

***Dar à Luz* ou a visualização de um rosto**

(Para o Fernando)

Com este posfácio à obra *Dar à Luz — ensaio sobre as práticas e crenças na gravidez, parto e pós-parto em Portugal*, publicado em 1983, não se pretende rever o texto que então foi publicado e que tem as marcas do contexto científico, institucional e pessoal em que foi elaborado. Durante anos, apesar de este livro se encontrar esgotado, nunca tentei a sua reedição, porque sempre pensei na publicação de um livro ou de um texto que desse a ver outra leitura sobre o material que então estudei, num trabalho minucioso em obras de Antropologia Portuguesa que na altura não tinham ainda o enquadramento histórico e científico que hoje é possível ter, como o próprio objeto de estudo era em si mesmo quase ausente no âmbito das Ciências Sociais e, em particular, na Antropologia Portuguesa (Santos 2014).

Entre as questões que sempre estiveram presentes, desde a publicação do *Dar à Luz* até hoje, estão as epistemológicas e, especialmente, o modo como nele apareceu a noção de *crenças*, até mesmo no seu título; se esta designação pode ser vista como uma forma de caracterizar estas práticas e rituais de um modo menos pejorativo do que a noção de “superstições”, que povoa os textos, as recolhas destes etnógrafos que eram realizadas por vezes no exercício da sua prática clínica, enquanto médicos, e que tentavam ser portadores de novos saberes sobre gravidez, o parto e o pós-parto no contexto da sociedade portuguesa. Na sua prática havia, pois, alguma ambivalência entre o desejo da “recolha” destas práticas e rituais como etnógrafos e o seu olhar crítico enquanto médicos (Marinha Carneiro 2008).

Também nunca pretendi reescrever o texto publicado, mesmo se este me permitiu a escrita de outros textos durante este período (ver Joaquim 2006), em particular sobre as questões referidas na apresentação deste livro (ver “Introdução” ou “Da noite à luz, o medo” [1987]). Já então se desenhava uma outra linha de investigação, que designei *Criação de humanos/criação de conceitos* (Joaquim 2004), articulando deste modo as questões antropológicas e filosóficas e tentando perceber como é que, a partir das práticas e crenças na gravidez, parto e pós-parto, se formula e diz um imaginário social, se explicita um pensamento sobre a conceção de humanos, a saber como é que nessas práticas se produzem e criam modos de ser, singularidades, e então tentar perceber a ligação entre a materialidade das práticas e os seus efeitos a nível do imaginário. Sei hoje que muitas das afirmações, de alguns filósofos (Voltaire, Montesquieu) bem como do *Tratado da Educação Física dos Meninos* (séc. XVIII) (Joaquim 1997), sobre os efeitos da imaginação das mulheres no corpo da criança durante a gravidez, são um modo de explicitar sob esta forma, essa ‘passagem’ entre corpo e espírito, como disse Kristeva, mas sem oposições entre um e outro, numa outra lógica do que a dicotómica. De diversas formas é o entrelaçar de corpos e gentes, de antepassados e vindouros, de redes de parentesco, alianças entre comunidades, de passagem de imaginário, de marcas no corpo, marcas e rituais que de um corpo se imprimem noutra (para além da pele), numa possível intensificação e extensão das próprias “técnicas do corpo” pensadas por Marcel Mauss.

Ora esta visão não dicotómica colidia/colide com o modo como na cultura “ocidental” a possibilidade de fazer humanos excluía as mulheres da capacidade de abstração pela própria função de dar à luz e criar humanos (Joaquim 1997), conforme a bela designação do livro de Alexandre de Gusmão “A arte de criar filhos na idade da puerícia” (1685), essa arte de criação de humanos, fundamento de comunidade, no sentido arendtiano em que cada ser que vem é algo de novo que acontece à comunidade, *se* esta o acolher. E não existem humanos sem este condicional, a saber, as condições necessárias para que uma criança possa crescer e aparecer (como diz o provérbio: cresce e aparece). O título desta obra – a noção de criar – ajuda-nos também a explicitar tensões e questões epistemológicas essas marcadas pela oposição entre crenças, superstições/razão que estão patentes em muito do material utilizado neste livro. Crenças que funcionam “sem base na razão” (cf. definição de *superstição* no Dicionário de Houaiss) e, como era evidente em alguma destas recolhas etnográficas, que tentavam formular um outro tipo de racionalidade cuja elaboração apagou (ou recalçou) inúmeros saberes e práticas, também

eles portadores da sua racionalidade, mesmo se elaborada a partir da repetição de rituais, receitas, práticas baseados na experiência e que obedeciam a outro tipo de eficácia, ou seja, baseadas no que “deu certo” (Boltanski 1977; 2004).

Parece-me que muitas destas práticas, sendo vistas como estando do lado da não razão, são, por isso, designadas como crenças e superstições. Estas práticas “sem razão” são consideradas neste contexto como absurdas e sem sentido, sem nexos: em que imaginário antropológico se ancoravam elas? Em algo mais antigo, explicitado noutras linguagens, noutras maneiras de dizer e/ou de criar um corpo no seio de uma comunidade, mas que se compreende que nelas estão implícitas como um mapa/guia de práticas que contribuíram para a elaboração do psiquismo da criança. Ninguém parte do nada. Nascer é *aparecer* no seio da comunidade. É ter voz, fala própria, singular, e, à luz destas questões, este material poderia ser (re)lido, por exemplo, a partir da Filosofia, da Psicanálise, nomeadamente na noção fundamental de um sujeito marcado pelo inconsciente, mesmo sob formas de subjetivação diversas. E, neste contexto, qual é o papel das mulheres e do materno no que Didier Anzieu designou como a criação do *eu-pele* (1985), ou no questionamento da possibilidade da maternidade simbólica (Collin 1994)? E aqui abre-se para outras questões, em particular as suscitadas pelas alterações na visualização do feto durante a gravidez e que alteram, de modo drástico, o contexto imaginário e prático em que a mesma decorre (Chazan 2007), designadas pela historiadora Barbara Duden como “invenção do feto” (1996). Para lá das inúmeras transformações relevantes introduzidas pelas novas tecnologias da reprodução (Joaquim 2006).

