando o mundo estando na condição de amputado –, além de um momento que pôde propiciar a mim, enquanto pesquisador, um contato com essas experiências que me afetaram na tessitura do pesquisar, disseminadas no diário de bordo.

Estes dois instrumentos de pesquisa serviram como possibilidade de compreensão do fenômeno interrogado, aclarando horizontes ainda não férteis – primeiro por se tratar de um fenômeno ainda não estudado a partir do olhar da fenomenologia existencial ao modo heideggeriano e, segundo, por os encontros reflexivos se configurarem como uma prática psicoeducativa que ainda não havia sido experienciada como instrumento de investigação em nossa Universidade e nem em nossa região: Nordeste.

Para tanto, neste momento é preciso situar a prática dos encontros reflexivos, contextualizando-a, e como são compreendidos em termos de instrumentos na pesquisa em Psicologia, para, então, apontar como esta prática psicoeducativa pôde servir como subsídio de encontro com o fenômeno interrogado, demarcando lugar de compartilhamento, reflexão, cuidado e afetação. Posteriormente, sinalizo como o diário de bordo dá suporte para ser um documento/instrumento de investigação que permite (re)pensar a prática, demarcar espaços e questionar lacunas que ainda não ficaram claras, mas que são fundamentais a se prostrar ao fenômeno e (des)tecer um sentido para as afetações advindas do movimento de investigação.

O encontro reflexivo é uma prática psicoeducativa que pode se mostrar como uma alternativa de pesquisa-intervenção (Szymasnski & Szymasnski, 2014). Esta compreensão tecida pelas autoras é revelada à medida que foram entrando em contato com a prática, percebendo que os participantes dos encontros vão se fazendo presentes e contam suas histórias, entrando em contato com outros variados e diferentes modos de experienciar que podem *refletir* nas suas vidas; modos estes que vão se construindo como uma teia de sentido. Essa reflexão tanto pode ser no sentido de “pensar” sobre sua vida como no de narrar o vivido e afetar os demais participantes, e que, na presente pesquisa, pôde possibilitar um encontro onde estes puderam pensar, questionar, sentir, afetar, tatuar e narrar sobre seus variados modos de habitar o mundo tendo um corpo amputado.

A prática dos encontros reflexivos surgiu através do Grupo de Pesquisa em Práticas Educativas e Atenção Psicoeducacional à Família, Escola e Comunidade (Ecofam), do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Educação da PUC-SP e teve como primeiros indícios de se consolidar como uma prática na educação através das atividades desenvolvidas com famílias e grupos numa comunidade de periferia localizada na Zona Norte de São Paulo.

Os fundamentos que permeiam os encontros reflexivos e que suscitaram sua construção como prática psicoeducativa se aclaram em três participações de ideias que comungaram entre si e serviram como lente para interrogar a prática, são elas: o psicodrama, o pensamento da abordagem fenomenológica-existencial e as ideias de Paulo Freire (Szymasnski, Franco, Vezneyan & Ferraz, 2009; Szymasnski & Szymasnski, 2014; Walckoff & Szymasnski, 2012).

As técnicas do psicodrama, com o conhecer do grupo pesquisado pelas autoras, se fez presente como alternativa de aproximar o grupo participante “*como se*” estivessem vivenciando as situações narradas e apresentadas em grupo, dando possibilidade de interrogar estas situações e apontar novas alternativas de “saídas” para as problemáticas levantadas. Estas técnicas eram acompanhadas pelo modo de olhar da fenomenologia existencial, que servia como lente compreensiva para o homem e o mundo, situando-os como atitude decorrente dessa compreensão, elegendo e situando cada participante como um ser de possibilidades que poderia questionar, se situar e se manifestar enquanto abertura de possibilidades. Esse pensamento entrava em intersecção com as concepções de Paulo Freire, que enfatizavam uma educação libertadora e transformadora, co-construída em parcerias, onde nenhum saber se sobreporia a outro – dando abertura às pessoas se afirmarem enquanto existentes em relações éticas e justas, semeadas pelo diálogo e pela troca de experiências (Szymasnski & Szymasnski, 2004).

Em detrimento de uma prática que, na presente pesquisa, se mostrou como clínica, foi possível destinar-se por entre o sentido da palavra *encontro* que acompanhou o trabalho e suscitou como indagação de afirmação da prática como, também, instrumento de pesquisa em Psicologia Clínica. Deste modo, Houaiss (2013) pontua que a palavra *encontro* tem vários significados, entre eles: “chegar um diante do outro [...]; ação ou efeito de descobrir, de achar [...]; embate [...], combate ou enfrentamento [...]; competição, disputa [...]; reunião de pessoas ou especialistas para discutir determinado assunto ou tema [...]; conjuntura” (p. 1137).

Nesta direção, percebemos que a “definição” da palavra *encontro* tem um sentido tanto “positivo” como “negativo” e pode significar tanto um lado que denota descoberta e contato com experiências como um lado que se apresenta como confronto e embate. Tal



aproximação nos faz trazer uma interligação também ao que seria um grupo e, mais, ao que seria o seu sentido *reflexivo*. Aqui, permitam-nos abrir um parêntese.

Mesmo que os trabalhos anteriores sobre os encontros reflexivos não sinalizem o sentido de *reflexão* apontado por Martin Heidegger, foi possível transitar por este horizonte.

No livro *Serenidade* (1959) o filósofo convoca o leitor a olhar para a humanidade e se defrontar com uma das coisas que ele pontua como sendo uma das principais razões da existência de uma “fragilidade” no contemporâneo: a falta de pensamento. Esta falta de pensamento traz uma ameaça para toda a história da humanidade, passando pelas construções das ciências, novas tecnologias e até pela consolidação de guerras que refletiram como fuga desse pensamento que medita. O meditar aqui descrito não é o meditar como compreendemos e vemos nos filmes, mas é o meditar de aguardar no ínterim possibilidades de “tocar a vida” refletindo sempre sobre o sentido enfatizado nos modos de ser e estar no mundo, ou seja, uma *reflexão* que não está a par de um sentido intelectual, apenas.

Em oposição a esse pensamento meditante, Heidegger (1959) vai pontuar o pensamento calculante – dito de outro modo: o pensamento que mensura, verifica, observa –, típico dos pensamentos que permeiam as ciências atuais, em especial aquelas que carecem e pedem a todo custo de e por uma cientificidade pautada na análise (quebra) dos fenômenos, dividindo-os e se preocupando com as partes esmiuçadas ao invés do fenômeno como se mostra em seu momento fenomênico, tais como se falou no primeiro capítulo da dissertação.

Este modo de pensar leva a sinalizar uma “perda do enraizamento”, repercussão da angústia do Homem atual por e através do “espírito da época”, ou seja, do que a contemporaneidade pede e cobra a todo custo, solicitando do Homem que se abstenha de uma reflexão (por ser demorada e exigir uma compreensão) e que tome iniciativas sem pensar, escolhendo pelo pensamento que calcula, “negando” e “recusando” a olhar para o que se viveu e poder tirar um sentido, refletir enquanto experiência.

A escolha pelo “não pensar”, para Heidegger, imbrica na determinação do Homem à era da técnica, relacionando-a a tudo o que existe, a exemplo, a pensar a amputação apenas como uma cirurgia e uma alteração anatômica do corpo ao invés de pensá-la como um fenômeno que pode fazer parte da existência do Homem.

O que o pensamento heideggeriano ainda vai apontar é essa fragilidade do Homem enquanto não preparado para uma transformação brusca do mundo por meio da técnica moderna, o que enfatiza a necessidade de, mais uma vez, a humanidade refletir sobre a utilização da técnica a seu favor e não de se posicionar como escravo da mesma. É importante salientar que o que Heidegger vai falar sobre a técnica não é de tomá-la como uma coisa

maléfica ou benéfica para a humanidade, pelo contrário, é de enfatizar que é preciso *dizer não* e *dizer sim* à técnica, assumindo o seu lugar de utilização e podendo refletir sobre este lugar, ou seja, poder dar um sentido e tirar do oculto daquilo que precisa vir ao nosso encontro enquanto abertura para compreensão – o que Heidegger vai chamar de “abertura ao mistério”.

Ainda em *Serenidade* (1959), na segunda parte do livro, o pensador alemão vai dialogar sobre que possíveis nortes poderiam ser dados ao sentido de “serenidade”, nortes estes que não chegam num “lugar”, mas deixam em aberto (como a própria serenidade o é).

Neste diálogo, Heidegger enfatiza a questão do querer e do não querer, interligadas ao pensamento como meditante ou como calculante. O pensamento *meditante* atrelado ao querer ou não querer vai enfatizar que os dois “tipos de querer” são escolhas feitas através das possibilidades que circundam o Homem e que carecem de uma compreensão e reflexão sobre a afetabilidade. Este tipo de pensamento pode ser compreendido, na presente pesquisa, como uma possibilidade de refletir entre os participantes acerca de seus modos de existir habitando o mundo na metamorfose de amputação. Já atreladas ao pensamento *calculante*, essas “vontades” de querer e não querer estão transpassadas pela representação, por aquilo que não é o fenômeno em si, mas uma “presença não tão presente” – dizendo de outro modo, a representação não vai requerer uma reflexão que seja do plano do sentido, mas um lugar que pede por uma objetificação e resposta, que, na presente pesquisa, transforma o acontecimento da amputação enquanto uma situação causal, por exemplo.

Nesse sentido, a serenidade não vai ao encontro de uma vontade que representa, mas sim à abertura da essência do pensamento, ao aguardar enquanto horizonte de transformação do ser-no-mundo. Essa transformação, além de carecer de um enraizamento pautado na desocultação e no enraizamento do Homem enquanto existente no mundo vai pedir por um repousar e aguardar na “Região”. O que Heidegger vai falar sobre esta Região é que ela seria aquilo que nos vem ao encontro numa horizontalidade, deixando cada coisa (coisa aqui não no sentido de objeto) vir ao seu modo e no seu tempo.

Assim, ao se debruçar sobre a serenidade, Heidegger enfatiza que a representação falada anteriormente pressupõe um objeto e que qualquer representação seria uma descrição desse objeto e não uma compreensão de um sentido dado a uma experiência vivida no pensamento que medita. Essa meditação como aguardar requer aventurar-se no aberto ao encontro daquilo pelo que se aguarda, pois fazer o caminho contrário é, pois, representar o que se aguarda, tornando-o um objeto. Deste modo, a serenidade não seria somente esse caminho aberto pelo qual se aguarda, mas é também o movimento que carece de *reflexão*, pois este aguardar é também uma decisão reflexiva (Heidegger, 1959).

Deste modo, parece ter ficado claro o sentido do *encontro reflexivo* como um instrumento de investigação para a presente pesquisa: é uma possibilidade de colocar em vistas o contato em movimento de situações de vida expostas entre os participantes e que permitem serem questionadas e postas em jogo, permitindo a cada participante do grupo se colocar enquanto possibilidade e *refletir* sobre o que se narra no encontro. Tal reflexão é entendida como um situar-se, como uma atitude que requer uma “desgarrada” de uma situação vivida enquanto ato para uma destinação que acontece coparticipativamente, dando possibilidade de refletir no outro também essa experiência.

É nesse sentido que os encontros reflexivos se mostram como uma possibilidade de pesquisa-intervenção, pois à medida que os participantes narram suas experiências de vida, tanto há a possibilidade de *refletir* o seu lugar como *reflete* nos outros que ali se encontram esta mesma possibilidade, como um jogo de espelhos que permite pensar a imagem posicionada a partir de diferentes ângulos e perspectivas.

Para Walckoff e Szymanski (2012), os encontros reflexivos, enquanto movimentos dessa reflexão “se apresentam aos participantes como uma oportunidade de rever, alterar, ampliar ou confirmar suas compreensões [...]” (p. 596), se configurando “também como diferentes possibilidades de ser, de viver.” (p. 596). Estas questões ficam claras no decorrer dos encontros, quando se fazem presentes as *devolutivas* dos encontros anteriores. Aqui, portanto, é necessário apontar estes *momentos* que o encontro reflexivo traz enquanto prática psicoeducativa.

Os encontros reflexivos são trazidos por Szymanski e Szymanski (2014) como permeados por 5 (cinco) *momentos*:

1) Planejamento – momento onde se faz pertinente pensar os objetivos do encontro e tentar compreendê-los, esclarecendo de maneira aberta e clara para os participantes como os encontros podem propiciar um lugar de acolhimento de suas questões. Os encontros têm essa possibilidade de trazer experiências, portanto torna-se permissivo pensar objetivos que possam abrir horizontes para se pensar o vivido em grupo, podendo demarcar experiências na reflexão em comunhão com os demais participantes.

Durante os encontros, esse momento se deu em torno das questões que permeavam o cuidado da pessoa amputada, a partir dos apontamentos do objetivo da pesquisa.

2) Atividade Preparatória – uma aproximação com o tema que se está pesquisando. É também fundamental, neste momento, uma apresentação dos participantes para os demais do grupo. Essa aproximação com o tema investigado pode ser uma atividade

na qual os participantes possam usar de conteúdos como música, pintura, dança, entre outros, a fim de irem se conhecendo e trabalhando o tema a partir de um outro horizonte.

Nesse momento do encontro, os participantes falaram seus nomes e um pouco de sua história, bem como sua participação na associação em que aconteceram os encontros. A aproximação com o tema foi escolhida pelo grupo ao questionar o porquê de eu estar ali para fazer tal pesquisa. Nenhum recurso plástico/artístico foi utilizado, mas foi apontada por mim a necessidade de olhar para essa questão. Este fato pareceu ser necessário nesse momento, por se configurar como um espaço que estava sendo oferecido para se discutir, refletir e possibilitar cuidar destas questões e não como um serviço prestado pela instituição ou uma queixa trazida pelo grupo.

3) Narrativas e reflexões sobre a atividade anterior (devolutivas) – as lembranças das experiências não chegam ao grupo apenas como um fato, mas possibilita ao grupo pensar como cada um foi afetado por aquilo que foi narrado. Nesse sentido, as afetações trazidas pelo grupo são colocadas em voga no decorrer dos encontros e podem fazer-se presentes nos encontros posteriores. É uma possibilidade de colocar questões que ainda não foram compreendidas pelos participantes e pelo pesquisador e que necessitam ser aclaradas para melhor se aproximar de um sentido para a experiência narrada.

A partir da necessidade de se olhar para as questões que a amputação (im)possibilitava para os participantes, algumas perguntas foram lançadas a fim de se conhecer melhor o que foi dito e refletir o fenômeno (des)velado. Muitas vezes essas questões eram pensadas e colocadas nos diários de bordo, que serviram como instrumento para se pensar essa compreensão para poder, posteriormente, testemunhá-las pelo grupo (o passo seguinte).

4) Reflexão focada na demanda – tem como objetivo olhar para a narrativa dos participantes com um olhar acrescido da compreensão tecida em conjunto e refletida nas devolutivas dos encontros. Tem como caráter um questionamento sobre se há ou não uma aproximação do refletido pelo pesquisador e pelo grupo enquanto um fenômeno interrogado para os mesmos.

Esta reflexão acontecia a cada encontro como um novo acontecimento, sem deixar de lado o que aconteceu no encontro passado, mas trazendo o que havia sido incompreendido por mim ou o que não tinha ficado tão claro, de modo que esta compreensão não acontecesse de uma forma solitária, enquanto pesquisador, mas que fosse tecida coparticipativamente; um modo de os participantes testemunharem a compreensão tecida nos encontros.

5) Síntese final – momento onde se ouve o grupo e se anotam questões que ainda não ficaram claras naquele encontro e que podem ser melhor construídas no próximo. Elabora-se um sentido para aquele encontro e se traça objetivos para o próximo.

Quando, no grupo, determinadas falas não ficavam claras para mim ou quando se destoavam no mesmo grupo ou em grupos anteriores, acontecia, no final, uma síntese do que havia compreendido enquanto mudança/diferente. O sentido construído pelo grupo era lançado como uma forma de ser pensado no encontro posterior, podendo os participantes ampliar, retificar ou confirmar suas narrativas.

Importa destacar que estes cinco momentos acontecem de maneira intrínseca e nenhum momento se sobrepõe ao outro, como se uma “fase” antecedesse a outra, mas se desenrola de acordo com o que o grupo pretende narrar dentro dos objetivos previamente pensados pelo pesquisador. Assim, é importante, ainda, destacar que tais objetivos não são de natureza “grossa” e imutável, mas que são traçados no decorrer dos encontros a partir da questão da pesquisa. Isso é de extrema importância para se pensar este tipo de pesquisa-intervenção, uma vez que é uma prática fundamentada com “fases de preparação”, mas que se configura, também, como uma prática clínica que não é engessada.

No acontecer dos encontros, foi percebido que um dos momentos mais relevantes era o momento da devolutiva. Um momento onde os participantes narravam retificando e ampliando horizontes compreensivos ainda não pensados. Estes momentos, na maioria das vezes, eram já sinalizados no próprio encontro e, em outras, não ficava tão claro assim. Nesse sentido, outro instrumento serviu como subsídio para se colocar essas impressões ainda não compreendidas, bem como registrar as experiências do movimento do grupo nos encontros e minha afetação nesse acontecer. Esse instrumento foi o *diário de bordo* (Aun, 2005; Braga et. al, 2013).

O diário de bordo como instrumento vem sendo utilizado na maioria das pesquisas voltadas ao olhar da fenomenologia existencial<sup>23</sup> e requer do pesquisador um modo de registrar suas experiências, impressões, sentimentos, afetações e inquietações que o mobilizam, podendo se configurar como subsídio de repensar as experiências narradas em pesquisas, bem como a prática do psicólogo em instituições.

Os diários de bordo convidam o pesquisador a refletir e tecer uma compreensão do que colheu e se deixou afetar pelas histórias narradas durante o caminhar-acompanhado dos

---

<sup>23</sup> Em especial, destacam-se as pesquisas do Laboratório de Psicologia Clínica Fenomenológica Existencial (LACLIFE), da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), do Laboratório de Estudos em Fenomenologia Existencial e Prática em Psicologia (LEFE), da Universidade de São Paulo (USP) e do Núcleo de Estudos em Fenomenologia Existencial (NUEFE), da Universidade de Pernambuco (UPE).

encontros; é também uma forma de ele assumir um lugar de (re)ver suas compreensões, um momento de questionar-se (imbricado) sobre essas experiências e se encontrar em diversos horizontes de sentido em torno dos fenômenos (des)velados.

Para Braga, Ferreira, Takeshita e Delavia (2013), os diários de bordo “são registros da experiência dos plantonistas no campo, descrevendo as paisagens institucionais e o modo como cada profissional foi afetado por elas. [...] permitem, assim, uma narrativa das impregnações vividas [...]” (p. 292), ou seja, além de instrumento para se compreender como se habita um corpo após uma amputação, os diários de bordo se mostram também como uma forma de olhar para o fenômeno vivido e interrogá-lo, refletindo tanto na pessoa que experienciou como no pesquisador e no leitor uma aproximação com o vivido, se mostrando, também, como um instrumento espelhado.