A visualização de um rosto

A formação de um rosto, ou antes a visualização de um rosto, foi o modo que me permitiu dar forma e compreender a dispersão que marca a gravidez — como se ela se movesse por essa paixão do outro —, como se as várias práticas fossem um modo de dar uma forma, rosto, ao que se passava no interior do seu corpo, como dar um exterior a esse interior, como ver uma imagem interna. Essa visualização do rosto que marca essa “experiência singular” da gravidez e que se prolonga no pós-parto foi-me sugerida por

Rilke¹ (e não curiosamente por Lévinas, que tematizou o rosto) sobre um “rosto a meio caminho”, um rosto cujo acabamento se fazia por essa impressão de traços (reais e imaginários) ao longo da vida. Como se na gravidez a mulher se movesse por essa paixão de visualizar um rosto, o da criança que a habita, a paixão de visualizar um rosto desconhecido, um rosto a quem se vai dando forma, nas práticas, nos ritos e nos interditos, um rosto ainda marcado que aparece no parto — “com quem se parece aquele rosto, ainda marcado por sinais e posições de outras sensações e ritmos que transporta com ele?” (Joaquim 1983: 99) —, um rosto estranho, aparição do outro até ao pós-parto em que o rosto se torna conhecido e diferente, um rosto com forma humana. Rosto que Agamben define deste modo:

“O meu rosto é o meu *fora*: ponto de indiferença em relação a todas as minhas propriedades, em relação ao que é próprio e ao que é comum, ao que é interior e o que é exterior. No rosto, existo com todas as minhas propriedades (moreno, grande, pálido, orgulhoso, emotivo...), mas sem que nenhuma delas me identifique ou essencialmente me pertença. Ele é o limiar da des-apropriação e da des-identificação de todos os modos e de todas as qualidades, no qual estas se tornam puramente comunicáveis. E unicamente aonde encontro um rosto, um *fora* me acontece, encontro uma exterioridade” (Agamben 2002: 112).

A escrita de *Dar à Luz — ensaio sobre as práticas e crenças na gravidez, parto e pós-parto em Portugal* é fruto não só de alguma ingenuidade, agora assumida, mas também é testemunho de um contexto cultural e científico, em particular, da Antropologia produzida em português (cf. João Leal e Freitas Branco), no qual a questão da maternidade (quase) não tinha sido ainda estudada — dava-se a ver, ou pressentia-se, a travessia, a passagem, mais do que o confronto com a atualidade da maternidade. Que mais do que explicar essas práticas, essas maneiras de fazer, através desse gosto e do movimento de recolha de um mundo que de modo lento — já então se sabia — estava a mudar e que se queria, portanto, guardar, conservar, à maneira como as mulheres informadoras referidas por Leite de Vasconcellos, no seu analfabetismo, na sua impossibilidade de ir à escola, ou na exclusão desta, “conservavam” essa memória oral dos contos, das maneiras de fazer, das rezas, da língua, dos gestos que ajudavam a morrer e a viver. Como dizia Y. Verdier (1979), que de modo tão preciso e luminoso falou dessas

¹ “esse rosto que encontrava o seu [...], esse rosto, mesmo nessa noite [de Natal], sentia-se terrivelmente inacabado, e estava-o. [...] quantas vezes, quando você o olhava, não terá sido um rosto distraído no seu inacabamento, um rosto que não tinha ido com profundidade suficiente para dentro nem suficientemente longe para fora, um rosto ficado a meio caminho” (carta a Clara Rilke).

“maneiras de fazer e de dizer”, de uma cultura própria das mulheres e própria naquilo que a variabilidade do corpo feminino permitia e podia fazer, tinha a capacidade de fazer.

Do *corpus* do *Dar à Luz* fazem ainda parte textos da História da Medicina, textos antropológicos, algumas referências à Psicanálise, e ainda textos literários, filosóficos. Foi este conjunto de textos que constituíram a paisagem de *Dar à Luz*... — expressão que continuo a achar belíssima, e que bem explicita a polissemia do que se passa no nascimento. A dizer a passagem de elementos — da água — para o aberto da comunidade na qual a criança se irá inserir.

Outros exemplos dessa polissemia estão presentes no uso de *figuras* (figura aqui usada como Ariès [1977] usou as várias figuras da morte), expressão também usada por Morato Roma (1588-1668) para referir as *figuras* do parto, essa maneira de entrar no mundo. Noção de figura utilizada para o nascimento e a morte e que nomeiam a forma como se dá a “entrada na vida” e a “saída” da mesma. Esta noção de figura que indica a forma exterior de um corpo, o modo como este se apresenta e a sua leitura tinha (ou poderia ter no caso do nascituro) consequências no seu futuro.

“O maior perigo he, quando a creatura vem às avessas & mal figurada: neste caso he necessário que a comadre acomode a creatura, para que tome a queda natural da cabeça, que he cabeça abaixo, comos olhos postos para as costas da mãy. [...]”

“Quando a creatura vem ao nacedouro de bruços, de lado, ou de costas, ou aparecendo pé, ou mão juntamête, he a pior figura, em que se deve tratar com particular cuidado, de acomodar a creatura, para tomar queda natural, não tomando puxos, enquanto não mudar a figura, he impossível parir, & periga a mãy, & filho” (Morato Roma 1664: 310).

Ora, além destas figuras do parto existe essa outra personagem/figura, a saber, a da morte como presença que percorre muitas das práticas que rodeiam a gravidez, o parto e o pós-parto, e foi a percepção desta que me deu uma compreensão, ou antes, uma percepção diferente do que se dizia e fazia nestas práticas e rituais. Como se esta presença trouxesse uma *intensificação* ao material escrito, como se dissesse que esse dar à luz era uma luz que pudesse, em qualquer momento, ser tamisada, tornar-se uma mera poalha pela morte. Dizer isto (não) é dizer que dar à luz é inscrever-se no espaço da mortalidade, já que tudo parte desse não-dito, que é o espanto de alguém vir ao mundo... e depois a morte, sempre presente. A morte no ventre da mãe, e saída do ventre materno, durante a infância, e tudo o que nesse momento pode acontecer: ela vir cedo ou de mansinho para aqueles que vivem

até ao limite das suas forças. Donde vieram essas forças? E a morte? Mas é também saber que há uma intensidade de vida que, por um lado, se pode esvair em qualquer momento e, por outro lado, pode renascer, dizendo sempre ou dando a ver essa pergunta formulada por Spinoza: o que pode um corpo? “O facto é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo — exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente — pode e o que não pode fazer” (Espinosa – Ética III, Prop.x).

Do ponto de vista desse material recolhido no *Dar à Luz*, seria ainda interessante percebê-lo em função de dois trabalhos de Michel Foucault. Por um lado, o trabalho de *Les Mots et les Choses* (1966) e a descrição de um mundo em que os seres se enrolam sobre si próprios e que atravessam este material, já que: “É um mundo que funciona em círculo, em espiral — que neste ou naquele ponto pode sofrer estrangulamentos ou desvios havendo mortes ou monstros, ou seres híbridos entre o humano e o animal. Todo este universo funciona na proximidade daquele a que nós chamamos natureza (para a dominarmos quando a nomeamos) e funciona numa proximidade, que se diz em terrores, em interditos, em impurezas, em regras que tentam que os vários mundos, sobretudo o animal e o humano, se toquem, sem se confundirem. Todos estes mundos podem *resvalar, cair*, transformarem-se uns nos outros, numa conjunção feita de desordem, num mundo sem nomes, sem lei. E as regras dizem a diferença e tentam dizer o horror dessa confusão, a mulher dá vida a um ser vivo humano, e o monstro baralha estas leis, estes códigos — e diz o horror, o irracional” (Joaquim 1983: 61).

Poder também hoje reler essas práticas que constituem o *corpus* de *Dar à Luz* na perspectiva do trabalho de Michel Foucault sobre o *Cuidado de si* (1984), na sua dupla vertente ética e estética, na busca de possibilidades de intensificação e dos limites do corpo que se podem também inscrever, justamente, na questão de Spinoza atrás enunciada. Portanto, uma parte desse material, ao poder ser lido ou ao inscrever-se no âmbito das “práticas de si”, mas deslocando-as da tensão que existe em Foucault, nessa tematização de um sujeito que (se) pensa (n)a relação com os outros; a questão do domínio de si próprio... tensão que neste material, nos seus lugares de relação e nos seus contextos se alarga à compreensão de como é que um corpo se constituiu na relação com os outros,

nomeadamente, os humanos nas suas diferenças múltiplas: geracionais, de género, de etnicidade, de classe, mas também na sua relação com os metais, as plantas, os animais.

Uma das questões que sempre me pareceram extremamente interessantes no material etnográfico apresentado neste livro — nas práticas e nos ritos — tem que ver com a relação com os elementos: o ar, a terra, a água e o fogo, e, pelo facto de nelas existir uma constante referência, em momentos diversos, a esses elementos: “*Elementa*, em latim, são letras, átomos literais de escrita, os *stoicheia*, de que falam os atomistas gregos, Platão e Aristóteles, mas também os princípios, os elementos das ciências e depois também, como princípios justamente, os quatro elementos que compõem e contêm o tudo dos entes, da *physis* ou do *cosmos*, o fogo, a água, a terra, o ar ou o sopro psíquico, o espírito ou a alma da vida” (Derrida 2000: 30). Não só na gravidez há a junção do elemento aquático com o fogo, o calor; e é sistematicamente referido que o ventre materno é semelhante a um forno onde a criança se coze. No livro *Natureza da criança*, de um autor da Escola de Cós (*in* Duden 1996: 72), diz-se: “Quando a semente dos dois parentes/pais [...] se misturam completamente [...] constitui-se em torno dela uma pele [...] semelhante à crosta que se forma na superfície do pão quando é cozido no forno.” Também Aristóteles (Caisson *in* Joaquim 1983) refere o ventre como calor e forno, e algumas das práticas após o parto tentam prolongar esse calor no exterior do ventre materno, especialmente no momento do parto, e também o forno como lugar onde se enterram as crianças que morreram antes de nascer, que não chegaram “a termo certo”, para acabarem a cozedura: “Os nados-mortos devem ser enterrados por baixo da porta do forno para receberem a luz quando é cozido o pão” (Joaquim 1983: 88), ou a simultaneidade da luz e do calor ou o “fora” e o “dentro” do ventre materno.

Por outro lado, muito deste material, constituído por práticas de ordem diversa, inscreve-se nesses mundos que se contagiavam e, nesse contágio, se podiam reforçar ou neutralizar. Havendo paralelamente, nessas práticas rituais, formas de “cuidado de si” para que aquele ser se torne humano num mundo que deve necessariamente cortar, fazer a distinção entre mundos, mas em cujas práticas há a articulação e a circulação entre forças de diversos mundos donde emergem — de modo continuado — o cuidado de separar o humano do não-humano, fazendo distinções de ordem. No entanto, não me parece que haja hierarquização rigorosa do humano sobre esses mundos ditos “naturais”

nem na “abertura” à circulação entre eles de forças e de propriedades (curativas ou maléficas).

A referência anterior a estas obras de Michel Foucault (1966 e 1984) ajuda a compreender a travessia de práticas, ritos e interditos que constituem universos que percorrem muito do material recolhido em *Dar à Luz...*, nele havendo, talvez de modo ténue, essa tensão entre epistemas diversos: ainda o do mundo clássico e o de um mundo que se tenta compartimentar, distinguir em universos distintos, mas onde há cruzamento entre o modo como os *cuidados de si* se articulam ou utilizam como conceção do corpo integrado e atravessado pelas forças do Universo. E cuja leitura de si próprio, desde as *figuras* em que o nascituro se apresenta no ventre materno até à forma do corpo, do rosto, das mãos; forma de corpo que irá ser acabada no exterior do corpo materno através dessas práticas do cuidado de si, aqui realizadas maioritariamente pelas mulheres (mães e amas, madrinhas, etc.) até à aprendizagem do domínio de si, na infância, ao tornar-se um ser autónomo. Autonomia marcada nomeadamente de forma diferenciada por questões de género (Joaquim 1997).