Para Aun (2005), o diário de bordo representa as marcas que se deixam aparecer no caminhar da investigação do fenômeno. Essas marcas quase sempre são carregadas de sentimentos crus; requerem do pesquisador um momento para parar e tentar tecer um sentido para a experiência que ele imergiu, tentando aclarar, também, uma compreensão para o que foi narrado pelos participantes da pesquisa como possibilidade de apreender um sentido daquilo que foi trazido.

Nessa via de pensar, pela analítica da existência, compreende-se que o fenômeno é o que transparece por si mesmo, e não uma tentativa de especular. Desse modo, permeado transitando este lugar de pesquisador-interventor, tanto os encontros reflexivos como os diários de bordo são transpassados por um ponto em comum: a narrativa.

### 3.3 *Corpos que contam histórias: a narrativa como via de acesso.*

A narrativa a que falamos se aproxima do que o filósofo Walter Benjamin compreende. Trata-se não somente de uma fala demarcada e que quer contar um fato ou história, mas de um lugar de compreensão de experiências que estão cruas, vivas e atuantes. O sentido de narrativa que estamos em via de aproximarmos e nos adentrar é encontrado em alguns de seus textos e escritos sobre política e arte, mas é principalmente em *O narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov* que Benjamin nos convoca a pensar sobre o sentido que a narrativa abarca.

Para Benjamin (2012), em nossa época, o homem perdeu a capacidade de narrar. Isso aconteceu devido à inserção da informação técnica como modo rápido, seco, neutro e distante do que se pretende contar, falar, revelar. Com a “fábrica do romance”, a narrativa se perdeu e deu espaço apenas a se conhecer aquilo enquanto dizível – sem sentido em sua capacidade representativa, a serviço somente de se informar e “jogar a bomba”, sem se preocupar com o ouvinte. Tal ameaça de extinção da capacidade de narrar está inteiramente ligada ao modo privativo de não se encaminhar questões, não conseguir dar um sentido para as experiências, para o viver.

Nesse sentido, o Homem que não narra é um Homem calado, que vive em silêncio, que não cambia memórias, histórias, viagens. Para o pensador, são poucas as pessoas que conseguem fazer isto e, inevitavelmente, estamos vez ou outra imersos nesse modo de “jogar a bomba e correr”, como se traçássemos um limite que separasse o que vivemos do que compreendemos nesse existir... limite este que não nos deixa ser tatuados, não nos deixa ser Arlequim.

Nesse trabalho, recorreu-se, então, ao sentido de narrativa apontado por Benjamin. Por narrativa, no sentido próprio da palavra, entende-se como (re)contar uma história e, após ter sido ouvinte das variadas histórias (re)contadas, outros sentidos são desvelados e novos significados colhidos. A narrativa “não está interessada em transmitir o ‘puro em si’ da coisa narrada [...]. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele.” (Benjamin, 2012, p. 221, aspas do autor).

Assim, compreendo que narrar é uma arte. E como arte, precisa de um modo particular para se configurar enquanto tal. Aqui, este modo singular se revela como a capacidade de contar histórias. Esta capacidade necessita de um ouvinte. Ao aproximarmos disto, compreendo que narrar histórias só se é possível quando existem outros para testemunhar, pois assim é que o sentido de tais histórias é compreendido por quem conta, por quem escuta e por quem interage nessas histórias, tornando-as vivas. Isto se aproxima do que Heidegger compreende sobre o existir humano, uma vez que este somente se dá porque entra em jogo no mundo em comunhão com outros e se revela nessa trama no modo do testemunho, na companhia.

o narrador é um homem que sabe dar conselhos ao ouvinte. Mas, se ‘dar conselhos’ soa hoje como algo antiquado, isto se deve ao fato de as experiências estarem perdendo a sua comunicabilidade [...] Aconselhar é menos responder a uma pergunta do que fazer uma

sugestão sobre a continuação de uma história que está se desenrolando. (Benjamin, 2012, p. 216)

A partir deste convite feito por Benjamin, vejo que a pesquisa qualitativa numa perspectiva permeada pelo olhar de Heidegger tem muito disso: a narrativa possibilita ao narrador e ao ouvinte darem continuidade a suas histórias e refletir sobre elas, clareando sentido e possibilitando abrir caminhos para um pensar que se abre a partir da experiência, que toca e que é incorporada por quem a vive e quem escuta. Aliás, a narrativa coloca não somente quem conta a narração como o “narrador” da história, mas convoca o ouvinte a também ocupar este lugar, dando início a uma atitude de troca de experiências e de poder revivê-las em comunhão.

Na presente pesquisa, a narrativa pôde ser dada como iniciada quando a questão norteadora dos encontros se fez presente. A partir da questão “*Como vocês experienciam viver um corpo amputado?*”, foi que os participantes puderam dar início a suas histórias. Um fato importante e marcante da narrativa é que ela não necessita de um fio que respeite a uma noção lógica e cronológica. Quando as pessoas narram, os fatos do passado estão numa linha de sentido que lhes é própria, que é encontrada por cada um como sua, como singular.

Outro fato importante de ser destacado é que a narrativa intenta em acompanhar o outro, portanto, nos encontros que aconteceram como instrumento de entrar em acesso às histórias, os participantes acompanhavam o momento narrado por cada um – ora contando suas experiências, ora calando para dar ouvidos e corpo às histórias dos outros, ora fazendo parte dessa mesma história, “aconselhando” a quem narrava.

O modo de acontecimento dos encontros reflexivos e a tessitura dos diários de bordo (que também se constituíram como narrativa), ao aproximarem um encontro com o vivido, solicitaram pela via da narrativa como possibilidade de poder dar novos sentidos às experiências contadas pelos participantes do estudo.

Nessa direção, é pertinente salientar que em contato com suas experiências desveladas, o grupo de participantes dos encontros reflexivos pôde se mostrar tanto como um encontro de pessoas com histórias singulares, como participantes de um cuidado compartilhado, acolhendo e acompanhando os demais em suas narrativas. Deste modo, compreende-se, então, que a atitude de narrar não é factual, mas um movimento, uma construção que se faz co-participativamente.

Por ser esse movimento que pressupõe de uma ação, a narrativa diferencia da simples informação porque não está passível de uma explicação de algo que aconteceu. A narrativa



não se esgota, não se fecha em significados. A partir da construção da história narrativa, as pessoas podem muito mais refletirem o que narram e escutam do que apenas ficarem na ordem do intelecto, do entendimento.

Destarte, a pesquisa qualitativa, numa perspectiva que envereda pela fenomenologia existencial ao modo de Heidegger, encontra na narrativa uma possibilidade de se compreender experiências de vida. Isto porque este tipo de investigação de fenômenos acredita que o sentido trazido pelas pessoas sobre o mundo, os outros e elas mesmas não se esgota, não se satura – como algumas perspectivas de pesquisa qualitativa acreditam, pois “Muito diferente é a narrativa. Ela não se esgota jamais. Ela conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de desdobramentos.” (Benjamin, 2012, p. 220).

Essa via de construção de sentido que é a narrativa encontra na comunicação que há entre ouvinte e narrador uma história que jamais pode ser esquecida e que só toma fim com a morte, pois a narrativa é ela sempre viva, crua, escancarada. Em uma cena do filme *Martha Marcy May Marlene* (2011) do diretor Sean Durkin, o sentido da narrativa apontado nesta pesquisa aparece de maneira clara:

Eu dividi tudo em pequenas partes... E tentei ver cada pessoa como um número em uma equação gigante. Mas não deu certo. Porque as pessoas não são como números. São mais como letras. E essas letras querem se tornar histórias. E o papai dizia que **as histórias precisam ser compartilhadas**. (negrito nosso)

Compreendo que tal alternativa – a de fazer da história ser história – é uma maneira de aproximar o ouvinte de uma possibilidade de compartilhamento. Por isso desde o início deste trabalho este fio se fez presente conduzindo todo o percurso: era preciso, antes, narrar o que me inquietou enquanto a ser investigado e posteriormente compartilhar as histórias do que li, do que vi, do que compreendi para, então, convocar os participantes da pesquisa a se mostrarem em suas próprias narrativas, em suas histórias pintadas.

Esse percurso não seria possível de ser feito senão acreditasse que as histórias escutadas merecessem ser compartilhadas para se fazerem histórias, acontecimentos, experiências e, ainda, por acreditar que ao escutar tais histórias tornava-se necessário também ser narrador delas, tentando me fazer homogêneo em seus horizontes. Quem escuta tais histórias “pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia [...]). Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la *inteira*.” (Benjamin, 2012, p. 240).

Pareceu, então, que a narrativa possibilitou construir um trabalho que não segue uma linha contínua, mas que se mescla em seu acontecer. No destinar narrativo, os encontros reflexivos serviram como instrumento para poder compartilhar estas histórias, sendo oportunidade de mostrar que não se narra só e, além disso, que não se faz uma história no aguardar solitário.

### 3.4 *Corpos que se mesclam*: análise compreensiva do fenômeno (des)velado.

Na tentativa de apreender uma compreensão sobre que corpo é este que se mostra na experiência de amputação, os grupos reflexivos traduzidos em narrativa puderam refletir como espaço de acolhimento para se compreender a questão provocadora desta pesquisa: ***Como se mostra a experiência de habitar um corpo amputado?*** Tal questão se fez presente nos encontros reflexivos, como dito anteriormente: “Como se mostra a experiência de viver um corpo amputado?”, e se mostrou como um convite para o grupo se aproximar de suas experiências e construir caminhos sobre seus diversos modos de habitar o mundo.

No total, aconteceram 3 (três) encontros, com duração de 1 (uma) hora e meia, em média, cada um. Participaram dos encontros 6 (seis) homens adultos – que já foram apresentados anteriormente e que melhor serão conhecidos durante a análise de suas narrativas. Durante a participação nos encontros, tais narrativas foram gravadas em áudio e vídeo, mediante a autorização dos participantes e da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE. A escolha pela gravação em vídeo se deu pelo motivo de que era um grupo que estava sendo investigado e, portanto, seria difícil reconhecer a voz dos participantes. Importa ainda destacar que a pesquisa passou pelo Comitê de Ética da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), tendo nº CAAE 38412214.6.0000.5206, respeitando a todas as exigências éticas para uma pesquisa com seres humanos.

Após a colheita das narrativas dos participantes, na tentativa de compreensão de sentido, foi realizado o processo pormenorizado por Santos (2005) que abarcou:

- 1 - *transcrição* do material colhido, como gravado;
- 2 - *literalização* deste material, colocando o transcrito em formato de texto compreensivo para o leitor;
- 3 - *autenticação* do que foi narrado, onde se devolveu o literalizado ao depoente e ele pôde modificar ou não o que estava transcrito, de modo que melhor se aproximasse de sua experiência narrada;

4 - *análise dos depoimentos*, onde a afetação pelo narrado e transcrito se fez presente, ou seja, quando se atribuiu um sentido entre o colhido em narrativas e que se revelou como fenômeno, lançando luz, também, de conhecimentos adquiridos anteriormente, em especial aclarados pelo pensamento de Martin Heidegger.

Na presente pesquisa, por ter tomado como um dos instrumentos os encontros reflexivos, a *autenticação* assumiu outro caráter: ela foi feita concomitantemente os encontros foram acontecendo, nas chamadas *devolutivas*, que serviram como espaços de refletir com os participantes a tessitura de compreensão feita no diário de bordo do pesquisador junto ao horizonte de sentido do grupo – possibilitando um diálogo entre as compreensões do pesquisador e do grupo, a fim de semearem juntos os variados olhares refletidos no acontecer dos encontros.

Após a transcrição do áudio, foi utilizado de nomes fictícios para os participantes e todo o material foi arquivado sob guarda do pesquisador responsável, e permanecerá durante um tempo após a pesquisa (5 anos), a fim de resguardar a identidade dos participantes (conforme estabelecido no TCLE).

Para a análise das narrativas, a dissertação caminhou pela "Analítica do Sentido", proposta por Dulce Critelli (1996), que traz cinco “momentos de desvelamento do real” que se perpassam durante todo o processo da pesquisa, acontecendo simultaneamente:

1 - *desvelamento* – momento onde houve uma primeira afetação em torno da escuta/acolhimento das narrativas dos encontros reflexivos e que, muitas vezes, se fez presente nos diários de bordo do pesquisador;

2 - *revelação* – modo em que se buscou um sentido para a afetação do fenômeno que aparece no movimento do grupo;

3 - *testemunho* – quando se comunicou o que foi literalizado pelos narradores entrevistados e que, na presente pesquisa, se dava concomitantemente os encontros aconteciam, revelando nas devolutivas dos encontros reflexivos uma busca por uma narrativa testemunhada pelos próprios participantes do grupo, possibilitando um fio condutor para a compreensão de seus testemunhos.

4 - *veracização* – quando o pesquisador deu seu depoimento demarcando sua compreensão, emaranhado às narrativas dos participantes da pesquisa e que se faz possível “conversar” com autores que transitam pelas compreensões reveladas nas entrevistas, em especial, autores que comungam do olhar da perspectiva fenomenológica existencial ao modo de Heidegger;

5 - *autenticação* – momento no qual a pesquisa será levada a conhecimento público, ou seja, momento no qual a dissertação será defendida e, ainda, momento onde ela será devolvida para os participantes da pesquisa (em formato a ser construído posteriormente, conforme estabelecido no TCLE).

É importante ressaltar que nesse modo de investigação não há uma neutralidade por parte do pesquisador, como também afirma Santos (2005). Em outras palavras, essa reflexão poderá apontar um compartilhamento de uma abertura para tocar e ser tocado, para que o pesquisador possa desvelar e revelar o sentido da questão norteadora dessa pesquisa, compreendendo e lançando um olhar da hermenêutica heideggeriana para a experiência de habitar um corpo após uma amputação.

Destarte, o movimento fenomênico pede por uma análise que não recaia numa explicação causal e nem mesmo numa generalização, pois está longe disso. A atitude de uma análise compreensiva ao modo de Heidegger visa não à extração de um sentido, mas a compreensão compartilhada deste sentido. O que se apreende disso, do encontro com o fenômeno, pressupõe um lugar de demarcação daquilo que se mostra, configurando-se como um movimento do real (Critelli, 1996).

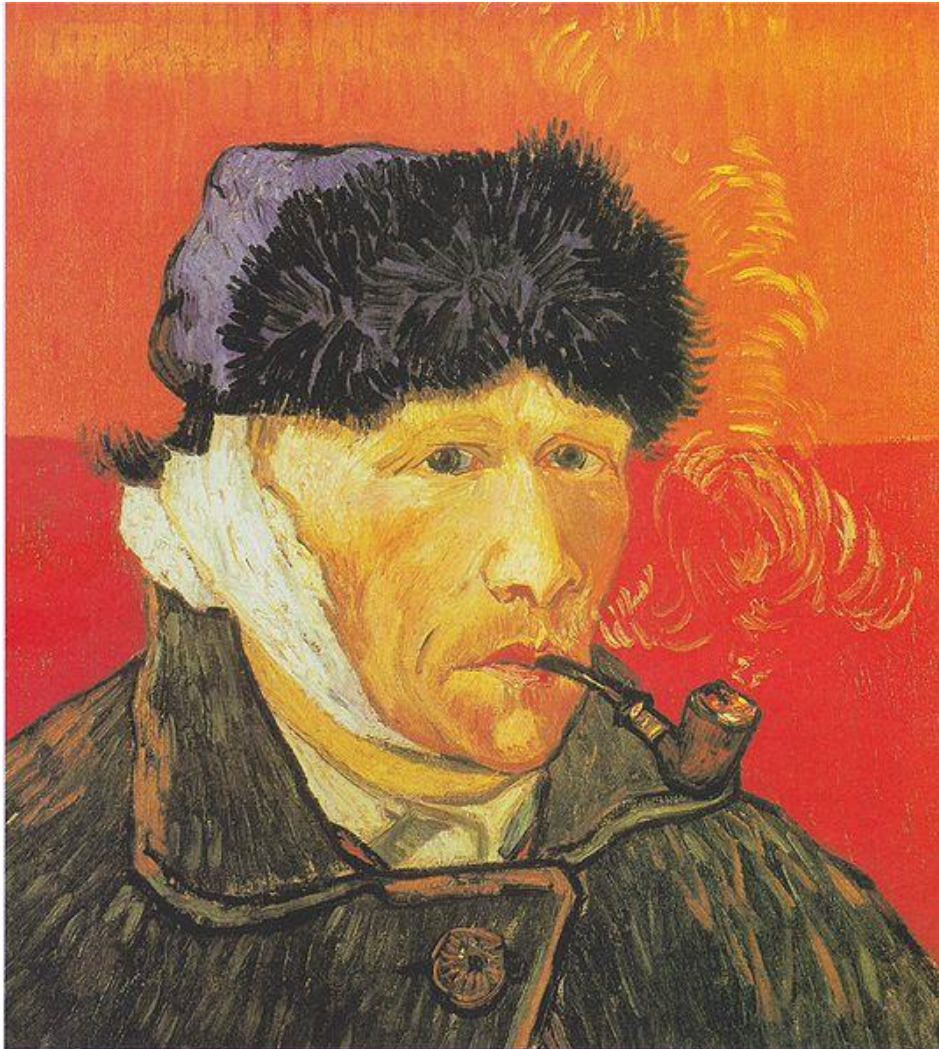
Para Heidegger (2008), o “real” tem o mesmo sentido que o “realizar”, no grego, pois os dois têm o sentido de trazer para o descoberto, levar para a vigência: “‘*Wesen*’, ‘viger’ é a mesma palavra que ‘*währen*’, ‘durar’, ‘permanecer’, ‘ficar’. Pensamos a vigência, como a duração daquilo que, tendo chegado a descobrir-se, assim perdura e permanece.” (p. 43). Essa duração que fala Heidegger diz de como o fenômeno se apresenta, se mostra onticamente. Nesse sentido, revela-nos que sua permanência fenomênica, ou seja, o que os participantes narram enquanto experiência, se faz presente como fenômeno que se (des)vela naquele momento como parte de sua história, mas não “representa” uma generalização do grupo e nem muito menos uma generalização sobre a vida de quem narra. Este é um cuidado que foi tomado durante todo o caminhar da pesquisa, sinalizando que o que vige não é um enquadramento do domínio científico, nem muito menos uma teoria formulada.

Sendo assim, o conhecido enquanto fenômeno é uma experiência que se dá no acontecer da pesquisa. Durante os encontros reflexivos, as narrativas desvelavam situações de vida que aclaravam sentido, enquanto algumas velavam modos de existir que ainda não lhes eram cabidos a pensar sobre. Esses modos de existir habitando o mundo na condição de amputado sinalizavam que era preciso chegar perto de experiências, a fim de conhecer como se dava essa metamorfose. Para tanto, era necessário não subscrever o que estava prestes a conhecer com olhos que escrutinassem e forçassem por um sentido. Importava conhecer esse

fenômeno tal como fosse apresentado, deixando ver “mas não no sentido de tentar arrancar o que se encobre de seu encobrimento. Deixa ver no sentido de resguardar o que se encobre em seu encobrir-se.” (Heidegger, 2008, p. 174).