Há, pois, na releitura deste trabalho, a noção de algo que sempre produziu tensão e que essa tensão entre mundos era ela própria criadora de estranheza, apesar da deslocação e da tentativa de “explicar” essa circulação por mundos e práticas diferentes. E o que cria(va) alguma estranheza no material etnográfico que na altura utilizei, estranheza que se inscreveu (de modo incerto) no seu título, na referência que nele há às “crenças”. Essa estranheza vinha sobretudo de um mundo que, de certo modo e já noutra momento, eu pressentia que (já) não funcionava ou que iria acabar. Repetindo, de modo inconsciente, neste entrelaçar de textos, numa tentativa limitada de compreensão daquelas práticas que produziam efeitos materiais e simbólicos, repetindo assim os gestos desses etnógrafos, na sua recolha paciente — e quantas vezes distante e hierárquica — dessas práticas, na sua vontade de guardar um mundo, no mesmo gesto, que alguns criticavam e queriam transformar, modernizar, nele introduzindo uma outra noção de corpo, mais higiénica, asséptica, etc. E no meu trabalho, redobrando, pois, gestos que quis pacientemente afastar, não afastar — “perturbação” —, para poder *ver*, tentar entender de outro modo. Como afirma João de Freitas Branco sobre estes etnógrafos: “A geração fundadora da etnografia portuguesa caracteriza-se por ter exercido uma acção pragmática e diversificada. Absorvem correntes internacionais, aplicam-nas como quem tinha ânsia de recuperar um

atraso. Talvez por isso se dediquem exclusivamente ao domínio doméstico, criando e abordando nativos só no seu próprio povo — a etnografia é para eles ciência a aplicar, uma receita pronta a aviar” (Branco 1999: 29), e ainda: “Uma reflexão actual sobre o movimento de folclorização em Portugal terá de partir da contextualização crítica das referidas posições. As principais questões que sobressaem são *a visão sociologicamente indiferenciada de povo* (s.m.), a consequente defesa duma operacionalização da pesquisa em torno da noção de autêntico (...)” (*idem*: 37).

A estranheza que referi que existia no material etnográfico que utilizei dizia-se, sobretudo, no conjunto de práticas — na gravidez, parto e pós-parto — que se inscreviam numa visão do mundo em que os seres existentes no Universo se entrelaçavam; portanto, na travessia que entre eles se fazia, na passagem entre eles — em que as forças se podiam congregar, intensificando-se, ou desagregar, anulando-se, por exemplo: numa prática mágica, um corpo “pode” apoderar-se da força de outro, tornando-o fraco, diminuindo-lhe a sua potência e causando-lhe a morte (Joaquim 1983: 45) —, dizia-se esse outro epistema, exemplarmente descrito por Foucault em *Les mots et les choses* (1966). Segundo ele:

“[...] esse ponto [do Universo] é o homem; ele está/é em proporção com o céu, como com os animais e as plantas, como com a terra, os metais, as estalactites ou as tempestades. Erguido entre as faces do mundo, ele tem uma ligação/semelhança ao firmamento (o seu rosto é ao seu corpo o que a face do céu é ao éter, o seu pulso bate nas veias, como os astros circulam segundo as suas próprias vias; [...] as sete aberturas formam no seu rosto o que são os sete planetas do céu; mas em todas estas semelhanças, ele fá-las oscilar e reencontramo-las, similares, na analogia do animal humano com a terra que ele habita: a sua carne é uma gleba, os seus ossos são rochedos, as suas veias[,] grandes rios; a sua bexiga é o mar, e os seus sete membros principais, os sete metais que se escondem no fundo das minas” (1966: 37).

Recomeço do texto e recomeço das questões que ficaram por decidir, ou antes, saber que estas questões se buscam na sua *indecidibilidade*, como se trabalhar sobre a maternidade fosse uma questão marcada pela *indecidibilidade* e como se aí se dissesse a proximidade, desde logo com a filosofia, na sua *ritournelle* (ou espécie de prelúdio que se repete algumas vezes; estribilho), e na sua linha rizomática, nas pequenas diferenças que a história vai lentamente fazendo e desfazendo. Recomeço do texto nas questões que ficaram em suspenso: as visões do mundo que se alteraram; os corpos separados uns dos outros; as experiências plurais da maternidade, o seu modo de ser dita, de ser enunciada, de ser

vista, de ter sentido, que se alterou. Não estar segura, apesar das mudanças sociais e tecnológicas, de saber se o imaginário que ainda a percorre não está ancorado em parte nesse epistema foucaultiano a que chamámos “crenças” e que hoje, nomeadamente na Psicanálise, na Neurofisiologia, começam a ter lugar noutros contextos discursivos.

O dois antes do um

Outra das questões suspensas neste texto ou na sua releitura foi não só esta do imaginário que aí se tecia, nesse diálogo no interior do corpo nessa fase anterior a qualquer divisão, dilaceramento — ao “um antes do dois” designado por Max Caisson: “Um e dois ao mesmo tempo, o corpo da mãe e o corpo da criança têm, no entanto, uma única e mesma superfície; é pelo gesto da mãe tocando o seu próprio corpo que o desejo insatisfeito marcará o corpo da criança de um desejo, a não ser que ela abortasse ou morresse” (Caisson 1976: 375).

Um e dois ao mesmo tempo, ou antes, o um que vem antes do dois — são afirmações indistintas, que não se podem distinguir: tudo na gravidez gira em torno da mãe e da criança como seres em simbiose. O corpo da mãe é (como) o corpo da criança. O nascimento é, de certo modo, o *início* de um movimento de separação entre a criança e a mãe que se vai continuar noutros momentos, como o desmame. Diz Irigaray: “O que a criança pede ao seio, imediatamente, não é receber tudo? O tudo que ela recebia no ventre da mãe: a vida, a casa, onde ela habita e a do seu corpo, a alimentação, o ar, o calor, o movimento, etc.” (1980: 23).

Já que, antes do parto, todos os movimentos, as sensações de alegria e de dor, os medos, se transmitiam, passavam sem de facto terem de passar e onde, antes desse acontecimento que é o parto, nada fazia obstáculo; dois corpos e a possibilidade de um se sentir no outro, sem haver um exterior a esses corpos, ser tudo *dentro*, *interior* do corpo, é um acontecimento único, que depois do parto se continua (ou não) na relação que a mãe estabelece, de forma diferente, com a criança.

Da passagem do dois antes do um ou um e dois é interessante perceber que na construção do indivíduo autónomo (ou individuação, na terminologia de Luc Boltansky), que se faz na separação inicial com o corpo materno, com os outros humanos, etc., há necessidade

deste *corte* sem o qual o humano não acontece. Corte que se inicia no momento do parto, na separação da placenta e do cordão umbilical — e este, sim, tem importância, ao contrário da placenta —, no destino da criança, nas funções protetoras que pode ter ao longo da vida, como conservando no exterior do corpo materno a função alimentícia e protetora que tinha no seu interior.

“[...] já que devido à sua relação com o corpo humano, o facto de serem os órgãos em que o feto se desenvolve e que estiveram por isso em contacto com ele, antes de ser ‘deitado ao mundo’, estiveram por isso em contacto com esse corpo noutro espaço, mundo, dando-lhe esse facto certas propriedades que podem ser benéficas ou malélicas segundo a intenção de quem as utiliza. [...] de maneira que se chama *guia* à ‘parte do cordão umbilical que fica presa à placenta’ (Sá Coelho 1944: 48); isto reforça mais uma vez a ligação entre as membranas a que a criança esteve ligada no seio materno e a sua vida no exterior desse ventre, aquelas conservando as propriedades do meio onde a gestação se passou” (Joaquim 1983: 121-122).

Sobre o cordão umbilical, Francisco José de Almeida mostra essa ligação no *Tratado de Educação Física dos Meninos*: “Este cordão misterioso estabelece a comunicação entre a mãe e o feto; por ele passa o sangue que deve servir ao desenvolvimento do embrião, e por elle volta o sobejo, vivendo deste modo uma vida commum, a mãe e o filho” (1791: 22).

Corte com os outros humanos, para não falarmos do corte com o mundo animal e vegetal, corte/distinção tão longamente trabalhada no fio que separa a razão do irracional e, ainda por medo da confusão, da ausência ou da incerteza de fronteiras entre esses mundos. Corte, pois, com os outros humanos e, em particular, com a mãe — sem o qual a criança não se torna humana — já que, na definição dada, é fundamental a autonomia e não o modo fusional de relação com a mãe, autonomia de se erigir num solo esquecido, recalcado. Corte que sobretudo a Psicanálise teorizou através da função da figura paterna no seu papel de corte com o corpo materno: “A mãe deve ficar interdita. O pai proíbe o corpo-a-corpo com a mãe” (Irigaray 1980: 21). Também na teoria da cultura de Freud, o progresso é adquirido na passagem da maternidade para a paternidade, do sensível para o inteligível. Corte, pois, com a pele (materna).

Mas, além deste corte sem o qual o humano não pode advir, acontecer, também deve ser referido como após o parto, na maior parte das práticas de cuidar das crianças, e ainda na existência de um período de margem/de resguardo que pode ser pensado (para lá de um período de purificação, cf. Joaquim 1983), como que o prolongamento no exterior do

corpo materno desse interior em que juntamente os corpos da mãe e da criança afetam e são afetados e se transformam nessa afeição que é explicitamente afirmada, por exemplo, na citação anteriormente feita de Max Caisson (1976): “É pelo gesto da mãe tocando o seu próprio corpo que o desejo insatisfeito marcará o corpo da criança.”

Nesse desejo insatisfeito da mãe, em que se diz, nos seus efeitos, a continuidade entre o interior e o interior dos corpos da mãe e da criança — já que esse desejo pode provocar a morte, o aborto da criança: “O facto de não se satisfazer os desejos das grávidas é causa de aborto” (Joaquim 1983: 56) —, e também entre o interior e o exterior. Mas a criança pode nascer com a boca aberta, *sinhal* de um desejo não satisfeito, mas também no exterior do corpo da mãe, a quem não foi satisfeito um desejo, a criança fica “ougada”, o que pode levá-la a definhar, o que também acontecia antes do nascimento. Há, pois, ambivalência entre o olhar e a boca, tanto da mãe como da criança, e, mesmo quando ela sai desse ventre e se autonomiza, uma boca se abre à espera de ser preenchida.

Há ainda na gravidez os desejos estranhos de alimentos invulgares (cf. Joaquim 2006) e ainda desejos que são ficções, fantasias, marcas do imaginário em que nessa relação sem corte entre interior e exterior, em que um corpo afeta e é afetado e se transforma nessa afetação, e é ele — o imaginário — que permite, por um lado, esses desejos “estranhos” e, por outro lado, que deve ser limitado, enquadrado nesse excesso. Por isso, a existência de uma *paideia* que organiza e interdita o olhar, as visões, as paixões, os alimentos. Interditos desse tempo de gravidez que escrevem exteriormente nesse corpo uma geografia interior no outro corpo, como se as marcas que se traçam no corpo — invólucro — se traçassem no outro corpo, envolvido, acontecimento que Montaigne exprimiu deste modo: “Nós vemos por experiência que as mulheres enviam ao corpo das crianças que elas trazem as marcas da sua fantasia” (cit. in Darmon 1977: 171).

Na situação de gravidez — do dois que precede o um —, há quase uma indistinção nestas marcas, nestas passagens que se marcam tanto no corpo como a nível psíquico. Como se aí não houvesse essa separação entre corpo e espírito, nessa indistinção entre interior e exterior e que ecoa a interrogação de Donna Haraway: “Porque é que os corpos terminam na pele?”, que ela colocava em relação à indistinção de fronteiras entre organismos que surgem, segundo ela, quando há incerteza das fronteiras entre os corpos e que denominou *cyborgues*, “esses híbridos de máquina e de organismo” (1991: 91), mas que permitem pensar a ausência de fronteira entre os corpos, entre interior e exterior, entre a pele como

limite, fronteira do corpo, e a pele que se estende a outras superfícies, a outros organismos, ou que, no caso da gravidez, se coloca a questão levantada por Didier Anzieu sobre o *Moi-Peau* (1985): “E se o pensamento fosse tanto uma questão de pele como de cérebro? E se o eu (*moi*) então definido como eu-pele (*moi-peau*) tivesse uma estrutura de envelope?” (1985: 9).