Para Critelli (1996), esse deixar mostrar-se o fenômeno tal como ele se apresenta é um traço fundamental da analítica do *Dasein* pensada por Heidegger, uma analítica centrada na ontologia do ente do homem, do seu modo de ser, de conhecer a ele, os outros, as coisas e ao mundo. Nesse sentido, a investigação, numa pesquisa se dá em vias de conhecer, uma ação que descortina e leva a diante uma compreensão em torno daquilo que provoca interesse de estudo.

Nessa investigação, importa destacar a presença-presente dos participantes da pesquisa que, sem ela, o caminho de se conhecer o fenômeno da amputação não seria possível. Contudo, importa nesse momento trazer em *cor* e *ar* os seis participantes e, após este momento de situar como foi feita a análise e de demarcar em cores, trago suas narrativas mescladas na compreensão tecida em conjunto.

**Van Gogh**

*Autorretrato com a orelha cortada, 1889.*

**Michelangelo**

*Juízo Final* [detalhe da Capela Sistina], 1535-1541.

Dalí



*Criança geopolítica observando o nascimento do homem novo, 1943.*



**Picasso**

*Guernica, 1937.*

**Da Vinci**

*Baco [ou São João Batista], 1515.*

**Portinari**

*O lavrador de café, 1934.*

#### 4 CORPOS QUE TÊM VOZ: O COR-POR-AR DOS QUE HABITAM UM CORPO AMPUTADO.

*No presente, a mente,  
o corpo é diferente  
e o passado é uma roupa que não nos serve mais.  
(Belchior)*

O caminho até aqui, se fez caminhando. Neste caminhar, percebi que a pesquisa foi de encontro com um tema que – nos primeiros passos – se mostrou seco. Seco no percurso de encontro com o título da pesquisa; seco no sentido dado ao corpo no decorrer do tempo e espaço, seco inclusive, em torno da própria possibilidade em estudá-lo a partir da hermenêutica heideggeriana, que de início, se mostrou como um campo não tão investigado em pesquisas.

Nos passos desse caminho, encontrar com os participantes da pesquisa foi poder entrar em contato com um sentido de corpo que não era seco, mas se mostrava fecundo. Estes encontros possibilitaram abrir um horizonte e dar voz ao corpo amputado: corpos que se fecham e se abrem, se enclausuram e se soltam, que são colocados à margem e que iniciam novos movimentos, no que diz respeito as suas experiências de viver num mundo em constante metamorfose. Se antes o corpo era calado e dependia da ação de um outro para modificar-se, agora ele se assume, vivendo suas histórias e segredos, assumindo outras possibilidades de existir - agora são os corpos que falam por si mesmos.

De início, ao entrar em contato com os participantes a fim de convidar-lhes a fazer parte da pesquisa, me foi solicitado olhar para meus próprios (pré)conceitos acerca do corpo e de como isto se tornava possível de acontecer entre limites e limiares. Corpos que, para mim, enfrentavam limites físicos, espaços inóspitos, corpos matizados, taxados, mas que não se resumiam a isto. Para além dessa dimensão, falamos de existir como homem (ser-aí) na própria luta em *habitar* um corpo amputado, assumindo novas possibilidades diante da inefável tarefa que é existir. Estes corpos se mostravam e era preciso conhecê-los.

Nos passos dos convites, me aproximei de um senhor que estava numa cadeira de rodas esperando para ser atendido pela equipe de fisioterapia da associação na qual fiz a pesquisa. Tratava-se de um senhor que não era amputado, mas que tinha perdido a mobilidade das pernas devido a três tiros na coluna. Lembro que, num momento, ele disse ter perdido a mobilidade “da metade do corpo” e isso me inquietou.

Ao sair de lá, pensei “*Da metade de seu corpo ou de um corpo inteiro, um corpo que era experienciado de uma maneira e que agora se mostrava de outra?*” e vi que isto fazia todo sentido para mim e para minha pesquisa. Não teria como olhar para os participantes, senão por esta lente. Não teria como enxergá-los e conseguir colorir suas narrativas sobre habitar o corpo amputado sem pensar no corpo como uma morada, como disposição de habitar o mundo.

Parecia que estes corpos, em suas narrativas, não só calavam e falavam palavras, mas clamavam, gritavam em suas próprias metamorfoses multifacetadas e isso instigava a quem queria ouvir tais narrativas, adentrá-las, lançar redes nesses mares. Mas, voltando à fala que me inquietou, questionei: *O que existia enquanto metade? O que, em sua compreensão, eu não conseguia me aproximar e ver, perceber, aprofundar a fim de mergulhar nesse mesmo mar, mas a partir de sua própria rede?*

Veio, então, a segunda semana de convites.

Enquanto estava na sala onde as pessoas esperam os atendimentos, sentei-me ao lado de um homem que tinha a perna amputada e fui apresentar-me. Enquanto conversávamos, o presidente e a vice-presidente da associação saíram em direção ao carro. Os dois são pessoas que têm necessidades diferenciadas e também utilizam cadeiras de rodas para sua locomoção. Escrevi em meu diário de bordo:

*A ação de se descortinar e “ir além” do que eu julguei, naquele momento, ser difícil, me mostrou o avesso: os dois entraram sozinhos no carro e foi muito interessante/provocativo. O modo como seus corpos se movimentavam e como eles os utilizavam para essa locomoção não parecia ser captável de supetão para quem via pela primeira vez. Era preciso se desprender dos pré-conceitos do corpo e dos nossos preconceitos mesmo. Saí de lá com meu corpo borbulhando. Cada passo de volta para casa era um pensamento que vinha. Questionei por quantas vezes usei meu corpo “por completo”. Era preciso respirar meu corpo, sentir meu corpo. Eu, que me escondi e me senti camuflado na área de espera, tive agora, a possibilidade de pensar modos de descortinar o corpo e fazê-lo ser palco. O corpo amputado não precisa ser **atado**.*

A partir do que vivenciei, compreendi que o corpo não poderia ser atado, o corpo amputado muito menos ainda. Por várias vezes, como falado anteriormente, me vi atado e sem ver muito este avesso. As questões sobre o corpo – tanto as que eu “sentia” e vivia dia a dia, como as que começaram a ser investigadas por mim, enquanto lia e grifava – nunca me

fizeram colocar nesse lugar de questionar, de refletir sobre os modos de descortinamento e de clareira que ele suscitava.

Questionar o corpo é também se colocar num lugar de *limite*, porque ao mesmo tempo em que pensamos nele enquanto esta abertura que clareia, a ciência e suas representações tendem a nos prender, a nos chamar a pensá-lo por entre suas alternativas que o massificam – não que este modo de pensar seja irrelevante ou falho, mas que do ponto de vista da experiência não se revela como palco de mostraçã, como rompimento do próprio limite, se fazendo ponte e interligando o sentido à própria narrativa do corpo, de seu existir nas metamorfoses.

A partir das narrativas dos participantes no acontecer dos encontros, me adentrei no sentido (re)velado sobre a questão “*Como é a experiência de habitar um corpo amputado?*”. Ao entrar nesse movimento, pude também metamorfosear enquanto pesquisador, compreendendo que interessava refletir junto a eles como esta experiência permeava seus modos de ser e estar no mundo, seus modos de habitar o mundo na metamorfose de amputação.

De início, me pareceu que a amputação reverberava uma ruptura com um modo de viver, por não parecer ter sido uma possibilidade pensada ou imaginada pelos participantes. A meu ver, esta sinalização de acontecimento no corpo é uma questão que pode amedrontar. Como é estar diante de tal acontecimento? Qual a necessidade de pensar essa questão? De fato, nem todo ser humano está nesse lugar de medo, mas compreendo que mesmo revelando-se como atuante neste lugar, há uma necessidade de compreensão disso para saber lidar. E logo me questionei: *Mas será que todos querem/podem refletir este lugar?*

Nesse sentido, o papel de refletir e de se posicionar se mostra na atitude narrativa como um forte ponto de destinar-se, isto porque permite uma aproximação com o vivido, reverberando como possibilidade compreensiva de suas experiências. Então, transformo a questão da pesquisa “*Como se mostra a experiência de habitar um corpo amputado?*” de forma a melhor entrar em contato com o grupo participante. A questão lançada foi: “*Como vocês experienciam viver um corpo amputado?*”.

Importa aqui elencar a escolha por trocar o verbo “habitar” por “viver”. Primeiro: poderia não ficar tão claro para os participantes, uma vez que a palavra *habitar* poderia provocar outro sentido. Segundo: ao me aproximar de uma lente que se aproxima do olhar heideggeriano, compreendo que o habitar está inteiramente ligado ao existir, ou seja, entremeado ao *viver*. Assim, a partir desta questão provocativa, Michelangelo, Van Gogh,

Picasso, Da Vinci, Dalí e Portinari mergulharam em suas experiências e trouxeram, logo de início:

***Portinari** - É o seguinte, cara: você tem uma vida todinha, você trabalha, você...*

***Da Vinci** – Você trabalha, faz esforço, né...*

***Portinari** – Pra ter suas coisas... sua esposa, pra sua família, aquela coisa toda... de repente, você se vê inútil! Perante tudo!!! Perante seu trabalho, sociedade, tudo!*

Este início das narrativas me fez sair de um lugar confortável. Ao me afetar pelas palavras trazidas, vi como o fenômeno da amputação “representa” um acontecimento que irrompe no projeto de vida de uma pessoa, mostrando-se com estranheza, vazio, medo. Compreendo através das narrativas de Portinari e Da Vinci que a condição de ter que ser amputado parece apontar para um movimento de “retirada do lugar de conforto”, um estranhamento, frustração no modo de viver que não “está servindo” neste momento. Há uma angústia em torno da amputação e isto parece mostrar que o modo de viver até então seguro e confiável entra em “pane” e segrega: de um lado a impossibilidade de fazer algo por si e por sua vida e, de outro, o impasse de nada poder fazer por esta possível impossibilidade.

Parece haver uma “mudança” no modo de viver, uma quebra, um espaço que solicita do Homem se colocar a pensar que, como afirma Rodrigues (2006), revela-se nessa estranheza refletida pela angústia enquanto constitutiva do *Dasein*, uma aproximação repensar sobre seus modos de existir, bem como também se acosta de “morrer um pouco” – experiência vivida dos participantes, que foi narrada no decorrer dos encontros.

Destarte, esta sinalização trazida nas narrativas dos participantes faz uma aproximação com o que Heidegger (2012) chama de “medo”. Para ele, este medo tem o caráter de ameaça: “O nocivo, como ameaçador, ainda não está em um perto dominável, mas aproxima-se. [...] o medo pode então, em um olhar expressamente dirigido, ‘tornar-se claro’ o temível.” (p. 401). Em outras palavras, essa aproximação com a quebra do modo de viver cotidiano soa como “deslocante”, ou seja, ao tomar ciência do ato da amputação, a angústia tira do lugar de tudo poder, como uma ação que se quebra, se rompe e vai de encontro ao vazio, à “inutilidade” advinda pelos projetos (in)acabados.

**Van Gogh** – *O que muda na vida da gente? Muda muita coisa! Só de a gente perder uma perna, deixar de trabalhar... [pausa] ficar pensando...*

**Da Vinci** – *Às vezes a gente para assim e fica pensando ‘Mas rapaz, como eu era... minha vida... vivia trabalhando, passeando... vivia feliz!’*

**Dalí** – *Eu estava trabalhando de pedreiro [...] estava construindo outra casa pra mim...*

**Pesquisador** – *Uma mudança brusca!*

**Dalí** – *É! DO NADA você leva uma rasteira!!! Desestrutura você em TUDO!!! Tanto financeira, principalmente, quanto a física! E mental é a PIOR!!! Ai...*

**Portinari** – *Se você passa por isso tudinho, como no meu caso, que eu trabalhava de caminhoneiro, aí de repente você...*

De repente você se vê IMPOTENTE! Esta foi a palavra que imaginei fazer parte deste momento na vida desses participantes. De fato, na iminência de se encontrar sem uma perna, havia também um anúncio de que havia uma desestruturação no modo de viver. Tal desestruturação parece dizer de um lugar da angústia enquanto uma abertura funda que leva a um descontentamento, por ser afetado como um todo ao tirar de um lugar que antes era “seguro” (Barreto, 2013), ao levar ao “nada”, conduzindo a um momento singular que paralisa, mas que pode anunciar um caminho de ser-próprio.

Este anúncio ressoa como impotência através da impossibilidade de poder questionar o acontecimento da amputação e se questionar sobre o momento que agora lhe coube (ou não) ocupar. Essa desestruturação, por assim dizer, vem de encontro ao desespero revelado pela falta de controle que os seres humanos como um todo têm da vida.

Para Barreto (2013), o “nada”, sentido nesse rompimento, se mostra como “possibilidade de vir-a-ser algo” e, portanto, “[...] é necessário respeitar áreas que devem permanecer na penumbra, pois são elas que guardam as possibilidades do novo.” (p. 37). Esta falta de controle é bem marcante nas narrativas do primeiro encontro e, de início, são raros os momentos que este “nada” se mostra como possibilidade futura de apropriação deste novo momento, como um nada que é algo.

Deste modo, ao se encontrar nesse anúncio de que o modo de viver agora se mostra no mundo como não mais possível, entra em jogo um arsenal de possibilidades, mas parece



também indicar um limite, há mais um “elemento” que foge do controle e sinaliza mais uma vez, a estranheza de não poder fazer do seu corpo o que fazia antes.

***Van Gogh** - Eu não posso ir aos lugares assim, não posso resolver um negócio dentro de casa... tudo quem resolve é a mulher... É isso aí! Eu vivo a vida dela! [da esposa].*

***Portinari** - Aí você quer ir à rua, como ele falou, você tem que... alguém lhe levar.*

***Dalí** - Eu já fui ao PROCON e me barraram no PROCON como deficiente. O camarada lá me deu uma ficha normal, eu passei MAIS DE UMA HORA ESPERANDO!!! Eu pensei “Poxa!!!”. No PROCON? No PROCON é pra você prestar queixa... [...] E outra vez foi no INSS. Entrei de cadeira de rodas lá e o cara entregou uma ficha não-preferencial e disse que eu não era prioridade. [...] Aí eu disse “Tu acha que eu vim numa cadeira de rodas pra quê? Por que eu estava com preguiça de andar a pé? [...] Significa que sua deficiência é maior que a minha!”.*

Esse trecho narrado pelos participantes me faz compreender que o fato de ser amputado se mostra como um choque. Choca quem foi amputado e também tira do lugar os outros que participam desse estranhamento inicial. Parece que os participantes sinalizam que o cuidado revelado como descuido de outros lembra, mais uma vez, que seu corpo pode soar como limite, barreira e é preciso que estes outros os acompanhem nesse movimento de habitar o mundo, pois parece ainda que nessa forma de cuidado há também um apontamento: mesmo se mostrando enquanto descuido, tal atitude também é um modo de acompanhar.

Na fala de Van Gogh acima “Eu vivo a vida dela! [da esposa].”, compreendo que, em outras palavras, o participante revelava como se sua vida lhe fosse tirada de algum jeito nessa dependência que agora se fazia constante no seu novo modo de existir; um modo próprio de lidar com sua vida, como se não houvesse mais possibilidades de existir por si mesmo. O cuidado revelado por Van Gogh estaria se aproximando do que Heidegger chama de cuidado enquanto ocupação?

Esta questão parece permear inteiramente todo o desenvolver dos encontros, mas a partir dessa apreensão à narrativa, isso vem com um teor mais concreto, se mostrando no acontecer cotidiano do participante (e não somente no dele).

O cuidado e o descuido, no sentido ôntico trazido por eles, revelam não somente um modo de aproximação com a amputação enquanto acontecimento, mas se possibilita solicitude de “estar ali para”. Em meio à estranheza de não mais viver como outrora, este

(des)cuidado revelado em momentos de narrativas parece abrir possibilidades para posteriormente poder (ou não) se apropriar da metamorfose de seus corpos, dando um novo sentido para esta experiência. Percebo algumas dessas falas no decorrer dos encontros:

*Portinari - Aí você começa a interagir, a procurar outros caminhos pra fazer as coisas só!*

*Picasso - Se eu não posso sair, vou fazer o quê? Eu digo assim “Eu quero ir pra tal canto.” [pausa] até um estranho me leva!*

*Da Vinci - O cara, com o passar do tempo, vai se acostumando.*

*Dalí - Porque se nós somos assim hoje... mas ontem... nós não nascemos assim.*

Isto conflui com o que Heidegger (2012) vai falar acerca de que no mundo que cada um ocupa com-os-outros, cada *Dasein*, enquanto clareira, descobre novos modos possíveis de experienciar um espaço que lhes pertence, dando outro sentido ao que se apresenta.

Nessas narrativas, tal abertura de novos projetos ainda não é vislumbrada a partir desta ótica. Os participantes apontam o descontrole trazido pela amputação como fazendo parte, ainda, desse modo de viver. Apesar disto, estes novos modos de viver que surgem, trazidos em suas narrativas de uma maneira ainda tímida, querem mostrar também que, apesar de o mundo e as coisas não serem os mesmos, poderia existir ali algo até então não vislumbrado, algo que ainda não foi compreendido.

Assim, com o impacto causado na ruptura do existir de um modo para outro, parecia existir somente a dor do que se perdeu: não somente uma perna, mas toda uma “estruturação” de projeto para a vida, como se através do impacto trazido pela amputação, não clareasse outro pensamento senão o da perda. Na grande maioria dos momentos dos encontros, mesmo ao serem convocados a pensar e refletir sobre suas experiências, os participantes sempre retornavam a esse lugar de queixar-se e de se mostrar distantes de se tatuar em suas experiências. Parecia que era preciso sempre voltar a este lugar. Que retorno era esse?

*Vi como algumas pessoas davam sentido à vida para aquele momento [da amputação] e que viam outras possibilidades senão a de ser uma pessoa que passaria a viver numa cadeira de rodas ou numa cama. [...] Portinari me fez lembrar tudo isso. Que tipo de morte era esta? [...] O que me parecia não era que morria apenas “um pedaço da carne”, mas sim, morria ali projetos de vida, possibilidades, sonhos... (Trecho do meu diário de bordo).*

Neste primeiro momento (início dos encontros) a partir desse compartilhamento dos participantes com os demais, parecia existir uma convocação a mergulhar num novo momento de viver essa metamorfose que, cada vez mais, parecia suscitar em estranheza perante o novo. Compreendo a partir disto que tornava preciso para os participantes compartilharem os *seus* movimentos dos corpos com o movimento dos corpos dos *outros*, como lembram Portinari “Aí você quer ir à rua, como ele falou, você tem que... alguém lhe levar.” e Van Gogh “Eu vivo a vida dela! [da esposa].”. Estas falas sinalizam que os modos existentes para lidar com a amputação eram os que, por enquanto, se tinha. Como citado anteriormente, outros modos de existir poderiam vir à tona, mas esse foi o modo que se apresentou neste momento, um modo que se configurava ainda na estranheza/dependência, porém que permeava e clareava o sentido de ser-com, um lugar que perpassava uma posição momentânea (a de depender de alguém), mas que se mostrava como um modo de lidar com isso tudo que acontecia. É importante também destacar que, apesar desse modo estranho-dependente entrar em voga, este lugar não se configura como “eterno” e pode dar espaço de dizerem seus corpos a partir do habitar construído.

Nesse trâmite de *movimento* entra em jogo não somente os seus corpos e os corpos dos outros, mas também todo um aparato que, apesar de “tirar do conforto” faz mergulhar num novo aprender a viver nesta metamorfose, pois ao habitar o mundo, engajamos corporalmente com os outros seres humanos e não humanos na tentativa de solicitar de nós, dos outros, das coisas e do mundo que é preciso compartilhar o que vivemos (Coelho & Debortoli, 2012).

Nessa solicitude, parece entrar em questão como há possibilidades de abertura para o corpo dar uma reviravolta, pois mesmo que na imprevisibilidade de acontecimentos na vida, o *Dasein* pode encontrar sentido também “voltando-se para si”, pois *Dasein* é sempre sendo neste mundo que habita.

*Dalí* - *Todo ser humano está sujeito a isso!*

*Portinari* - *Eu acredito que isso é uma fatalidade. Isso acontece com qualquer ser humano.*

*Dalí* - *Eu quero viver de agora pra frente! [...] Eu não me faço de coitado, nem penso... o que passou, passou!*

*Portinari* - *Tudo deu errado! Eu vou fazer o quê? Ficar em casa sentado esperando? Tem que trabalhar! [...] Só não posso ficar parado!*

Este é o “momento de visão”, no qual o Homem pode tomar uma ação, em vez de cair no nada questionar, seguindo uma cronologia já dada e preestabelecida, podendo clarificar uma direção a ser tomada em prol de seu existir (Greaves, 2012). Existia um medo, mas também era presente uma esperança de poder tocar a vida, iniciar novos projetos.

Neste sentido, os participantes entraram em contato com essas possibilidades de habitar o mundo a partir de uma lente que, apesar de enxergar-se enquanto pessoa que passou por um processo cirúrgico de amputação, possibilita encarar a vida de uma maneira que os fazia entrar em contato com aquilo que viviam e vivem, podendo dar um sentido para aquilo, podendo caminhar e se destinar.

Parece que alguma coisa começa a aparecer. Surge um momento no qual o nada começa a virar um nada que abre. Começa a clarear para os participantes um olhar que surge a partir de uma premissa que não se limita ao “fechar-se”, mas que foge dessa lógica: é preciso viver, tocar a vida! Se antes esse momento da descoberta era o de se ver “sem condições” de projetar idealizações, sonhos ou de estar no lugar de “nada poder fazer”, agora parece existir um salto que constrói uma ponte entre a mudança e a andança de habitar o mundo nesta metamorfose. E eles continuam...

**Portinari** – *tudo na vida tem que ser acompanhado dia a dia! Você não pode estar parado não! Eu perdi uma perna, o mundo se acabou? Não!!! [...] Você perdeu uma perna, você não perdeu a vida! [...] A gente tem que programar uma nova vida, tentar uma nova profissão diferente da que a gente tinha, tenta se encaixar. [...] A gente tem que dar a volta por cima, a gente tem que brigar pelo espaço da gente.*

**Dali** - *Mas eu caço, eu pesco, eu acampo, eu faço O QUE VOCÊ IMAGINAR!!! Subo em andaime, subo em escada, TRABALHO de pedreiro, faço o que eu posso! Fácil não é! [...] Passou, passou! Eu quero viver de agora pra frente!*

**Portinari** - *Tudo deu errado! Eu vou fazer o quê? Ficar em casa sentado esperando? Tem que trabalhar! Eu vou trabalhar... volto a dirigir... qualquer coisa eu tenho que fazer. Só não posso ficar parado!*

**Dali** - *Eu digo... graças a Deus eu me aceitei. Passei mais de meses em cima de uma cama, é claro, pra me recuperar. Mas depois que me recuperei, me levantei e continuo vivendo!*

Neste fragmento da narrativa, Portinari e Dalí salientam a importância de não parar, de se manter sempre na expectativa, no olhar atento para as possibilidades que podem vir a surgir, além de enfatizar que não é preciso se deter apenas ao ocorrido – a amputação – mas é fundamental fazer *presença* em suas próprias histórias.

Essa recuperação trazida sinaliza não somente uma recuperação no sentido de “sara a cirurgia”, mas denota um modo de *recuperar a ação de existir*, como apontam Portinari “Você perdeu uma perna, você não perdeu a vida! [...] A gente tem que programar uma nova vida, tentar uma nova profissão diferente da que a gente tinha, tentar se encaixar.” e Dalí “Eu digo... graças a Deus eu me aceitei. Passei mais de meses em cima de uma cama, é claro, pra me recuperar. Mas depois que me recuperei, me levantei e continuo vivendo!”.

Aqui, torna-se importante esclarecer que este modo de viver trazido por Dalí e Portinari não se colocam como únicos para os participantes do encontro. No mesmo encontro no qual apareceu essa narrativa, uma fala peculiar trazida por Picasso reflete como esse modo de viver não se mostra *eficiente* indicando, quando Dalí fala;

*Dalí – Eu trabalho, mas tem dias, assim, que eu...*

*Picasso – Agora... eu já desisto por isso! [aponta para Dalí]  
Trabalhar com uma perna só não é moleza não!*

Picasso parece de certa forma, trazer que o modo de viver que Dalí e Portinari põem em questão não faz sentido em meio ao complexo de limitações que permeiam seu existir. Nesse momento do encontro, eu me questiono o porquê de Picasso trazer uma narrativa sempre tão pesada, tão forte. Lembro que quando acompanhei meu pai no hospital, tinha um homem no leito ao lado que sempre se mostrava nesse modo de viver “penoso” após perder a perna “*Estou todo podre!*”. Esta frase dita por ele me fez sentir uma dor imensa. Parecia que seu existir se tornava podre: um podre que deixava de passar somente pelo âmbito da carne enquanto uma doença que o acometia, mas que soava como uma podridão do existir. Era pesado escutar isso, assim como é pesado escrevê-lo. Hoje, relendo a narrativa de Picasso, eu o via na obra *Guernica*, onde o desespero gritava latente, onde parece não haver sentido em existir.

Esse modo peculiar de Picasso falar no grupo era tão doloroso e fugidio que, por mais “imbecil” que possa parecer, ele sempre era o primeiro a sair do grupo, mas sempre me deixava um pouco podre. De forma alguma digo aqui que sua presença era imparcial para mim, ou que seu modo doloroso de falar me constrangia. Pelo contrário. Me inquietava tanto

que eu me perguntava até onde as falas dos demais poderiam refletir como um espelho e mostrar a Picasso que – apesar de seu modo peculiar – ele poderia existir de outro modo, que não o enclausuramento do seu corpo. Enquanto Dalí e Portinari, nessa parte da narrativa consideravam que não era preciso parar, mas sim que era necessário recuperar, Picasso colocava que, para ele, o modo da desistência entrava em voga: “Agora... eu já desisto por isso! [aponta para Dalí] Trabalhar com uma perna só não é moleza não!”.

Mas é importante esclarecer que o modo peculiar que Picasso narra nesse fragmento, não diz de uma coisa “fora do natural”. Todos os participantes sinalizaram como a amputação se mostra penosa e como nessa dor há um peso de existir, refletindo no grupo que a amputação além de causar estranheza também pode lhes “tomar” possibilidades outras, singulares ao modo como cada participante experienciou, e assim, continuam...

**Portinari** - *Aí você passa a morrer mais rápido, porque quando você corta uma perna... o começo... os seis primeiros meses... você não tem animação pra nada!*

**Michelangelo** - *Depois que você passa a ficar como a gente... você vai ficar CATIVO daquilo ali!*

**Portinari** – *Quando a gente perde uma perna, é como se uma banda da gente fosse embora! De qualquer jeito, a gente sofre um bocado!*

**Da Vinci** - *É porque o negócio é difícil mesmo! O cara... assim... não esquece, né!? É um pedaço que vai e... não esquece, né!?*

**Van Gogh** – *Eu vivo a vida dela [da esposa], tudo o que eu faço é ela quem faz pra mim!*

**Dalí** - *E eu não consigo esquecer os meus traumas! Porque, pra mim, foi muito forte. Então eu não consigo esquecer!!! Eu não consigo esquecer!!! Eu aprendi a conviver com ele! [...] é MUITO FORTE AQUILO ALI!!!*

**Portinari** - *Eu não aguento não! Eu não suporto não! Eu vou dizer a você: tudo certo, que é um erro meu, não estou incentivando ninguém... se eu ficar em cima de uma cadeira, eu dou um tiro na cabeça!!! Agora EU não fico em cima de uma cadeira o resto da minha vida não!!! Mas não fico mesmo!!!*

**Picasso** – *Eu acho assim: cada caso é um caso. No meu caso, eu sou uma pessoa parálitica! [pausa] Eu só me queixo... [pausa] mas não é de ninguém! É de mim mesmo, porque eu sou muito doente. [...] Porque dói! O meu corpo dói!*

Sou afetado por essas narrativas como sendo lançado de um precipício ou como sendo bombardeado por um canhão. Essa dor que os participantes experienciam em narrativa faz-nos tirar do lugar e coloca-nos em contato direto com a dor. A dor narrada nos encontros, parecia encerrar nela mesma. Talvez por isto era tão angustiante escutá-la, tão vigorosa.

É importante também destacar que, no momento da pesquisa, o corporar de Picasso se mostrava nesse impasse penoso, no entanto, o modo de viver seu corpo demarcava também nos outros participantes uma possibilidade de enxergar as suas dores e passar a vê-las de outro modo.

Nesse emaranhado de palavras de dor e sofrimento, se desvela o aproximar e afastar do que lhes é próprio: sua existência. Assim, torna-se relevante não somente questionar qual o “lugar” que cada um se coloca, mas como essa estranheza, em seu acontecimento, reverbera ou a aproximação ou, de outro lado, a fuga da dor. Esse trâmite de se aproximar/fugir diz também de como o *Dasein* se encontra habitando o mundo em sua espacialidade e de como o corpo, agora amputado, se faz lugar de conhecimento de mundo a partir de uma nova lente que se *ocupa* em partilhar de seu mundo (im)próprio. Assim, Heidegger (2012) nos fala que

O *Dasein* encontra de imediato a ‘si mesmo’ *no* que faz, naquilo de que necessita, no que espera e evita [...] uma interpretação do *Dasein* não encoberta por teoria o vê imediatamente em sua espacialidade, isto é, em seu ‘ser junto’ ao mundo da ocupação, direcionando-no-desafastar-se. No ‘aqui’, o *Dasein* absorvido em seu mundo não fala a si, mas afasta-se de si em direção ao ‘lá’ de um utilizável do ver-ao-redor e, no entanto, *se* significa na espacialidade existenciária. (pp. 346-347).

Heidegger já parece sinalizar que esta *ocupação* enquanto direcionamento que aproxima ou afasta é uma dimensão que clama não somente por uma apropriação ou por um trazer o questionamento em voga, mas diz também que nesse acontecimento o “se afastar” ou o “se deixar afetar” entra em jogo o ser-corporalmente-com-os-outros-no-mundo. Isto solicita do Homem que também em meio à dor e o “abandono de si” pode haver a possibilidade de sair do lugar de vazio e do “simplesmente esquecer” e que ele pode se colocar no lugar de *ativo* perante as circunstâncias do mundo, dando novo sentido ao seu existir, ao seu corpo.

Para Saramago (2008) não há, em Heidegger, uma separação entre corpo, espírito e espaço. Tal leitura se torna clara ao enfatizar que o existir do Homem deve ser vislumbrado a partir de uma espacialidade fisicamente compreendida, ou seja, de uma espacialidade que se

dá pelo corpo e o mundo. Tendo em vista que o *Dasein* é espacial, torna relevante, na presente pesquisa, pensar tal espacialidade na situação de amputação. O corpo que é amputado passa agora a vislumbrar uma nova metamorfose, indo de encontro ao que se rompeu, se quebrou e se mostrou como possibilidade nova de existir habitando. Assim, “o estar físico do *Dasein* e seu mover-se são de tal forma determinantes no que tange à espacialidade do mundo, e também sua própria existência, que ele termina por condicionar todo o desdobramento – ou *descobrimento* [...]” (Saramago, 2008, p. 106, grifos da autora).

Em virtude de tal *descobrimento* de habitar um corpo a partir de uma nova situação experiencial, o *Dasein* encontra-se na necessidade de romper com um modo dado de existir. Deste modo, ao se encontrar nessa condição de habitar o mundo num corpo amputado, este, que se abre e se fecha, acaba por abraçar ou não um modo de viver que difere do anterior, o que foi narrado pelos participantes da pesquisa.

No fragmento acima fica evidente a passagem constante entre tomar o corpo amputado como um distanciamento do mundo “aqui” para o mundo “lá fora”. Frases como “você vai ficar CATIVO daquilo ali!” e “Eu vivo a vida dela [da esposa]” parecem sinalizar que este olhar de não conseguir se “sobressair”, se configura como um modo de ser, um modo que, naquele momento, lhes pareceu ser possível, uma condição que fecha e que prende; enquanto tomar a dor, as impossibilidades, as aberturas, as novidades, as incertezas e os medos como fazendo parte do seu existir, parece apontar que “doer” e “lembrar” é também se encontrar consigo mesmo, de não cair no desamparo que é se ver esquecido, ter um corpo esquecido. Qual coisa seria mais autêntica que sentir e apropriar-se desse emaranhado de sentimentos?

No decorrer dos encontros, a posição dada aos sentimentos pelos próprios participantes era de extrema importância. Desde o primeiro encontro eles já sinalizavam de como era importante falar sobre essas experiências, sobre suas vidas, sobre suas histórias e de como “bater esse papo” estava sendo um momento de “descarregar” dores, angústias, aflições, alegrias, desafios, conquistas. Era preciso que esses sentimentos entrassem em questão, para que não só eles – os sentimentos – fossem vividos, mas que eles – enquanto habitando um corpo amputado – não fossem esquecidos.

Sobre o esquecimento, é interessante como ele se fez presente desde os primórdios da pesquisa. O estado da arte feito já sinalizou que esse corpo era esquecido. Esquecido pela História, pela religião, pela ciência antiga, pela ciência moderna. Esquecido por quem *É* corpo. No decorrer dos encontros, o esquecimento passou pela falta de ações e políticas públicas governamentais; pela família; pela sociedade e por eles mesmos, ao esquecerem que estavam na condição de amputados. Este esquecimento levava o grupo a pensar em inúmeras



questões que apareciam em detrimento da condição de habitar o corpo amputado, questões compartilhadas que denotam sofrimento.

**Portinari** – *É... e depois disso é o seguinte: é... quando a gente, hoje, a gente passa a ser um deficiente... é uma pessoa...*

**Michelangelo** – *Esquecida!!!*

**Portinari** – *Esquecida!!! E tida pelos órgãos como pessoas especiais, que não existe... esse negócio de especial é só fachada!*

**Picasso** – *A família é a primeira, que vai visitar o primeiro dia, segundo, terceiro e depois é esquecido!*

**Michelangelo** - *E depois, quando você está assim, numa situação dessas, eles esquecem!*

**Portinari** – *É essa coisa que dói! É o tal do esquecimento!*

Tal esquecimento é sinalizado novamente à frente, por Portinari, que reclama e clama por um olhar de “fora” para as questões mais próximas a ele:

**Portinari** - *Se você não planeja, se você não tiver o controle... de cuidar disso... você está morto!!! Aí você passa a ser o quê? Um fantasma! [...] O povo acha que porque a gente perdeu uma perna, a gente perdeu a vontade de viver. Não é por aí. [...] Só que é DIFÍCIL!!! Porque a sociedade, infelizmente, não ajuda. São poucas as pessoas que fazem o trabalho que você está fazendo. [...] Porque ATÉ NISSO a gente é mole! Porque quando eu for renovar minha carteira nova, ela vai ser rebaixada de E pra B. Por quê? Só porque perdi uma perna! Perdi uma perna. E os movimentos? Eu não faço não? [...] Todas essas coisas existem! Mas mesmo assim, o governo bota esse parágrafo na sua vida, que é cortar sua categoria.*

Compreendo nestes dois trechos de narrativas que assim como o corpo sofreu um esquecimento no decorrer do tempo, também houve um esquecimento das pessoas amputadas. Me recordo que o estado da arte mostrou que durante as guerras, as pessoas amputadas eram vistas como insuficientes para guerrilhar. Parece que essa guerra, hoje, não se trata somente de uma guerra no sentido histórico, mas de uma guerra que urge da *luta* por um espaço que merece ser colocado em questão, um espaço que seja permitido pensar o corpo amputado e como tais corpos se dispõem no mundo.

Os participantes sinalizam que a família é o primeiro elemento que traz o esquecimento. Mas parece que um novo elemento surge: na medida em que a família esquece, eles também se lembram desta condição, não deixando o corpo cair na penumbra e ofuscamento. O corpo amputado não merece ser visto como *fantasmagórico* ou *rebaixado de categoria*, mas passa a ser sentido e compreendido pela própria afinação com o modo de existir-habitando-o-mundo na metamorfose do corpo amputado. Assim, Dalí, no último encontro, sinaliza um novo olhar para este esquecimento, o que mobiliza o grupo a pensar pelo avesso. Ao compreender como um avesso, começo a questionar o(s) lugar(es) que os participantes começaram a (o)-cu(l)par.

**Pesquisador** - *Vocês disseram que têm que ter um envolvimento pra esquecer... mas eu não entendi que esquecimento é esse. É esquecer o quê? É esquecer o sofrimento ou esquecer que vocês são pessoas amputadas? Vocês poderiam falar mais sobre isso?*

**Portinari** – *São as duas coisas ao mesmo tempo! [pausa] É! Porque, assim, você precisa esquecer que é amputado pra poder continuar a vida, né!? Você tem que se acostumar, porque dali pra frente você vai... passar humilhação, você passa a sofrer, você vai levar desacerto na vida... tudo EM PROL daquela perna que você perdeu!*

**Pesquisador** – *Mas é preciso esquecer que foi amputado pra isso?*

**Portinari** – *Tem que esquecer!!! Porque se toda vez que você for fazer uma coisa e você lembrar... é como se fosse um trauma! Psicologicamente, você fica arrasado!*

**Pesquisador** – *Vocês também acham que é assim?*

**Dalí** – *Eu não! [balança a cabeça negativamente] Isso aí... já eu penso ao contrário! Eu não posso esquecer que sou um deficiente, que sou um aleijado! Porque, se eu esquecer, eu vou querer dar um passo sem as muletas e vou meter a bunda no chão! [...] Eu não ESQUEÇO! Mas também eu não gosto de MEXER MUITO!!! Ficar melando... Mas eu... eu não posso esquecer de NADA!!! E mesmo que eu quisesse esquecer não teria nem como! [...] Então, se eu esquecer que sou amputado, vou estar caindo de instante em instante.*

**Portinari** – *Não tem como... é!*

**Da Vinci** – *Como é que esquece? Porque a todo tempo o cara está se lembrando. [...] Esquecer mesmo o cara nunca esquece!*

Ao ser tocado pela narrativa de Portinari questionei de onde partiria este esquecimento tão falado e presente em sua fala. A sua narrativa carregada de tal “esquecer” fazia se tornar presente, sim, um espaço de afastamento da apropriação, de se jogar e se ver demandante. Me parecia que nesse primeiro momento, Portinari, Michelangelo e Picasso se mostravam muito queixosos em torno de problemáticas sociais e de direitos, pareciam estar no “falatório”.