Ora, esta interrogação de Anzieu permite talvez responder a Haraway: “Porque é que os corpos terminam na pele?” Porque permitem deslocar as fronteiras no modo de pensar o pensamento, de quebrar as oposições e fazer alianças e passagens; não o dentro e o fora, mas o envelope, o que no exterior faz um dentro, um abrigo. Hildegarda de Bingen (séc. XIII), na sua inteligência poética, descrevia deste modo o que se passa na gravidez:

“Quando a semente do homem chegou ao bom lugar (adequado), para que se deva/possa desenvolver a forma de um ser humano, constitui-se a partir do sangue menstrual da mulher uma membrana, como um pequeno recipiente em volta desta forma que o envolve solidamente, de modo [...] que ele não se desloque em todos os sentidos e não possa cair; [...] e a pequena forma no seu meio é como um ser humano debaixo do telhado de sua casa. Beneficia do calor e da sua ajuda. [...] A criança permanece escondida sob este *envelope* (s.m.), até que a razão chega nela no seu pleno desenvolvimento e que ela queira sair” (in Duden 1996: 44-45).

Formulações da gravidez e do parto em que o corpo da mulher é visto como terra sobre a qual se semeia, como foi vista durante séculos a matriz, como é formulado neste texto da Escola de Galeno: “A *matrix* [...] é como um campo sobre o qual se semeia, o que aí se fixa, cresce e desenvolve-se pela acção do calor natural e do ‘*spiritus*’ para baixo como uma planta em germe. A partir daí as suas finas ramificações dividem-se em raízes [...] que ele fixa sobre a *matrix*: é assim que ela busca a sua alimentação” (*idem*: 72-73). Terra que, para alguns autores (como Aristóteles) foi tematizada como não tendo nenhuma função ativa a não ser a de abrigo, calor. E foi este trabalho de corte com a pele, com a “mãe, como não-ser”, que o *Tratado da Educação Física dos Meninos* (séc. XVIII) e tantos outros textos pedagógicos (Joaquim 1997) não se cansaram de afirmar, mesmo se é reconhecido que sem esse lugar de pele, de envelope, não se pode, por outro lado, criar um ser humano. Sabendo-se que é essa pele que envolve a criança desde antes do nascimento e era isso que, de outro modo, diziam os interditos na gravidez — ao tentarem regular o excesso de imaginação ou as “paixões maternas do entendimento” que se marcavam diretamente nessa pele. Marcas que podem ir até ao excesso — à loucura, à ausência de razão, ao informe, ao híbrido e ao monstruoso.

Bourdieu, na *Domination masculine*, faz referência a esses “ritos de separação” que, para os rapazes, equivalem a um trabalho de “desfeminização” (1998: 32). “A sua intenção objetiva é a de negar a parte feminina do masculino” (*ibidem*). A identidade masculina, segundo Bourdieu, pode resumir-se numa palavra: “Fazer face, olhar no rosto”, ao contrário da identidade feminina, que é “abaixar-se, curvar-se” (*ibidem*), e que se constrói numa atenção ao pormenor, ao detalhe, às “cousas meúdas”, como lhe chamou Fr. Manoel de Mello (cf. Joaquim 1997; 2006: 61-82), porque faz parte da sua socialização a aprendizagem desse trabalho de mãos que tece uma teia e tece uma pele; por isso, nelas, a continuidade com o mundo da infância. Os “caminhos da razão”, para elas, serão outros. Porque sem esse trabalho de pele feito em práticas diversas não haveria *eu* e é esse trabalho de mãos que prepara “os caminhos da razão”. Esse trabalho de mãos faz-se na sua capacidade de *dispersar*, de atenção diferenciada e diferenciadora, no “ponto que altera o conto” e criando um outro final e uma outra iluminação. Mas esse dispersar opõe-se ao *conceito* como o que contraria o dispersar, o que unifica, fixa, ordena. Malebranche dizia que os hábitos, as paixões, são “coisas que estão em nós sem nós” — estão numa zona incerta, sem ordem, e o conceito é também o que (se) retira do dispersar dos significados familiares do vivido. E foi neste jogo entre o múltiplo e o um que foi pensada a passagem do sensível para o inteligível, construindo essa passagem um progresso civilizacional, segundo Freud.

A invenção do feto?

No seu trabalho sobre a *invenção do feto* (1996), Barbara Duden vai retratar essa experiência da gravidez antes de um olhar tecnológico, com o aparecimento das ecografias, etc. Dar a ver a experiência de “um ser escondido”, de uma potência. Do ponto de vista da história cultural, a criança a nascer entra na categoria dos seres “escondidos” de que também fazem parte, entre outros, “os santos, os anjos e os espíritos que habitam os elementos”. [...] “Eram potências” (Duden 1996: 19).

A gravidez era anunciada pelo “estremecimento” (*tressaillement*) da criança no corpo da mulher. Este momento é ilustrado pela historiadora pelo “cânone da iconografia cristã” e inscreve-se na narrativa em que desde o momento em que a Virgem deu o seu acordo ao anjo Gabriel, “ela dirigiu-se a toda a pressa ver a sua parente Isabel” (Lucas, cap. 1). Vê-

se representado nos retábulos o que se passa aquando desta “visitação”, as duas mulheres abraçam-se ternamente e, “desde que Isabel ouviu a saudação de Maria, a criança voltou-se no seu seio” (103). A utilização desta imagem iconográfica, neste contexto, serve não só para apoiar a perspectiva de Duden sobre o trabalho historiográfico, mas também sobre as alterações nas leituras do corpo: “sobre o primeiro sobressalto, enquanto experiência que só a mulher conhece, nós não temos nenhuma literatura histórica [...] porque os historiadores se preocupam, antes de mais, com os vestígios visíveis de fenómenos visíveis (...). [Esse primeiro sobressalto] é uma experiência sensorial que só as mulheres podem fazer e nunca nenhum homem” (105). E ela refere como preconceito: “[...] uma certa reticência em considerar o poder social de uma sensação que exprime alguma coisa sobre o que se produz na sombra, sob a pele, mas que não pode dar lugar a nenhuma representação pictural” (*idem*: 106). E até recentemente, segundo Duden, a perceção do corpo resultava principalmente de sensações hápticas (‘designa a perceção pelo tocar, o contacto, a prensão’) e não óticas².