Aqui, lembro Heidegger (1959), ao falar que a era da técnica moderna nos fez afastar um pouco do pensamento que medita, fazendo com que as pessoas cada vez mais se distanciem de suas histórias e deixem de se afetar por elas. Também lembro Benjamim (2012), ao sinalizar que em nossos tempos deixamos de narrar histórias e passamos a vivê-las apenas pela via da informação – informação esta que, no decorrer dos encontros, se mostrou bastante presente, onde alguns dos participantes ficavam na “penumbra”, escondidos em torno de uma problemática que, a meu ver, dizia de uma vivência, mas não se constituía como experiência.

Neste esquecimento trazido por Portinari, Picasso e Michelangelo, compreendo que habitar o mundo pela metamorfose do corpo amputado é também sucumbir amputado, *atado*. Mas aí vem Dalí, que em sua peculiaridade mostra que existem outros modos possíveis de se viver este corpo, sem ser pela via do esquecimento. Através de sua narrativa, compreendo que o corpo se dá nesse movimento de sempre ser *ação*, possibilitando trânsito da penumbra à clareira.

De maneira um tanto jocosa, ele fala “Porque, se eu esquecer, eu vou querer dar um passo sem as muletas e vou meter a bunda no chão!”. O que Dalí conta não parece somente fazer parte da lembrança de que não tem uma perna e é preciso utilizar de muletas para sua locomoção, mas parece sinalizar que “Algo que está à mão a distância, fora de alcance, pode estar, ao mesmo tempo, na esfera do ‘aqui’ por obra de um implemento que funcione como uma extensão de algum membro do corpo numa determinada atividade.” (Saramago, 2012, p. 107), ou seja, em suas palavras, Dalí quer dizer que o corporar do corpo se faz *presente* na ausência, no esquecimento, na penumbra, no enclausuramento. O corporar parece colorir através da lembrança de que se houver esquecimento, o “meter a bunda no chão” se faz presente, se corporifica na impropriedade, na “queda”.

Como falado anteriormente, este esquecimento se fez presente desde o início de meu trabalho. Nos primeiros passos, me questionei se seria possível fazer este caminho pensado. Como poderia pesquisar o corpo se até em Heidegger tal questão é um tanto que esquecida? Como pesquisar o corpo amputado se não existia enfoque da fenomenologia existencial ao

modo heideggeriano para tal fenômeno? Como poderia pesquisar este corpo que, do ponto de vista científico, parece se encontrar nos modos *deficientes*?

Nestes modos deficientes de encarar o corpo, me questionava desde o início da entrada no campo onde poderia encontrar este grupo de pessoas. Quando traço um fio sobre o esquecimento destes corpos, ainda não estava claro o quão esquecidos eles realmente foram. Associo este esquecimento, principalmente, à posição na qual a pessoa que necessita de uma amputação é colocada pela equipe cirúrgica: como passiva, calada. Nos estudos realizados durante a produção do primeiro capítulo, os autores sinalizam que o profissional médico também passa por um “choque” ao ter que precisar fazer uma cirurgia de amputação. Me questiono se o choque maior é o fato de os médicos terem esse choque e nada questionarem ou se seria receber um aval para uma mutilação no seu próprio corpo sem nada saber sobre ele. Pressuponho que esses dois tipos de choque estão diretamente ligados ao calar-se. Nesse calar-se, como dizer o meu corpo? Como acompanhar este dizer do corpo do outro?

Portinari sinaliza, anteriormente: “São poucas as pessoas que fazem o trabalho que você está fazendo.”, ou seja, poucas são as pessoas que dão ouvidos, olhos, tato, paladar, aroma a estes corpos. Isto fica claro e evidente quando na tentativa de responderem à questão lançada por mim os participantes se mostraram indignados com essa falta de envolvimento desde o início da amputação, apontando que não havia um cuidado com esse corpo e que era preciso mantê-lo no silêncio – nuances que, em suas narrativas, foram apontadas em torno do despreparo da equipe médica que fazia os procedimentos pré, durante e pós-cirúrgicos, experiências que ao serem compartilhadas, mobilizaram os participantes do grupo, já que passaram pela mesma experiência...

**Portinari** - *A gente chega lá e os caras não dão a mínima!!! Chega lá e é [faz gestos com a mão como se para “os caras” – a equipe médica – fosse uma bobagem]... aplica a anestesia e vai e tira! O médico não está nem aí pra você!!! Se você perdeu a perna, se não perdeu, ele não quer nem saber. [...] Me cortaram SEIS VEZES, cara!!! CINCO VEZES em dezessete dias!!! Fiquei dezessete dias internado! Foram CINCO CIRURGIAS, CARA!!! [...] Não... simplesmente o cara chega e de quatro em quatro dias me cortava um pedaço. [...] Porque é muito fácil amputar. Pra um [médico] vascular é o mesmo que estar tomando cachaça no cabaré!!! Ele não está nem aí!!! Pode chegar de fila!!! É tanto que lá no hospital cortavam vinte e três pessoas por dia!!! Amputavam vinte e três pessoas! Você já pensou... Vinte e três pessoas por dia TRÊS VEZES POR SEMANA!!!!??? [...] Num universo de um ano, quantas pessoas são amputadas?*

*Michelangelo - Quando o médico chegou lá, disse “É... interna ele aí e vamos operar a perna dele.” [pausa] Aí ele chegou e eu disse “Olha, venha cá! O senhor vai cortar o quê?” ele disse “Não... a gente vai tirar a sua perna.”. Eu disse “TIRE A DA SUA MÃE!!!”. [...] Aí eu sai do hospital e fui embora.*

Este momento dos encontros foi um dos que mais me tocou. Doía ouvir aquilo, porque passava um turbilhão de memórias em torno desse “desapego” da equipe médica com quem está para passar por tal procedimento cirúrgico. Parece haver um despreparo. Na verdade, parece haver uma *massificação* de singularidades. Como que amputar se tornasse natural. Claro, como Portinari se pergunta “Num universo de um ano, quantas pessoas são amputadas?” também me pergunto *Onde estão essas pessoas? Por que seus corpos foram tão esquecidos?*

Nesse momento de análise, cada caractere redigido é transpassado para o documento como se fosse uma martelada em meu corpo. Dessas marteladas, uma tatuagem é feita, de modo que não tem como apagar essa dor de ouvir este esquecimento, não tem como esquecer que, infelizmente, ainda existem profissionais que não enxergam que para a pessoa que está à espera da amputação há um desamparo. É preciso parar, para que no silêncio trazido da equipe médica não se faça calar esses corpos, mas se faça gritar como cuidado, gritar como Michelangelo o fez, uma atitude de mostrar que também é essa perna, que também é esse corpo e que este acontecimento faz parte de sua historicidade.

*Isso que escutei me tocou exasperadamente. Tocou porque também foi assim que ouvi e experienciei o setor de cirurgia vascular: um açougue! Um lugar no qual se vai fatiar a carne, o corpo... como se ele não sofresse; como se o corpo só fosse a carne, os ossos, o sangue. Daí vem o “fatiador” e dá o seu veredito “Dedo 3, 4 e 5!” e o corpo agora é visto fragmentado e dá lugar a números. São dedos que, isolados, são pedaços de carne “podre” justapostos num corpo. Não há um cuidado. Não há um modo de falar com o paciente que há uma necessidade de intervenção no seu corpo... Mas o paciente passa a ser visto como “o pé do leito 3”, “a perna do leito 5”. Esquecem que aquela carne, aqueles ossos e aquele sangue fazem toda a diferença! Imagino como deve ser difícil ser cortado em fatias. Não vejo definição tão esdrúxula, porém tão sincera e complexa: sim, sofrer uma amputação é como ser fatiado! (Trecho do meu diário de bordo).*

Este despreparo da equipe parece fazer a pessoa que está para ser amputada sucumbir. Tal despreparo por parte da equipe médica e não-escuta de suas dúvidas, questionamentos, incertezas e medos por parte da equipe médica, significam, para os participantes da pesquisa,

um desamparo em torno do acontecimento que inaugura em suas vidas. Este momento parece significar uma ruptura, uma reviravolta sobre seus modos de habitar o mundo a partir de um novo horizonte que, de início, apesar de ser possibilidade, apresentava um limite que estagnava. Portinari e Van Gogh, ao vivenciarem ta situação, compartilham com o grupo estas experiências dolorosas.

**Portinari** - *Quando eu fui cortar a perna, quando eu cheguei ao açougue, que aquilo não é um hospital... é um açougue! Os caras chegaram lá, cortaram minha perna e tal...*

**Van Gogh** – *Quando eu fui pra sala, ele amputou primeiro os meus dedos, aí eu vim [pausa] para o quarto. Com três dias, ele veio e eu... estava doendo. Com o pé doendo muito e com a perna pretinha, pretinha. Aí ele disse “Só amputando sua perna!” eu disse “Vamos!”.* Só era isso que o homem poderia fazer, porque eu não podia mais...

**Dalí** - *No começo bate aquela tristeza. No começo...*

**Portinari** - *Começou a me cortar. Me cortou cinco vezes. Corta! Corta! Corta! Corta! Pior que você vai ficando na ansiedade. Corta o primeiro dia, aí você fica mais quatro dias. Aí corta o segundo, corta o terceiro, corta o quarto...*

**Pesquisador** – *E você esperando que melhorasse...*

**Portinari** – *Você só espera uma coisa: [pausa] a morte.*

Falas como “porque eu não podia mais...” e “Você só espera uma coisa: [pausa] a morte.” nos aproximam desse lugar de nada poder, do lugar de impotência perante o aprisionamento inicial que a cirurgia de amputação parece significar. Esta angústia narrada parece ainda, ser permeada pela falta de cuidado proeminente da equipe, pois logo depois os participantes apontam para uma questão ainda não tocada e que, a meu ver, inaugurou um momento no grupo no qual percebi que eles se mostravam querendo tomar uma atitude, querendo sair do lugar de nada poder e se verem demandantes. Este lugar que percebi, parece ser sinalizado a partir do que Portinari conta em todos os três encontros sobre a falta de um profissional que os escutasse e, que pudesse ter acolhido suas dores e seu sofrimento diante do “aviso” da amputação. Assim, continua...

**Portinari** - *Então, é o seguinte: na hora que você chega lá, o que é que o médico faz? “Vamos amputar!” Ele não... ele não... pega um psicólogo [pausa] e... leva você pra ir pra um psicólogo pra lhe*

*preparar, né!? Psicologicamente você está arrasado! Porque perder uma perna, perder um membro, não é mole não! Daí é o seguinte: bota na sala de cirurgia e tira! [...] Você não tem, assim, um resgate! Vamos dizer... um acompanhamento psicológico. Você não tem, assim... um profissional que venha... aqui mesmo! [...] A gente não tem isso! [...] Porque se você botar um profissional para aquela área... conversar com as pessoas, incentivar elas, mostrar a elas que elas têm valor, isso aumenta a autoestima!*

Esta fala de Portinari é uma junção de fragmentos dos três encontros, mas que foram mobilizando os participantes a uma reflexão. Parecia que agora os demais participantes falavam sobre seus lugares, e o lugar que queriam ocupar no momento da cirurgia, um lugar onde pudessem, também, questionar o porquê e ver possibilidades para tocar a vida de uma nova maneira. Se antes eles estavam no questionamento sobre a amputação enquanto acontecimento, parece que agora inaugurava um lugar de refletir sobre seus lugares e sobre suas próprias experiências.

O grupo começa, então, a falar sobre a *necessidade de falar* e trazem que é preciso narrar suas histórias para que elas não sejam meros acontecimentos, mas que sejam sentidas como parte de suas vidas, parte de suas experiências de habitar o mundo a partir de uma nova ótica. Os encontros começam a não mais ficar apenas no contexto do desespero e do acontecimento cru, mas transitam por entre uma esfera reflexiva de que nem tudo pode estar perdido. É preciso viver! É preciso narrar para se viver e tentar acompanhar seus modos próprios de habitar o mundo, seus modos de existir!

*Portinari - O povo pensa que ajuda só é financeira. E não é! A ajuda ela vem... quando se tem uma palavra amiga.*

*Da Vinci – A palavra! É!*

*Portinari – Você está na pior. Você precisa de alguém pra conversar, pra dialogar, pra até contar alguma coisa que você não quer contar pra todo mundo.*

*Dalí - EU FALO!!! Falo a hora que precisar! Mas não gosto de falar com muita frequência, com muito detalhezinho, muito lengalenga, porque aquilo ali me incomoda! Me incomoda.*

Lembro agora, novamente, do trecho do filme *Martha, Mercy, May, Marlene* sobre as palavras. As palavras têm que ser contadas, para se tornarem histórias. Nesse sentido, a narrativa de Walter Benjamin (2012) faz todo o *sentido*. No encontro com a amputação

enquanto acontecimento, o desespero trazido repercute na vida da pessoa como ruptura e desenraizamento. A atitude de narrar se mostra como uma possibilidade de chegar mais perto de compreender o acontecimento enquanto um fenômeno e não somente como um ato.

Esta possibilidade compreensiva requer que tomemos não somente um “questionar-se” ou utilizar das palavras como um escape, mas ao contrário: sinaliza que é preciso contar, contar e contar para que sua história não seja perdida, para que se reflita, em vez de ficar num lugar de fuga e de cair “no mundo de todos nós, ninguém”.

As histórias precisam ser contadas porque elas, em meio ao trânsito de serem contadas, recontadas e contadas de novo, possibilitam um encontro com o vivido e começam a fazer *sentido*.

O *sentido* aqui compreendido não se trata de um “planejamento intelectual” ou algo da esfera de um pensamento que calcula, dando uma ideia de significado. Este sentido de que falamos e que os participantes começam a dar luz, trata de uma *direção*, de um *destino* para se fazer compreensão em sua metamorfose de habitar o mundo, pois “O que tem sentido é a existência do homem, pois apenas ele pode compreender sua direção, imprimindo modos que são e como podem ser: sentido é a direção na qual o humano articula os fatos da vida.” (Morato, 2013, p. 61).

Percebo que esse sentido começa a ser clareado com um momento decisivo: a entrada de Dalí no grupo. No primeiro e no segundo grupo, percebi que os participantes se mostravam mais “taxativos” sobre o ato da amputação e suas repercussões nos desafios da vida e se mostravam queixosos, reclamões e como se estivessem “de fora” da situação, mesmo que a atitude reflexiva já tenha sido apontada por Portinari, ainda que sutil, no acontecer dos grupos. Quando Dalí entra no terceiro encontro, o momento do grupo vai dando uma reviravolta. Isto é perceptível pela sua narrativa já transcrita nos demais momentos anteriores.

Num dos momentos do grupo, quando Portinari expressa sua necessidade de falar, Dalí narra sobre a sua experiência de aceitação como uma pessoa amputada. Na mesma medida em que Dalí fala sobre a causa de sua amputação, Portinari também reflete sobre a causa de seu acontecimento e os dois começam a pensar sobre seus diversos olhares, desvelando o modo singular de cada um experienciar o acontecimento da amputação...

*Dalí – E eu penso assim: se a imprudência fosse sua, eu acho que era mais fácil você aceitar.*

*Portinari – É!*



**Dalí** - *Você iria SE CULPAR! Mas quando a culpa... você sabe que a culpa É dos outros... você se torna um deficiente, um aleijado ou o que seja, por CULPA DOS OUTROS... meu amigo... aí é que fica complicado pra você tentar esquecer.*

**Da Vinci** – *É! É!*

**Dalí** – *Se fosse eu que tivesse batido na frente daquela S10, como ele falou [se refere a Da Vinci], eu me conformava. Porque... rapaz, teria sido eu. [...] Eu me acostumei tanto com meu problema, que tem horas que eu começo a mexer COMIGO mesmo. [...] É porque é assim... a gente tem que manter a mente bem à vontade! Eu mesmo não vou endoidar com isso não!*

**Portinari** - *O diabetes é feito um ataúde, ele sai lhe comendo! Só que se você se prevenir, você sofre menos. [...] Diabetes é uma coisa que você não TEVE... você tem pra sempre!!!”*

Dois coisas me chamam atenção nesse momento das narrativas. A primeira diz respeito a como a aceitação de ser uma pessoa amputada tem a ver com o modo que aconteceu a amputação e sua causa, enquanto a segunda diz respeito ao modo como essa aceitação se faz presente na vida dos participantes.

*Era DESTOANTE o que Dalí falava com as histórias que Portinari colocava. Sim, vi morte e vida em suas narrativas. Narrativas densas e pesadas. Me comovia a cada palavra. Aquilo mexeu muito comigo. Um homem que, num dia que vai buscar seu filho na escola acaba sofrendo um acidente (o carro da construtora acabou arrancando sua perna ali no local). Imaginei toda a cena que ele contava: a moto passando pelo canto, o carro com o instrumento descendo e enfiando em sua perna, dilacerando-a, arrancando-a. Imaginei uma cena do filme “Jogos Mortais”, onde para sobreviver você teria que passar por uma aflição no corpo, uma forma de mutilação (porém concedida). Ali não se tratava de nada concedido. (Trecho de meu diário de bordo)*

Para Dalí, ter sido amputado devido a um acidente que não foi ele que provocou lhe causava culpa. Na verdade, nesse momento, eu compreendo essa culpa como uma raiva. Lembro que quando ele falava a palavra “culpa” seus olhos e sua fisionomia se atentavam tanto para a palavra que aquilo parecia que lhe sufocava. De fato, imagino como ter sido amputado por um “descuido” de outro deve ser doloroso. Na medida em que Dalí traz isso, Portinari também fala sobre a causa de sua amputação: o descuido em torno do diabetes, sinalizando que a doença “vai comendo tudo”.

Nesse jogo de narrativas, parece fazer presente dois lados de um fenômeno: de um lado se encontra uma narrativa que revela uma imprudência e descuido de outra pessoa, da facticidade da vida, ou seja, entra em jogo o rompimento como, literalmente, um acidente e, de outro lado, se encontra uma narrativa que revela o movimento de uma doença da qual ele pode se sentir responsável ou não, apesar de Portinari não verbalizar isso “O diabetes é feito um ataúde, ele sai lhe comendo!”.

Para Chini e Boemer (2007), boa parte das amputações em pessoas diabéticas poderia ser evitada. Isto porque o diabetes é uma problemática que está interligada a hábitos de vida que não estão regulados, como alimentação e prática de exercícios, por exemplo. Compreendo a partir desta sinalização que o diabetes, na medida em que pode sair “comendo tudo” também é uma doença que pode ser acompanhada e monitorada, sem necessariamente progredir para outras alternativas, como a amputação, por exemplo.

O momento da narrativa trazido por Dalí e Portinari me diz sim de uma culpa e raiva, mas de uma culpa e raiva que ora se desvelam, ora velam. De um lado a culpa e raiva por ter uma amputação em decorrência da imprudência de outro; de um outro (ainda, possivelmente, não refletido por Portinari, mas que compreendi em sua narrativa) a culpa e raiva por ter sido amputado por uma imprudência que era dele, ou seja, por ter descuidado de sua própria saúde, apesar de que em nenhum momento dos encontros isto seja colocado.