A referência ao trabalho da historiadora Barbara Duden neste contexto poderia ser vista tendo em conta os exemplos por ela dados sobre outra visão do corpo das mulheres a partir nomeadamente da iconografia cristã e ainda de outros rituais ligado ao cristianismo (mas também por ele recalcados) e a forma como ela atravessa as práticas e rituais na gravidez, parto e pós-parto na sociedade portuguesa, mas de facto o trabalho foi importante neste texto enquanto tentativa de captar uma esfera da experiência feminina feita de esperança (estar de esperanças) que desapareceu, e que desapareceu porque “se reproduz na sombra, sob a pele” (106), e que “relewa do tocar e da perceção tátil no passado; experiência do invisível que ela vai tentar captar e perceber a partir de uma prática que designa como “uma disciplina crítica, cética. Cética vem de *skopein*, olhar. Falo de disciplina cética, porque é preciso que eu imponha constantemente uma disciplina ao meu olhar para que as pranchas e as gravuras anatómicas antigas me digam alguma coisa do *sentimento de existência* e do sentido do *corpo* que se tinha na altura” (*idem*: 58-59), face a uma “invenção do feto” que só foi possível por um empobrecimento dessa

² Falo de uma *hexis háptica* para exprimir uma disposição geral que se apoia essencialmente no tocar, na sensação de contacto, na prensão e no gosto. A palavra grega *opsis* significa a visão. Falo de *hexis óptica* para exprimir uma disposição que se apoia essencialmente no visível, no que o olhar pode alcançar, as representações interiores e os produtos da imaginação, o grafismo. Emprego o termo grego *opsis* para distinguir a perceção pelo olhar e os meios óticos postos ao serviço da visão. A *opsis* da Idade Média não usava meios óticos postos ao serviço da visão. Hildegarda von Bingen “via” talvez um homem em miniatura no ventre da camponesa grávida, mas não era através de um meio óptico; o funcionamento do seu olho orgânico era condicionado por uma visão interior (120).

experiência através de meios óticos de tornar visível o que era invisível. “A invenção do feto” fez-se nessa visibilidade dada pelo meio ótico, que, de certo modo, eliminou uma visão interior, sendo através desta que a grávida “via” a criança. Não são o mesmo tipo de visões, nem de percepções sobre o que se vê. Essa visão era acompanhada de tato. A visão atual exclui ou diminui essa outra percepção dos objetos e das sensações que o acompanham. Esta historiadora, neste trabalho, vai tentar captar a “experiência do corpo”, do que o corpo experienciou, viveu, o corpo das mulheres que nos seus sintomas diziam: “Pois a paciente não apresenta ao médico um corpo que ele deve observar e apalpar, mas uma história que se *incarnou* (s.m.) nela. [...] A biologia no sentido literal do termo é a narrativa do desenrolar de uma vida, de um *curriculum vitae*” (111). É, pois, a experiência da pele, do tocar, que é eliminada como possibilidade de conhecimento e de contacto, a de compreender o modo como “a sua história se incarnou nela” no que sentiu, mexeu nela, o sangue que passou, a água demasiado fria ou o alimento demasiado ácido ou uma visão que provocou certos efeitos, que a afetou criando acontecimentos.

Se refiro de modo mais extenso o trabalho da historiadora Barbara Duden, é não somente devido à sua singularidade de abordagem, mas pelo que a mesma me fez repensar em diversos momentos: lendo os textos etnográficos, históricos, médicos, sobre o corpo, sobre o alimento, o sono, a calma, etc., e, mais tarde, ouvindo as mulheres, era-me difícil a transposição para essa encarnação de modos diversos e em processos inversos (na escrita do *Dar à Luz...*, a escuta de vozes, sobretudo de mulheres grávidas, mulheres a darem à luz ou angustiadas diante da doença do seu filho/a ou contentes quando ele/a começa a andar, a falar, a sorrir ou, posteriormente, na escrita de textos a partir da escuta da biografia de *mulheres de uma aldeia*); ou então, quando essa encarnação acontecia, não era formulada, teorizada como uma outra forma de percepção do corpo, ou, se ela tentava ser dita, era através de referências teóricas, como se estas a pudessem sustentar, mas podem eventualmente ser também uma espécie de biombo que oculta esses outros modos de sentir e de viver a vida, e, provavelmente, faltava-lhe o passo seguinte de uma reconstrução dessa visão interior, do que dava sentido àquele universo que era sentido e pensado nessa visão interior ou na contiguidade de gestos, de elementos, de afetos, de paixões. De corpos que eram afetados e afetavam. Como se criticar uma certa conceção do corpo ou tentar perceber a formulação de uma outra conceção do corpo não fosse suficiente para que esse outro modo de ver tivesse pertinência e por isso permanecesse nas margens, marginal como a pele.

Até que ponto é que a experiência da gravidez — experiência única de alteridade — é marcada pelo conhecimento do que se *passa* entre um corpo mesmo e diferente, e portanto, como refere Dolto, algo que é vivido de modo inconsciente pode *marcar* a criança, o que é outro modo de compreender muitos dos *acontecimentos* da gravidez: que se tentavam enquadrar de forma diversa, nomeadamente através de uma *paideia* do olhar, de um controlo do imaginário — afastando os medos, as impressões desagradáveis, o excesso de imaginação, em suma, as “paixões da alma” — já que elas provocavam afetos, marcas, traços imaginários (a que se referem Dolto e a Psicanálise) e, claro, traços reais (marcas no corpo, etc.). Daí, talvez se possa explicar o medo do excesso de imaginação que podia tornar os corpos disformes ou dizer o desejo interdito, ou no limite do humano, na ausência de fronteiras com o mundo animal³, nos híbridos, nos monstros? O que levava a que fossem introduzidas regras, não só no período de resguardo — margem/liminaridade — pós-parto como no período (aparentemente) sem regras da gravidez, em que há uma ordenação interna e externa dos desejos, das práticas, etc., e há, por outro lado, no pós-parto em que se continua este corpo envelope, aonde se vai fazer esse *eu-pele* (Anzieu). Deste modo, muitas das práticas e rituais referidos no *Dar à Luz...*, nomeadamente no que denominámos as “aprendizagens” — mas que, de facto, recobrem de modo mais lato a formação do corpo do recém-nascido até ao andar e ao falar —, são uma forma de “acabar o inacabado”, e neles se diz uma atenção necessária ao tempo, ao momento em que cada gesto, cada palavra, se realiza, se diz. Já que em cuidados tão simples e comuns como cortar as unhas ou o cabelo, ou no momento crucial que é o primeiro banho, há neles a tensão de ser “a primeira vez”, como diz Van Genep (1909), “é a primeira vez que conta”, e porque nesse corte das unhas ou dos cabelos se estão a cortar objetos que têm uma relação de contiguidade com o corpo: daí o seu estatuto especial.