No acontecimento da amputação, há um estranhamento em meio ao que sucumbe na trajetória do *Dasein* e de como experimenta o corpo. Este acontecimento revela uma fragilidade em meio à confusão que pode irromper, mas, antes de tudo, também diz de uma posição que lhe foi “colocada”, como se o corpo tornasse passivo às leis que regeriam, por assim dizer, a natureza do próprio corpo.

Este acontecimento – o da amputação – parece ser sentido como uma violação, uma invasão do corpo e “Ter o corpo invadido é ter a privacidade da existência profundamente invadida.” (Pompéia, 2002, p. 37). Este sentimento de invasão, para Dalí e Portinari, parece se configurar como culpa transformada em raiva: de um lado a culpa por ter descuidado do corpo (que não é falada pelos participantes); de outro a raiva por não ter tido o “direito” de descuido, ter sido invadido sua própria experiência corporal, seu existir.

No caminho do corpo, Pompéia sinaliza que o mesmo, em seu acontecer, se revela na indigência/potência<sup>24</sup>. As condições existenciais que lhes são impostas refletem no existir como algo a que se pede por um “suportar”. Este “suportar”, segundo Pompéia (2002) é uma

---

<sup>24</sup>Constituem-se como situações associada à corporalidade, experiências do *Dasein* que se associam ao ser-corpo, segundo Pompéia (2008).

condição do *Dasein* que é refletida em sua trajetória em todos aspectos da existência, pois “A existência pesa.” (p. 35). Nessa direção, o autor testemunha que o “pesar” tanto tem sentido de claustrofóbico/estranhamento, como também indica resistência/movimento, o que implicaria nos modos de o corporar se desdobrar e se fazer acontecer, se projetar. Em tal perspectiva, Da Vinci relata a importância do tempo na sua experiência ao falar:

*Da Vinci - O cara, com o passar do tempo, vai se acostumando. É só questão de tempo. Porque... o meu mesmo fez três anos que eu perdi a minha e ainda, o cara... tem muitas lembranças [...] Mas só que essas coisas já... [pausa] estão melhorando mais um pouco, assim, porque já está com um certo tempo... Aí, eu sinto, assim, mas não é direto, direto, como no começo. Porque, logo no começo, a gente sente.*

Diante de tal narrativa, compreendemos que o existir enquanto “lançar-se” acontece num determinado tempo. A questão do tempo sempre esteve presente no pensamento de Heidegger acerca da existência humana. Durante o caminhar da pesquisa, desde a construção do projeto até esse momento de análise, me vi transpassado pela questão do tempo. Um tempo para finalizar o projeto, um tempo para enviá-lo ao comitê, um tempo pesquisado no decorrer da história do corpo, um tempo sobre a amputação e suas nuances, um tempo que se fazia presente nas narrativas dos participantes da pesquisa (desde o anúncio do acontecimento da amputação até os modos de aceitá-la ou não como parte de suas vidas).

Para Heidegger (2012), como falado no capítulo anterior, a questão do tempo nem sempre está associada a um anúncio cronológico. O tempo a que falamos, o tempo que Da Vinci fala, é um tempo existencial. Esse tempo, o *kairos*, é um tempo de aguardar as coisas virem ao nosso encontro, de aguardar e refletir sobre as coisas, os outros, o mundo e refletir seu próprio habitar.

Para Da Vinci, o habitar do corpo amputado parece ser sentido com mais “peso” e dor quando está mais “próximo” do acontecimento. Com o passar do tempo (que também é cronológico, mas que, antes disso se mostra e é *sentido* como o tempo existencial), o anúncio da amputação e sua vivência vão se costurando com o fio da existência e transparecendo outros modos de se viver, de habitar.

Da Vinci fala “O cara, com o passar do tempo, vai se acostumando. É só questão de tempo.”. Compreendo que nesse tempo cronológico, importa refletir sobre o tempo que é dele, o tempo que ele tem para poder tocar sua vida de uma maneira que não lhe foi conhecida ainda, mas que está em vias de ser, portanto, um tempo que é existencial.

Para Saramago (2008), “a saída do lugar familiar [...]” está “[...] associada não apenas à experiência do estranho, mas, da mesma forma, à possibilidade de renovadas aberturas de sentido no coração do estar-aí mundano; em outras palavras, à possibilidade de iluminação dos entes.” (pp. 183-184) e isto está inteiramente ligado ao *kairos*, pois faz revigorar não somente um acontecimento e sua estranheza, mas dá possibilidade de pensar, questionar e refletir em seu tempo aquilo que lhe cabe e lhe escapa, aquilo que lhe é convocado a abraçar ou desistir.

É por isso que Heidegger interliga a existência a um poder-ser, atribuindo prioridade a um futuro, pois, na trama do existir, engajamos no mundo com a consideração de um movimento, de uma atitude reflexiva que implica em ação, sempre lançados no mundo como sendo compreensão no espaço e no tempo (Greaves, 2012).

Este tempo narrado por Da Vinci, repercute no grupo como possibilidades de viver de outros modos. Nesta direção, o grupo narra que a utilização de próteses pode ser uma nova possibilidade para continuar a viver, mesmo que ela não “preencha o espaço” de uma perna. Parece iniciar uma nova metamorfose no grupo, um novo momento onde os participantes veem na prótese um instrumento que pode servir como uma nova abertura de se demandar.

Mas um fato que grita a meus olhos é quando o grupo faz esta comparação da perna com uma prótese:

*Portinari – Mesmo que se consiga uma prótese ou alguma coisa, não vai ser igual ao que a gente era!*

*Van Gogh – Não vai ser igual NUNCA!!!*

*Da Vinci – Jamais!!! Não tem nem como se comparar!*

*Portinari – Ela vai melhorar um pouco, porque ela vai dar condições de você andar...*

*Da Vinci – não vai SER... não tem NEM como se comparar com a perna da gente, né, mas melhora um pouco.*

*Dalí – Pra onde ele [um amigo seu] vai, as muletas acompanham ele, porque em alguns obstáculos ele vai com a “prótesezinha” dele de boa, mas tem cantos que se não for de muletas, ele não passa! Então... isso aí... oitenta por cento é mesmo que cem por cento para um amputado! Então, eu quero me adaptar à prótese.*

A experiência de protetização, no grupo, aparece como uma “melhoria” no que se diz respeito ao aspecto funcional, como locomoção, por exemplo; mas ao mesmo tempo se

distancia de um aspecto mais relacional, ou seja, da relação que os participantes têm com a mesma. De fato, tal distanciamento se mostra não somente no fisicamente visto (a diferença óbvia entre uma perna e uma prótese), mas no existencialmente experienciado (a *cor* e o *ar* dados ao corpo mudam).

O distanciamento de “sentir” o corpo anatômico se desloca. Se antes ter duas pernas era tido como uma coisa “normal” e se configurava, muitas vezes, também como um modo distante de se pensar sobre elas e suas “funções” no corpo, agora a utilização de uma prótese rompe com essa perspectiva: aparece como uma lembrança que não existe mais aquela perna que, anatomicamente, lhes deixavam “completos em suas funções”, se configura como um “complemento para o corpo”.

Esse complemento do corpo também parece ter outro sentido. Na trajetória histórica deste, como falamos no primeiro capítulo, as ciências naturais e as configurações sociais que pedem por uma normatização dos corpos, instalam eles como sede da saúde, saúde esta compreendida como ausência de doenças ou qualquer outro mal que afete o corpo orgânico.

Essa normatização de que o corpo humano necessita de uma composição que age em conjunto com a finalidade de se “programar” como saudável e agir a partir desta representação biológica que recai na anatomia, perpassa o campo da amputação e coloca a pessoa que faz uso de uma prótese como uma pessoa que não é completa, no sentido de completitude dos “membros do corpo”.

Neste cenário, os participantes pontuam esse jogo de narrativas que permeiam o campo de suas experiências, aproximando, também, dessas ideias tecidas anteriormente: parece que, na falta de uma perna e utilização de uma prótese recai não somente no modo como cada um experimenta este corpo, como corporifica sua existência, mas também nos aproxima daquela ideia pré-concebida do corpo enquanto substância, um corpo que apesar de requerer todo um aparato – tanto biofisiológico, como anatômico – encontra também sua limitação, que é sentida pelos participantes ao compartilharem e testemunharem tal experiência, expressando medo diante dessa nova situação vivida.

*Da Vinci – Aí o cara olha assim, aí fica com medo, né, porque VÊ UMA PERNA PERFEITA [toca na perna], né, e um ferrinho desse [toca na prótese]... aí o cara fica... assim... se colocar medo na cabeça, aí vai... fica no medo e não consegue andar!*

*Portinari - Pode botar uma prótese, pode... fazer o que quiser... não consegue!*

*Dalí – voltei a trabalhar, mas nunca me confiava nessa perna. Era sempre meio manco. Quem usa prótese sabe. Por mais que ele fique...*

*Da Vinci – Fica meio pra o lado. É!*

*Dalí – Fica sempre aqui [demonstra meio de lado, como se estivesse pendendo o corpo para um lado], porque a perninha boa está confiando, a prótese é só um complemento.*

*Da Vinci – Mas pra quem colocou e começou agora, você olha assim e só o cara vendo isso aqui [se abaixa e toca na prótese] dá medo na pessoa!*

Nessa diferenciação que os narradores fazem entre suas pernas e suas próteses, encontramos em Heidegger uma compreensão que se assemelha ao que os participantes narraram sobre a utilização das próteses e de como as viam e as percebiam em seus corpos. Tal compreensão é a de *órgão* e *utensílio*. Segundo Torres (2013), Heidegger compreende que os órgãos são e estão para quem lhes faz uso, ou seja, não encontram simplesmente dados, mas acompanham em si uma “finalidade”; já os utensílios estão já dados, são algo que já são por si e carregam em si uma diversidade de finalidades que são postas pelos homens. Nesse sentido, frisa Torres (2013), “enquanto os *utensílios são autônomos, os órgãos são instalados.*” (p. 49).

No tocante ainda a este fenômeno grupal, percebo que há uma ratificação da prótese enquanto um “objeto” ou instrumento que está aquém do corpo humano e que para os participantes se mostra inferior tanto no sentido visual/estético (que se revelou, nos encontros, principalmente com a atitude de Da Vinci, ao tocar em sua prótese e em sua perna, mostrando que há uma diferença e que essa diferença é notoriamente esclarecida não somente por sua visibilidade, mas por sua função em não “sustentar” o corpo como uma perna sustentaria), como numa perda habitual que coube ao corpo abraçar compulsoriamente (revelada nas falas de Dalí e Portinari).

Para Saramago (2008),

A quebra do sentido habitual de algo ou de alguma coisa a torna ‘visível’, força-nos a uma pausa para percebê-la. Ela escapa, nesse momento, à obviedade inerente ao mundo, aparecendo como não mais pertencente a ele. Pelo fato de que a presença do mundo repousa precisamente nessa totalidade referencial, a familiaridade assim rompida pela ausência de algo que antes pertencia à totalidade fechada traz à tona ‘a pálida e insignificante presença no mundo’. Essa

ausência que perturba o lidar no mundo é o que, afinal, traz à luz suas potencialidades não percebidas.

É esse rompimento com a familiaridade que foi sinalizada anteriormente por Pompéia (2008) como uma potência do existir, indicando que o *Dasein* é sempre projeto, sempre abertura. Em seu projetar-se, encontra no-mundo, também, com a iminência de se (des)encontrar pela/na ausência de referências, daí entra em jogo, também no mesmo acontecer, o vazio – e às vezes esquiwa.

Na experiência de amputação, no horizonte aclarado da disposição desse novo corpo que se inicia no mundo, a indigência e a potência permeiam o espaço-tempo. Enquanto acontecimento que se dá no corpo, em meio às mudanças no modo de viver que lhes são impostas, pode irromper tanto a implicação de uma falta, perda ou carência, um sentimento de “vazio” de nada poder, como, pelas mesmas razões experienciais, pode apontar o projeto de existir, indicando que do vazio algo pode ser feito. Daí se revela o caminho do corpo pelos modos de indigência e potência.

Ainda para Pompéia (2008), tanto a indigência quanto a potência são situações de experiências do *Dasein* que estão intermitente associadas ao existir corporalmente, ao ser-no-mundo sendo corporal. Para os participantes, tanto esta indigência quanto a potência aparecem como um ciclo no acontecer dos grupos.

As narrativas desveladas nos encontros reflexivos possibilitaram refletir sobre esses variados modos de existir. Por vezes, o movimento de voltar a pensar sobre o momento que tomaram conhecimento da amputação soava como estranheza, mas ao mesmo tempo se aproximavam e questionavam se realmente a estranheza seria *sempre* o modo pelo qual olhariam para seus corpos, para si mesmos. Essa aproximação com a situação vivida também punha em xeque as dificuldades refletidas no cotidiano, que faziam parte de suas histórias e dos modos como habitavam o mundo pelo corporar, como experienciavam, aos seus modos, cada movimento de seus corpos.

O estranhamento de perder uma perna fica mais visível quando os participantes narram no segundo encontro:

**Portinari** – *É porque o que mexe muito, né, não é só perder a perna. Vamos dizer, perder a perna, perder um... acho que um braço, se você perder, é melhor que uma perna!*

**Pesquisador** – *Como é?*

**Portinari** – *Você perdendo um braço é melhor que uma perna!*

**Pesquisador** – *Vocês também concordam com Portinari?*

**Da Vinci** – *Eu concordo! Porque com uma perna, a gente se livra mais...*

**Portinari** – *A locomoção é muito melhor!*

[segue um silêncio no grupo]

**Da Vinci** – *Vai ser mais fácil do que pra ele [aponta para Van Gogh], do que foi pra mim... porque ele tem essa parte [toca no joelho e perna de Portinari]... e tem o joelho! É quem vai movimentar. Pra ele vai ser mais fácil! Pra mim, já foi complicado. Porque foi como a dele [aponta para Van Gogh] assim... acima do joelho [toca no seu joelho]. [...] Porque eu não tenho o joelho. Pra ele vai ser mais fácil, porque ele vai...*

Todos os participantes do grupo tiveram uma de suas pernas amputadas. Foi a partir deste lugar que narraram suas experiências. O que quero dizer com isto é que, para eles, esta experiência é a que lhes era mais própria, fazia parte de seu corporar e era através dela que poderiam falar sobre suas limitações e também seus projetos.

Em meio a esse encontro, quando Portinari conta “acho que um braço, se você perder, é melhor que uma perna!” fica evidente que este modo de habitar o mundo é que lhe causa estranhamento, um modo que até então não lhe foi experimentado, mas que a partir do momento do acontecimento da amputação entrou em questão. Sua narrativa é testemunhada por Da Vinci, que enfatiza que além de “com uma perna, a gente se livra mais...”, também entra em questão o lugar onde foi seccionada a perna como possibilidade de contribuir ou dificultar a protetização e, conseqüentemente, sua readaptação, como se vê em sua narrativa: “Vai ser mais fácil do que pra ele [aponta para Van Gogh], do que foi pra mim... porque ele tem essa parte [toca no joelho e perna de Portinari]... e tem o joelho! É quem vai movimentar.”.

Para Portinari e Da Vinci, perder uma perna se mostrava como um rompimento maior que perder um braço ou outra “parte” do corpo. Nesse momento, me recordo sobre o descuido que anteriormente notei haver no grupo e que foi levantado, também, no primeiro e segundo capítulos: parecia que o corpo só entrava em questão, só “pesava” enquanto importância, a partir do momento em que algo não se configurava mais como “normal”, fugia do controle.



Questionei “*Qual o sentido que os participantes dão a uma perna?*”. Esta questão se mostrou pertinente, porém no decorrer do encontro não foi sinalizada por mim, também passou despercebido. Compreendi também que meu esquecimento se mostrou não só como uma “negligência” por ter esquecido de refletir com os participantes como compreendiam suas amputações como “mais difíceis” do que outras, mas parece também ter se mostrado como um acompanhamento da experiência, e não somente de um enfoque em detrimento de uma “parte” do corpo específica. Ou seja, recair somente sobre como a falta da perna se configurava como estranhamento era esquecer que é um corpo inteiro que experiencia o acontecimento.

Mas veio o terceiro e último encontro e essa questão me vem de novo à lembrança. Nesse momento, questiono não somente que peso representa a falta dessa perna, mas como esta falta imbrica nos seus modos de habitar o mundo. O movimento do grupo é marcado por essa reflexão do corpo que, para mim, se aproximou não somente do que a estranheza repercutia, mas de como a partir de tal estranheza um novo sentido era dado ao mesmo, sentido revelado nas devolutivas do encontro.

***Pesquisador** – Vocês falaram [no encontro anterior] que existe uma diferença entre perder uma perna e perder um braço. Eu gostaria de saber qual o sentido que vocês dão a uma perna... E ainda mais... qual o sentido que vocês dão ao corpo de vocês?*

***Portinari** – A perna é... sustentação!*

***Dalí** – A perna é a base do camarada! É a coluna de uma construção. [...] Então a perna é a base do corpo!*

***Da Vinci** – Assim... da minha parte mesmo, assim, porque ninguém vai querer um negócio desses [aponta para a prótese] mas, de saber que eu estou assim, era melhor ter sido no braço [faz o gesto de como que se fosse cortar o braço].*

***Dalí** – Agora... eu queria... é porque nós somos amputados das pernas. Porque... já um colega lá, ele disse que preferiria ter amputado uma perna do que o braço. Porque ele poderia pilotar uma moto, poderia tomar um banho, vestir uma roupa...*

***Portinari** – É!*

***Dalí** – Aí ele já ignora isso! Aí, por isso que eu digo: cada um que...*

***Da Vinci** – Cada um tem uma coisa...*

**Dalí** – Cada um que diga “Esse é ruim!” mas... “Eu preferiria ter a tua!” aí vem o outro e diz “Eu já queria ter só uma perna.”...

**Portinari** – Eu acho que de todas elas...

**Dalí** – Nenhuma presta!

**Portinari** – Nenhuma presta, mas a pior é a cegueira!

**Da Vinci** – Não, olhe! Isso aí eu já... é melhor, Deus me perdoe, a morte! Porque o cara...

**Dalí** – E outra coisa: quando já nasce assim, ainda vai. Porque já nasceu no escuro. Agora pra ficar depois, como tem diabéticos... aí é foda! Deixa eu aleijado mesmo de uma perna...

**Pesquisador** – Então... nesse sentido... Como vocês percebem o corpo de vocês?

**Portinari** – Faltando um pedaço!

**Dalí** – Rapaz... eu passo em frente do espelho e...

[Da Vinci ri e levanta a prótese]

**Dalí** – Mas eu me vendo em frente do espelho é MUITO feio! O camarada aleijado de uma perna... EU ME ACHO MUITO FEIO em frente do espelho. Eu digo “Eita aleijado feio da porra!”

[Da Vinci e Portinari riem]

**Dalí** – Já eu vendo os outros, é normal! Mas eu me ver...

**Portinari** – É mesmo, viu!? É feio mesmo!

**Da Vinci** – Pelo menos tu ainda tens o joelho! [aponta pra Portinari e rir].

**Portinari** – Aí eu fui tirar a barba... aí tudo bem! O ROSTO NORMAL [toca no rosto], O RESTO NORMAL [toca no peito], quando eu... “Pega essa merda aqui!”, que eu olho ela... “Putá merda!!! Foi tudo embora!!!” [gargalha].

Nesse longo fragmento de narrativas exposto acima, três fenômenos gritam:

Primeiro, de um lado, para Da Vinci há a concepção das diferenças que as perdas de órgãos do corpo representam para o existir, sinalizando que o habitar do corpo pode se desencontrar em meio à fragilidade de não se encontrar como um “corpo completo”, mas um “corpo completo” pensado a partir de sua experiência; de outro lado, essa mesma ratificação

do “corpo completo” é pensada e questionada quando Dalí entra em cena, sinalizando que o (des)encontro com o corpo amputado vai ser propriamente aquilo que experiencia a pessoa, ou seja, dizendo de outro modo, o “peso” do corpo parece cair naquilo que lhe falta – seja uma mão, um braço ou uma perna.

Segundo: nas narrativas dos participantes, encontro que os modos de (d)eficiência se revelam a partir de um “grau” que os mesmos estabeleceram, como se existisse uma alteração no corpo que fosse sentida em maior ou menor escala. Portinari deixa evidente que a cegueira é a pior “de todas elas”. Nesse ínterim, compreendo que a narrativa de Portinari é colocada agora, mesmo que “um pouco distante” como mais própria, como um modo de sinalizar que apesar de ter uma perna amputada, existem outros modos de viver que são (num grau de medida), piores que o seu. Essa condição é ratificada por Da Vinci e Dalí, que atestam que seria melhor a morte e que perder o sentido da visão causaria maior estranhamento, respectivamente.

Terceiro: a imagem que se tem do corpo, notoriamente, é observada e questionada. Entra em jogo o que foi pontuado no primeiro capítulo, quando se analisou a afirmativa de Guedes (2004), ao colocar que a prótese tem um caráter de repor a melhor forma possível à aparência e devolver uma reabilitação: nem sempre a prótese cai como essa alternativa, nem sempre ela vigora. Cada pessoa, na condição de ter uma perna amputada, compreende e percebe seu corpo a partir daquilo que vive e não somente em prol de uma readaptação, apesar de ela poder devolver certas “atividades”. Fica claro o “lugar” da perna questionado anteriormente quando Dalí fala que é como que ela fosse a sustentação do corpo, ou seja, sem uma perna, o corpo, como uma casa, pode ser “destituído” de seu lugar enquanto casa.

O lugar dado ao corpo, nesses três fenômenos que se fizeram presentes neste momento do grupo, se agrega à compreensão da diferença feita por Heidegger ao questionar o órgão e o utensílio – no caso do grupo participante, a diferenciar a perna de uma prótese –, o que decorre numa nova compreensão para este corpo, um corpo que não respeita a limites e nem sempre se adequa a manuais para uma “readaptação”.

Penso que, neste momento, entra em voga um leque de possibilidades que são dadas ao corpo e cabe a ele abraçar ou não. Quando os participantes refletem sobre a perna órgão e a perna prótese (se assim posso chamar), entra em jogo não somente o diferencial funcional, mas todo seu projeto de vida. Nesse momento, o que eu pensava antes sobre a protetização enquanto uma “salvaguarda” é quebrado, pois nem sempre ela se mostra deste modo. É quebrada não somente a ideia que eu tinha sobre as próteses, mas toda uma estruturação que eu tinha sobre o corpo e seu habitar. Inaugura, com esta interface de a prótese ora se

configurar como uma boa alternativa e ora se mostrar como uma limitação do corpo, um novo lugar...

**Dalí** - *Se eu posso dar um passo hoje, amanhã eu quero ver se eu consigo dar dois! E assim vou me mantendo! Quando... no caso aí da prótese... quando eu consigo usar a prótese, que eu consigo soltar as muletas... é uma SENSACÃO de liberdade MUITO grande!!! Eu me sinto assim! Eu sinto muito prazer quando eu consigo soltar as muletas e consigo andar dentro de casa com a prótese. Aquilo ali é mesmo que você... como uma criança aprendendo andar! É uma felicidade só!!! [...] Viajar sozinho, amputado, pelos cantos que eu fui [sorri emocionado], pra mim, é um privilégio!*

**Picasso** - *Eu vivo preso dentro de casa... ninguém tem culpa disso, né!? Ninguém te culpa! Se eu não posso sair, vou fazer o quê? Eu digo assim “Eu quero ir pra tal canto.” [pausa] até um estranho me leva!*

Quando o grupo se mobiliza a pensar esse avesso (mesmo com as dificuldades advindas do (des)uso da prótese e sua (não) adaptação), vem à tona o que Heidegger (2012) fala sobre o *Dasein* enquanto projeto: um projetar-se para fora, para além do presente. Nesse sentido, encontro nessas duas falas de Dalí e Picasso que apesar das limitações físicas que a amputação de uma perna propicia, entra em jogo um arsenal de possibilidades: seja a utilização da prótese, de uma cadeira de rodas ou até de outras pessoas.

Fica evidente que o movimento do grupo, com a entrada de Dalí, deu uma reviravolta. Compreendo que os encontros reflexivos se mostraram como este lugar de poder questionar, religar, poder dar um sentido para estas experiências narradas. Estes momentos serviram para os participantes por em questão não somente seus (pré)conceitos sobre seus corpos, mas refletirem, em conjunto, uma nova possibilidade para o que se viveu anteriormente e como se está vivendo hoje.

Através destes momentos, o emaranhado de sentimentos em torno do *habitar* ou não um corpo e dos modos de experienciar este corpo, o *corporar*, entra em voga como possibilidades de compreender que corpo é este que experiencia uma amputação. A pesquisa traçou um fio que foi do esquecimento/enclausuramento até um lugar de dar voz ao corpo. A partir da reflexão e do questionamento, foi possível transitar pelas metamorfoses dos corpos de Da Vinci, Portinari, na Gogh, Dalí, Michelangelo e Picasso. Com suas narrativas, foi possível compreender que os modos de indigência e potência do corpo estão atravessados diretamente por uma trama de lacunas que ainda não foram pensadas e que começaram a ser

tateadas, como por exemplo, a possibilidade de poder tocar a vida mesmo sem uma prótese ou, ainda, a possibilidade de refletir que nem tudo está findado ao peso de *ter* ou de *ser* este corpo, mas de *habitar*.

Termino parafraseando Borges-Duarte (2013), que belamente fala:

É o ser humano quem, no seu viver quotidiano, necessita interpretar-se a si mesmo. Por isso, ele vê o seu passado à luz de como presentemente se encontra: no ‘hoje’ [...] e só nesse estar-interpretado, que vem de trás, podem surgir propósitos [...] em que as coisas do mundo ganham sentido. (pp. 164-165).

## 5 O CORPO GRITA, A HISTÓRIA CLAMA: ENCAMINHANDO QUESTÕES PARA O HABITAR DO CORPO AMPUTADO.

*A Igreja diz: o corpo é uma culpa.  
A Ciência diz: o corpo é uma máquina.  
A publicidade diz: o corpo é um negócio.  
E o corpo diz: eu sou uma festa!*  
(Eduardo Galeano)

Enveredar pelas questões do corpo me foi provocativo. No que tange a sua compreensão, adentrar pelas questões que envolvem o acontecimento da amputação enquanto mudança com o modo de viver habitual foi de inefável, árdua e pesada tarefa.

Nesse ínterim, entrar em contato com diversas histórias de corpos – corpos que se ofuscavam/se mostravam, corpos que zelavam/descuidavam, corpos que ora eram vistos como completos ora incompletos – revelou um arsenal de possibilidades para se encaminhar questões ainda não pensadas.

A narrativa nos encontros reflexivos se mostrou como via de acesso às histórias e possibilitou lançar mão de uma compreensão tecida em comunhão. Adentrando por entre o emaranhado de sentido que a narrativa pode possibilitar, compreendo que ela é uma alternativa para que alguém “faça” sua história e, ao mesmo tempo, para ela mesma ser história. Essa história precisa de um “dizer” pra se desvelar enquanto história, e precisa de um espaço para se fazer história – e precisa, ainda ser compartilhada para se tornar acontecimento, *vida*.

Os participantes da pesquisa narraram. Mas isto só foi possível porque não somente falaram com a boca. Seus corpos inteiros não tiveram medo de naufragar no que contavam e no que escutavam, mas enfrentavam ondas, marés, tsunamis, vendavais.

Suas histórias revelavam – e muitas vezes escondiam – tanto no dizer como no silêncio, como era habitar o mundo na metamorfose dos seus corpos. Na (im)possibilidade de se lançarem no mundo habitando o corpo vivido, Portinari, Van Gogh, Michelangelo, Da Vinci, Dalí e Picasso narraram suas experiências e pintaram seus próprios quadros, suas próprias vidas. Poderia dizer que, na verdade, além de pintar cada um o seu quadro, pintaram outro quadro complexo. Embora o corpo amputado narrado, de início, parecia se encontrar fragmentado, coerente com o acontecido no corpo material (onde cada um colocava uma parte de seu corpo), com o decorrer do fio traçado pela narrativa foi possível se construir uma pintura deste corpo feita através de várias lentes, vários modos.

O corpo que parecia ser obsoleto, enferrujado, empoeirado, degradado e ofuscado, de acordo com a ótica metafísica, agora se mostrava em cores, escancarado, vivido, se projetando na complexa tarefa que é habitar o mundo como “meu corpo” e se metamorfoseando ao se constituir no mundo-com-os-outros.

A história de cada um se personificou no acontecer dos encontros. Cada palavra, gesto, atitude e silêncio se mostraram como parte de uma tessitura compreensiva que clamava por um olhar e por uma aproximação de suas experiências. Parecia que a todo o momento cada participante era convidado a mergulhar na história do outro para assim construir um fio de sua própria história e juntos amarrarem e desatarem os nós da teia e construírem um sentido para habitar o corpo na metamorfose da amputação, apropriando-se do corpo vivido como “meu corpo”.

Neste sentido, todo o caminho trilhado por suas narrativas se mostrou como acontecimento com-partilhado. Não se narra só. Não se vive só. É preciso de outros para se narrar, para existir no mundo e se dar conta que é preciso acontecer metamorfoses nesse trânsito fronteiro que tatua, que marca pele, o corpo, o sentido da vida.

Destarte, a questão norteadora do estudo me fez questionar e sair do lugar de “detentor de um saber” com ideias previamente construídas sobre a amputação e sobre o próprio corpo. Isto se fez necessário para compreender que corpo era este que se mostrava e queria gritar, tomar voz para agir e se fazer presença no mundo, pois só a partir deles mesmos e de suas experiências em existir-corporalmente-no-mundo-com-outros era possível viver o corpo com suas nuances e sons, distante do corpo material fundado na ciência da natureza.

De início, tal tarefa parecia difícil, me deixando numa situação de desalojamento, sem lugar. Contudo, na medida em que as experiências de vida dos participantes eram narradas, colocadas em questão e testemunhadas por quem escutava, opinava, falava e questionava, foi possível compreender que não estava sozinho nesse novo lugar de estranhamento: a questão também tirava os outros que ali estavam de seus lugares e os colocava a também sair do lugar de um “saber” amarrado e enclausurado, dando novas possibilidades de se fazer pintor, tinta e pincel de sua própria história.

Como pintores do existir, precisavam de uma tela. Esta tela em branco já não existia. O caminho feito pelo corpo material já tinha rabiscado a tela, feito traços que se mostravam inapagáveis e irrevogáveis, apresentando-se como limites tendo a pele(tela) como contorno definido. No entanto, narrar possibilitou acessar outro corpo, o corpo vivido, ressaltando que na vida, narrar não é uma atitude factual daquilo apenas que se fala, mas que permite às

histórias serem mostradas em seus rabiscos, em suas marcas, para dali em diante se fazer uma nova pintura e, além de pôr cor, pôr ar neste corpo que se clareava, que se mostrava vivo.

Assim, as narrativas se inscreveram como tatuagem em meu corpo, revelando como esta tela pintada.

Eis este corpo-história...

Eis Da Vinci, Portinari, Picasso, Michelangelo, Dalí e Van Gogh:



**Van Gogh** – *Autorretrato com a orelha cortada*: a presença de Van Gogh no grupo foi compreendida por mim como uma maneira de ficar “a parte” do que no grupo acontecia. A narrativa de Van Gogh era sempre distante. Eu questionava se os encontros não estavam sendo interessantes para ele, se o que vínhamos discutindo não se mostrava importante ou se



frequentava o grupo por os encontros estarem acontecendo na instituição na qual desenvolvia atividades de fisioterapia. Sua “distância” se mostrou também distante quando o modo que tinha para existir estando na condição de amputado parecia denotar um “cuidado que lhe era tomado”, ou o cuidado enquanto ocupação. Compreendo seu corporar como “um lugar sem lugar”, um lugar que lhe era tomado inteiramente pelo seu corpo material, pela sua limitação em se ver numa cadeira de rodas. Corpo dependente, corpo “fechado”. No silêncio e distância de suas narrativas, compreendo sua presença também como o próprio pintor Van Gogh o fez ao pintar tal quadro: levou o pedaço do lóbulo de sua orelha para uma prostituta, pedindo-lhe que cuidasse daquele pedaço. Van Gogh era silêncio, e me ensinou que nem sempre a palavra consegue dizer.

**Michelangelo – Juízo Final:** a presença de Michelangelo no grupo foi assim como o nome de sua tela – participação em um júri. Michelangelo era uma mistura de olhar decisivo com expressão que o sucumbia. Parecia que suas convicções, suas ideias e o que pensava sobre seu corpo era o crivo pelo qual todas as outras pessoas deveriam passar para se compreender um corpo amputado. Mas, em seu “veredito”, sua narrativa clama um cuidado para se olhar para este corpo quando se encontra prestes a ser amputado. Revela que a pessoa que vem de fora e tenta “escrutinar” aquilo que lhe é mais próprio causa estranheza e desamparo. Compreendo seu habitar como um *existir atado*, como se fosse permitido ao corpo abraçar somente aquilo que lhe caberia, enquanto corpo material. As linhas que traçavam a experiência do seu corpo revelavam um posicionamento de que o corpo teria um “início, meio e fim” e que caberia às outras pessoas “entender” este corpo-compulsório. Mas será que o corpo abraça aquilo que não lhe compete? Será que o corpo escapa de uma referência que lhe “julga”? Com sua presença, indaguei a concepção de que nunca estamos livres de nada e que, sobretudo a partir de seu “julgamento”, nem sempre cabe ao corpo acatar decisões indicadas para o mesmo, nem muito menos abraçar ou ser abraçado.

**Dalí - Criança geopolítica observando o nascimento do homem novo:** a presença de Dalí foi decisiva para o grupo pensar pelo avesso. Como a pintura que o dá nome, compreendo que sua presença se mostrou como um novo movimento: algo saía do “ovo” que os sufocava. A pintura, feita durante a Segunda Guerra Mundial, sinaliza a preocupação com o homem futuro e suas convicções. O acontecer dos grupos se mostrou nesse lugar de questionar e se preocupar a partir de sua entrada e os modos de dizer “*Este é o corpo que habito!*” suscitaram numa reviravolta do corpo nele mesmo. Seu corporar é tinta e ar puros. Se

revela nos encontros como uma posição de questionar as possibilidades que entremeiam o corpo material mas que fogem de um enclausuramento neste corpo. Seu habitar fica evidente quando faz o grupo girar pelo avesso, tentando aclarar um sentido para aquilo que está vivendo, para seu cor-por-ar. A partir de suas narrativas, me questionei quantas vezes pensei pelo avesso e não deixei que as “prisões do mundo” me sufocassem. Refleti a partir dele o lugar que colocamos nossas histórias se, por um lado, como mais próprias e cruas ou se, por outro, distantes e sem importância. Compreendo sua metamorfose como o próprio significado do termo: performático, mutante, transformado.

**Picasso** – *Guernica*: a presença de Picasso era uma guerra. Uma guerra para quem escutava e uma guerra para ele mesmo. A tela pintada pelo pintor Picasso ao representar a Guerra Civil Espanhola preenche em “gravura” o modo como compreendo a presença de Picasso no grupo: bombardeio, dor, sofrimento, perda. O modo como Picasso tinha de olhar para sua vida e para seu novo modo de estar no mundo, estando na condição de amputado, girava o grupo para pensar na dor e no quanto lhe causou sofrimento receber um “aval” sobre seu corpo. Sua narrativa sempre foi cheia de peso: era pesado escutá-lo, era pesado tecer uma análise sobre sua narrativa. O seu modo de existir se mostrava como ausência de direção, ausência de destino, como se com a perda de sua perna tivessem também lhe roubado o direito de existir, o direito de sair para os lugares que gostava, o direito de trabalhar como trabalhava e, portanto, compreendo que ele “morava” em seu corpo, mas no entanto, não o habitava. Com sua presença pude ver os caminhos de indignação aos quais o corpo pode abraçar, e pude refletir com sua narrativa o limite e o limiar em se de-parar com o acontecimento da amputação.

**Da Vinci** – *Baco* [ou *São João Batista*]: Como pintado na tela do próprio Da Vinci, compreendo sua presença no grupo como um observador em pose confortável, mas numa pose que deixaria o espectador a ser confundido: qual “personagem” se mostra? João Batista ou Baco? Concordar com os outros nos encontros era seu ponto forte, desde que o que fosse contado não lhe fizesse pensar tanto. Dizendo de outro modo, Da Vinci sempre se apresentava como quem não quisesse pensar e pesar tanto, mas com o decorrer dos encontros, em sua pose jovial, me fez questionar o lado estético do corpo. A beleza do quadro pintado por Da Vinci me volta a pensar que estética também é saúde e com isso me tira do pressuposto de que o que pensamos comumente como estética seja uma coisa banal, absurda, boba. Compreendo o seu modo de habitar como um trânsito que vai do estar confortável ao desalojamento e reflito

junto a sua narrativa como as metamorfoses do corpo não respeitam as regra da borboleta: nem sempre se entra no casulo na fase de vespa, às vezes se entra com asas.

**Portinari** – *O lavrador de café*: Portinari foi a pessoa que participou de todos os encontros. Assim como sua tela, o compreendo como uma pessoa que batalhou para os encontros acontecerem. Sua narrativa, em todos os encontros, se voltava para questões do dia a dia que afetava diretamente a vida da pessoa que passava pelo acontecimento da amputação. A questão do trabalho foi a mais presente em sua trajetória no grupo e, apesar de na maioria das vezes usar do trabalho para fugir de algumas questões pensadas no grupo, possibilitava aos participantes pensar na amputação não só como uma dor demarcada no corpo, mas fincada também numa ordem social, numa ordem fundamental da existência: o trabalho. Aprendi com Portinari que os modos de indigência e potência do corpo andam lado a lado e que, assim como o trabalho, nem todos os dias estamos “a fim” ou de “corpo todo”. A partir disso compreendo que abraçar o corpo e o fazer de morada não é uma atitude ou “exercício” que acontece obrigatoriamente. O corpo não deve ser visto apenas pela sua dor, mas também pelo quê esta dor foi desabrigada.

Lançando um olhar para o corpo por entre a luz de uma lente compreensiva, foi possível refletir dimensões existenciais que perpassaram não somente esta esfera, mas que revelaram na vida dos participantes uma possibilidade de também questionarem e saírem do lugar de apenas acatar o acontecimento da amputação como uma privação de o corpo poder dizer “sim” e “não” às nuances que lhe circundam.

Ao tomar os encontros reflexivos como instrumento de investigação, pude compreender que mais que prática psicoeducativa se mostraram como fundamentalmente uma prática psicológica clínica, pois além de provocarem uma “reflexão” no grupo, também se mostrava como espaço de cuidado, zelo e disponibilidade para os outros e para suas próprias questões. Deste modo, pode-se já apontar uma possibilidade de prática psicológica em instituições que oferecem cuidado a este grupo específico, no que tange à sua proposta já aclarada nos capítulos anteriores e compreendida a partir da experiência que a pesquisa subsidiou.

O cuidado e zelo enfatizados no trabalho também se voltam para uma questão muito presente: Como estes corpos são cuidados pelas equipes de saúde no pré e pós-cirúrgico? A pesquisa pôde revelar que, para os participantes, o modo da indigência se fazia presente também pelo “calar” deste corpo por parte da equipe médica. Se antes o

questionamento era “*Onde se encontram estas pessoas?*” agora se torna “*Por que estas pessoas não são vistas e ouvidas por estes profissionais?*”. Destaco que além do lugar do saber médico entrar em voga no ofuscamento do corpo, importa também frisar que a Psicologia precisa dar olhos e ouvidos a este corpo, e mais, deixar este corpo se dizer.

Os lugares dado à fala e à importância de um profissional que cuidasse dessas experiências – sinalizados em alguns dos encontros – foram não somente verbalizado, mas se desvelou no decorrer dos encontros como sendo uma possibilidade em poder dar andamento não somente ao novo modo de habitar o corpo por uma amputação, mas de apontar como a *ação* do corpo não deve ser “abolida”, “cortada”, como pressupõe o termo *putatio*. No mais, as pontes de sentido construídas em torno da prática clínica dos encontros reflexivos, neste trabalho, buscaram, mesmo que minimamente, uma aproximação com o pensamento técnico moderno, que ofusca e rompe uma tradição narrativa de construção e abertura para o cuidado.

Nessa direção, amparado a partir da questão inicial da pesquisa, o corpo amputado se (des)velou de variados modos – como já apresentados e aproximados anteriormente – e apontou para uma questão que, a meu ver, pode ainda ser melhor estudada e compreendida: Como a clínica psicológica, em meio ao pensamento técnico das ciências modernas, vem compreendendo o corpo? Esta questão pressupõe e se entrelaça à outra: Como a ação clínica pode contribuir para que o corpo amputado não seja ofuscado, reprimido, mas seja *dito*? Ação clínica que se apresenta nas devolutivas da pesquisa, possibilitando circular outras possibilidades compreensivas sobre como vivenciam o corpo amputado e a apropriação do modo como agora habitam o mundo. Poder falar, apropriar-se do acontecimento, possibilita por em andamento outros modos de compreender e destinar-se na vida.

A reflexão aqui trazida pôde e pode suscitar outras reflexões. No tocante às experiências dos participantes, diversas foram as possibilidades de se compreender “*Que corpo era/é este, o amputado?*” e me fez não somente refletir os lugares que cada um apontava como o modo que se tinha de habitar o mundo. Escutar estas histórias foi também um lugar de enfrentamento, cuidado e zelo. Testemunhá-las foi, além de tudo, uma tarefa não só de *disposição* ou *atitude*, mas foi também um apontamento de uma *ação* com direção, com sentido.

Da Vinci, Portinari, Picasso, Michelangelo, Dalí e Van Gogh... Seis histórias com o mesmo enredo, mas vividas a partir da singularidade de suas próprias experiências.

O habitar, no sentido de habitação, nem sempre foi casulo. O corporar, no sentido da experiência do corpo, nem sempre se mostrou como asas coloridas. Mas todos foram

borboletas e, em suas metamorfoses, são brisas que ainda sussurram e ressoam todo meu corpo!

Em meio a casulos e asas, me vi na (im)possibilidade de voar, mas descobri que também é preciso voltar à vespa, à origem, e vislumbrar as histórias passadas como sendo do agora. Este é “*O corpo que habito*” e estas foram as possibilidades compreensivas para o corporar de Da Vinci, Portinari, Picasso, Michelangelo, Dalí e Van Gogh.

## REFERÊNCIAS

- Arroyo, M. G., & Silva, M. R. (2012). Apresentação. In: Arroyo, M. G., & Silva, M. R. (Orgs.). (2012). *Corpo-infância: exercícios tensos de ser criança; por outras pedagogias dos corpos*. Petrópolis, RJ: Vozes, pp. 9-20.
- Aun, H. A. (2005). *Trágico Averso no Mundo: Narrativas de uma prática psicológica numa instituição para adolescentes infratores*. Dissertação de Mestrado (Psicologia). Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Barbosa, D. (2004). Aspectos históricos das amputações. In: Pedrinelli, A. (Org.). (2004). *Tratamento do paciente com amputação*. São Paulo: Roca. pp. 1-5.
- Barbosa, M. R.; Matos, P. M. & Costa, M. E. (2011). Um olhar sobre o corpo: O corpo ontem e hoje. *Psicologia & Sociedade*, 1(23), pp. 24-34.
- Barreto, C. L. B. T. (2013). Reflexões para pensar a ação clínica a partir do pensamento de Heidegger: da ontologia fundamental à questão da técnica. In: Barreto, C. L. B. T.; Morato, H. T. P.; Caldas, M. T. *Prática Psicológica na Perspectiva Fenomenológica*. Curitiba: Juruá, pp. 27-50.
- Benjamim, W. (2012). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet; prefácio de Jeanne Marie Gagnebin, 8 ed. revista. São Paulo: Brasiliense.
- Bocolini, F. (2000). *Reabilitação: amputados, amputações, próteses* (2ª ed.). São Paulo: Robe Editorial.
- Borges-Duarte, I. (2013). O tempo do cuidado e o tempo do mundo na análise existencial heideggeriana. In: Casanova, M. A., & Melo, R. F. (Orgs.). (2013). *Fenomenologia Hoje IV: fenomenologia, ciência e técnica*. Rio de Janeiro: Via Verita. pp. 163-190.
- Braga, T. B. M.; Ferreira, B. L.; Takeshita, M. H. & Delavia, F. C. (2013). Solicitude como modo de cuidar: atenção psicológica como cartografia clínica e plantão psicológico em hospital geral. In: Barreto, C. L. B. T.; Morato, H. T. P.; Caldas, M. T. (Orgs.). (2013). *Prática Psicológica na Perspectiva Fenomenológica*. Curitiba: Juruá, pp. 283-315.
- Carvalho, J. A. (2003). História das amputações e das próteses. In: Carvalho, J. A. (Org.). *Amputações de membros inferiores: em busca de plena reabilitação*. 2. ed. Barueri, SP: Manole. pp. 1-10.
- Carvalho, J. A. (2003). Considerações Gerais. In: Carvalho, J. A. (Org.). *Amputações de membros inferiores: em busca de plena reabilitação* (2ª ed.). Barueri, SP: Manole.
- Cassimiro, E. S., Galdino, F. F. S., & Sá, G. M. (2012). As concepções de corpo construídas ao longo da história ocidental: da Grécia Antiga à contemporaneidade. *Revista Μετάνοια*: São João del-Rei/MG, 14, pp. 61-79.

- Castro, F. S., & Landeira-Fernandez, J. (2010). Alma, corpo e a antiga civilização grega: as primeiras observações do funcionamento cerebral e das atividades mentais. *Psicologia: Reflexão Crítica*: Porto Alegre, 24(4), pp. 798-809.
- Chiarello, M. (2011). Sobre o nascimento da ciência moderna: estudo iconográfico das lições de anatomia de Mondino a Vesalius. *Scientiae Studia*: São Paulo, 9(2), pp. 291-317.
- Chini, G. C. de O. (2005). *A amputação sob uma perspectiva fenomenológica*. 138 f. Dissertação de Mestrado (Enfermagem) – Universidade de São Paulo – Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto, Ribeirão Preto, 2005.
- Chini, G. C. de O.; Boemer, M. R. (2007, mar./abr.). A amputação na percepção de quem a vivencia: um estudo sob a ótica fenomenológica. *Revista Latino-americana de Enfermagem*: Ribeirão Preto, 2(15).
- Coelho, L. S. & Debortoli, J. A. O. (2012). Corporalidade e engajamento – Participação e aprendizado de crianças e adultos em contextos indígenas. In: Arroyo, M. G., & Silva, M. R. (Orgs.). (2012). *Corpo-infância: exercícios tensos de ser criança; por outras pedagogias dos corpos*. Petrópolis, RJ: Vozes, pp. 131-152.
- Coutinho, A. M. S. (2012). O corpo dos bebês como lugar do verbo. In: Arroyo, M. G., & Silva, M. R. (Orgs.). (2012). *Corpo-infância: exercícios tensos de ser criança; por outras pedagogias dos corpos*. Petrópolis, RJ: Vozes, pp. 240-258.
- Critelli, D. M. (1996). *Analítica do sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. São Paulo: EDUC/Brasiliense.
- Durkin, S. (Diretor). (2011). *Martha Marcy May Marlene* [DVD]. EUA: Fox Searchlight Pictures.
- Feijoo, A. M. L. C. (1991). *A escuta e a fala em psicoterapia: Uma proposta fenomenológica existencial*. São Paulo: Vetor.
- Ferreira, F. R. (2008, jul./set.). A produção de sentido sobre a imagem do corpo. *Interface – Comunic. Saúde, Educ.* Rio de Janeiro, 12(26), pp. 471-183.
- Foga, C. A. da S. (2014, jan./jun.). Uma história do corpo na Idade Média. *Revista Ars Historica*. (7), pp. 180-184.
- Gaya, A. (2005, jan/jun). Será o corpo humano obsoleto? *Sociologias*: Porto Alegre, ano 7, (13), pp. 324-337.
- Giacoina Jr., O. (2013). Heidegger urgente: introdução a um novo modo de pensar. São Paulo: Três Estrelas.
- Gil, J. (1997). No pain, no gain. In: *Cadernos de Subjetividade / Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP*. São Paulo, 2(5), pp. 267-274.

- Guedes, M. A. (2004). Próteses não convencionais. In: Pedrinelli, A. (Org.). (2004). *Tratamento do paciente com amputação*. São Paulo: Roca. pp. 299-305.
- Greaves, T. (2012). *Heidegger: Introdução*. Tradução de Edgar Marques. São Paulo: Editora Penso.
- Heidegger, M. (1959). *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Heidegger, M. (2001). *Seminários de Zollikon*. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes.
- Heidegger, M. (2008). *Ensaio e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2009). *Seminários de Zollikon*. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes.
- Heidegger, M. (2012). *Ser e tempo*. (Versão bilíngue). Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. São Paulo: Editora Unicamp: Editora Vozes.
- Houaiss, A. (2013). *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva.
- Inwood, M. (2000). *Heidegger*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola.
- Japiassu, H. (1975). *Introdução à Epistemologia da Psicologia*. Série Logoteca. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda.
- Jorge Filho, D. (2004). Pés protéticos. In: Pedrinelli, A. (Org.). (2004). *Tratamento do paciente com amputação*. São Paulo: Roca. pp. 307-322.
- Josgrilberg, F. P. (2013). *Possibilidades de compreensão do corporar, a partir da analítica do ser-aí: outra leitura para a atenção psicológica*. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo. 205 f.
- Malard, M. L. (2001). O método em arquitetura: conciliando Heidegger e Popper. *Cadernos de Arquitetura e Urbanismo* (PUCMG): Belo Horizonte, 8(8), pp. 128-154.
- Melo, S. M. V., & Caldas, M. T. (2013). Merleau-Ponty e Gadamer: Possibilidade de se pesquisar a prática de psicólogos clínicos. In: Barreto, C. L. B. T; Morato, H. T. P.; Caldas, M. T. (2013). *Prática Psicológica na Perspectiva Fenomenológica*. Curitiba: Juruá, pp. 183-201.
- Merleau-Ponty, M. (2006). A espacialidade do corpo próprio e a motricidade. In: Merleau-Ponty, M. (2006). *Fenomenologia da percepção*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, pp. 143-204.
- Michelazzo, J. C. (2003). Corpo e Tempo. In: Castro, D. S. P., Pokladek, D. D., Ázar, F. P., Piccino, J. D., & Josgrilberg, R. de S. (Orgs.). (2003). *Corpo e existência*. São Bernardo do Campo: UMESP:FENPEC, pp. 105-122.



- Minayo, M. C. S. (Org.). (2002). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade* (20ª ed). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Morato, H. T. P. (2013). Algumas considerações da fenomenologia existencial para a ação psicológica na prática e na pesquisa em instituições. In: Barreto, C. L. B. T; Morato, H. T. P.; Caldas, M. T. *Prática Psicológica na Perspectiva Fenomenológica*. Curitiba: Juruá, pp. 51-76.
- Pedrinelli, A. & Teixeira, W. G. J. (2004). In: Pedrinelli, A. (Org.). (2004). *Tratamento do paciente com amputação*. São Paulo: Roca. pp. 5-16.
- Pfleggar, T. (2004). Confecção de próteses para o membro superior. In: Pedrinelli, A. (Org.). (2004). *Tratamento do paciente com amputação*. São Paulo: Roca. pp. 277-284.
- Pompéia, J. A. (2002). Corporeidade. In: Associação Brasileira de Daseinsanalyse (2002). *Daseinsanalyse*. (Nº 12). São Paulo: A Associação.
- Pompéia, J. A., & Sapienza, B. T. (2010). *Na presença do sentido: uma aproximação fenomenológica a questões existenciais básicas*. 2. ed. São Paulo: EDUC; ABD.
- Pompéia, J. A., & Sapienza, B. T. (2011). *Os dois nascimentos do homem: Escritos sobre terapia e educação na era da técnica*. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Prado, R. A. A. & Caldas, M. T. (2013). Atitude Fenomenológica Existencial e Cuidado na Ação Clínica. In: Barreto, C. L. B. T; Morato, H. T. P.; Caldas, M. T. *Prática Psicológica na Perspectiva Fenomenológica*. Curitiba: Juruá, pp. 95-107.
- Prado Filho, K. & Trisotto, S. (2008, jan./mar.). O corpo problematizado de uma perspectiva histórico-política. *Psicologia em Estudo*: Maringá, 13(1), pp. 115-121.
- Rigoni, A. C. C. & Prodócimo, E. (2013, jan./mar.). Corpo e Religião: marcas da educação evangélica no corpo feminino. *Rev. Bras. Ciênc. Esporte*: Florianópolis, 35(1), pp. 227-243.
- Rodrigues, J. T. (2006). *Terror, medo, pânico: manifestações da angústia no contemporâneo*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- Romero, S. R. (2008, jul.). O corpo e a renúncia aos prazeres da carne na Idade Média Cristão presentes nos Concílios Ibéricos dos séculos V-VI d. C. e do século XIII d. C. *Revista Espaço Acadêmico*, (86), pp. 1-5.
- Sant'Anna, D. (1997). Entrevista com José Gil. In: Cadernos de Subjetividade / Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. São Paulo, 2(5), pp. 253-265.
- Sant'Anna, D. (1997). O corpo entre antigas referências e novos desafios. In: Cadernos de Subjetividade / Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. São Paulo, 2(5), pp. 275-284.

- Santos, S. E. de B. (2005). *A experiência de ser ex-esposa: uma oficina sociopsicodramática como intervenção para problematizar a ação clínica*. Dissertação de Mestrado (Psicologia Clínica) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife.
- Saramago, L. (2008). *A Topologia do Ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola.
- Saramago, L. (2013). Através do espelho, ou notas sobre a natureza virtual. In: Casanova, M. A., & Melo, R. F. (Orgs.). (2013). *Fenomenologia Hoje IV: fenomenologia, ciência e técnica*. Rio de Janeiro: Via Verita. pp. 191-206.
- Sartre, J. P. (2012). *O muro: contos*. Tradução de H. Alcântara Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Serres, M. (2003). *Hominescências: o começo de uma outra humanidade?* Tradução de Assis Carvalho e Marisa Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Silva, E. D. da S., Padilha, M. I., Rodrigues, I. L. A., Vasconcelos, E. V., Santos, L. M. S., Souza, R. F., & Conceição, V. M. (2010, mai./jun.). Meu corpo dependente: representações sociais de pacientes diabéticos. *Revista Brasileira de Enfermagem: Brasília*, 3(63), pp.404-409.
- Simha, A. (2009). A consciência - do corpo ao sujeito. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Siqueira, A. J. (2011). As representações do corpo na Idade Média. *Vivência*, (37), pp. 49-58.
- Souza, J. Q. S., & Morato, H. T. P. (2009). Vividação e situação-limite: a experiência entre o viver e o morrer no cotidiano do hospital. In: Morato, H. T. P.; Barreto, C. L. B. T.; Nunes, A. P. (Orgs.). (2009). *Aconselhamento psicológico numa perspectiva fenomenológica existência: uma introdução*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, pp. 163-179.
- Stropasolas, V. L. (2012). Os significados do corpo nos processos de socialização de crianças e jovens do campo. In: Arroyo, M. G., & Silva, M. R. (Orgs.). (2012). *Corpo-infância: exercícios tensos de ser criança; por outras pedagogias dos corpos*. Petrópolis, RJ: Vozes, pp. 153-183.
- Szymasnski, H. & Szymasnski, L. (2014, jan./jul.). O encontro reflexivo como prática psicoeducativa: Uma perspectiva fenomenológica. *Revista de Educação, Ciência e Cultura: Canoas*, 19(1), pp. 9-22.
- Szymasnski, H., Franco, F. S., Vezneyan, M. & Ferraz, S. M. (2009). Encontro reflexivo: o olhar de um grupo de mães para suas práticas educativas familiares. *ANAIS IV – Sociedade de Estudos e Pesquisa Qualitativos*, pp. 1-8.
- Thiollent, M. (1986). *Metodologia da Pesquisa-ação*. São Paulo: Cortez.
- Vigarello, G. (2006) *História da beleza*. Rio de Janeiro: Ediouro.

- Viviani, A. E. A. (2007). A morte do corpo e a ascensão da imagem – perspectiva histórica da relação entre corpo e imagem. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense: Niterói, 17(?)*, pp.1-13.
- Walton, R. J. (2003). La subjetividad como respuesta y centramiento: Multiplicidad y unidad em las figuras de y yo. *In: Castro, D. S. P., Pokladek, D. D., Ázar, F. P., Piccino, J. D., & Josgrilberg, R. de S. (Orgs.). (2003). Corpo e existência. São Bernardo do Campo: UMESP:FENPEC, pp. 59-90.*
- Walckoff, S. D. B. & Szymasnski, H. (2012, set./dez.). A reflexão e a ação vistas a partir de práticas psicoeducativa em pesquisas interventivas. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos: Brasília, 235(93)*, pp. 594-611.
- Zanirato, B. S. L. & Martins, A. P. V. (2011). *Em busca da realidade: A apresentação do corpo na anatomia e na pintura do Renascimento*. Monografia (História) - Universidade Federal do Paraná.