Devemos ainda fazer referência, no mundo cristão, ao ritual por excelência da apresentação da criança à comunidade de que ela vai fazer parte e na qual lhe é dado um parentesco espiritual, através dos padrinhos, a saber, o batismo, em que se refazem e reforçam os laços sociais. É também um ritual de corte com as marcas do ventre materno, mesmo se a comunidade está presente de modo constante durante todo o período da

³ “É unicamente porque alguma coisa como uma vida animal foi separada no interior do homem, porque a distância e a proximidade com o animal foram medidas e reconhecidas antes de tudo no mais íntimo e mais próximo, que é possível opor os homens aos outros (seres) vivos e ao mesmo tempo organizar a complexa — e nem sempre edificante — economia das relações entre os homens e os animais” (Agamben 2002: 30).

gravidez, nomeadamente pelos olhares que os outros lançam, a partir do momento em que a barriga se torna visível, mas também o modo como a comunidade é capaz de ler (os olhares) os desejos da grávida, de os satisfazer. Mesmo se há uma circularidade de olhares de ordem diversa — bons e maus-olhados, que são um modo de a comunidade se ocupar (ou rejeitar) da criança que vai aparecer nela. De a nomear. De olhar a forma do ventre que cresce e adivinhar, visualizar, o sexo da criança, de nomear e designar um desejo sobre o sexo da criança e de ir alimentando esse desejo através dos desejos da mãe. O batizado integra-se também nos gestos e práticas que tentam conter, separar a criança do mundo animal e integrá-la na comunidade humana — “não se deve chamar macaco ou perro a uma criança, senão ela não cresce” (Lima e Lima 1938: 30, Joaquim 1983: 181). Num contexto de enorme fragilidade, já que o estatuto de ambiguidade da criança é ainda maior antes da aprendizagem da fala; e, também, estes primeiros gestos não devem ser apressados, já que podem precipitar o “acabamento” da criança antes de tempo e dificultar-lhe essa aprendizagem. Como se abreviar/interromper o crescimento de algo que se separa do corpo (como as unhas e os cabelos) — “esses objetos parciais” — impedisse o crescimento completo da criança. Só depois da aquisição da fala, da socialização completa da criança, esta deixa de estar em perigo, como se o seu corpo, ao inserir-se pela palavra nas redes sociais, se libertasse enfim da utilização que dela possa ser feita contra ela própria.

É interessante como se vai processando uma espécie de progressão nas aprendizagens até ao aparecimento da fala, uma lenta progressão nas experiências, que são também um modo de fazer a transição do corpo/ventre materno para fora desse ventre, para a sua exterioridade; essas passagens fazem-se através (do) corpo a corpo com a mãe na amamentação — de dois corpos que estão ligados entre si e como se o seio substituísse o cordão umbilical e aí se prolonga fora, esse dentro do ventre materno. A transição entre o interior e o exterior do corpo materno — de modo a manter também no exterior um ritmo anterior, que é feito pelo colo que embala, pela voz que canta. Já que, por exemplo, as canções de embalar dizem não somente o tempo presente, mas anunciam um tempo futuro da criança, feito não só das promessas, de que é feito o *initium* (no sentido arendtiano de cada ser que nasce para a iniciativa), mas também das suas discontinuidades de ser um tempo outro, diferente daquela proximidade única entre dois seres, de um corpo a corpo com a mãe que vai pouco a pouco abandonando para encontrar outro mundo que ela própria vai percorrer e nomear.

A aprendizagem da fala, de um corpo que, lentamente, vai adquirindo uma imagem uma de si próprio, imagem corporal que é feita através da aprendizagem do espaço (do ar para o mar) na postura vertical e na mudança de perspectiva, na distinção dos objetos e das pessoas. A aprendizagem do corpo feita também do jogo gestual entre a mãe e a criança, em que a criança faz a aprendizagem lúdica do seu corpo, através do reconhecimento do rosto, dos braços, das pernas, das mãos, dos dedos, ensinando-se-lhe através de jogos a sua utilização. Como se depois, da relação fusional com a criança, a mãe continuasse essa separação entre o seu corpo e o da criança pela aprendizagem que esta realiza no mostrar o corpo da criança a ela mesma, dando-lhe assim uma forma que ela busca e que não sabe. É nessa repetição que se vai dando à criança um “*surplus*” de gosto e de prazer e é nela que se vai construindo um corpo, uma palavra, uma pele simbólica. Este “tecer uma pele simbólica” é o longo trabalho feito de mãos e palavras, de alimento e riso — é nele que se vai formando, pouco a pouco, um rosto próprio, uma imagem própria: a aprendizagem da palavra está assim intimamente ligada ao reconhecimento do seu próprio corpo através do conhecimento do corpo materno, desse corpo envelope, onde não há (ainda) distinção entre forma e fundo⁴, ou, segundo Luc Boltansky: “A confirmação pela palavra é o acontecimento de onde surgem os seres humanos singularizados.”

No entanto, (in)conscientemente, *sabe-se*, desde sempre, que o que se fazia no corpo da mulher grávida não era uma mera produção, mas algo que transcende esse corpo. Diz Silvia Vegetti Finzi: “(...) a matéria é ‘pensante’ e o pensamento, material” (1992: 235). Sabe-se, e as práticas e os rituais de ordem diversa que são realizados na gravidez e no pós-parto dizem saber, ou sabem, que é um processo em que se está a fazer, em simultâneo, um corpo e uma razão. É esse trabalho das mulheres que *possibilita* o aparecimento da razão nos humanos: “Um ‘eu’ pensante não pensaria se não tivesse sido submetido desde o início da vida a um banho de pensamento” (Anzieu 1994: 20).

“Uma criança nos foi dada” ou a narrativa que anuncia o que ainda não é

“Toda a criança é divina” (Arendt). Pois a criança aparece, e não aparece como um espécime da espécie humana, ou como um espécime de uma raça determinada, mas como

⁴ “[...] o encaixe do mesmo no mesmo, que repete incansavelmente e qualquer que seja a natureza dos conteúdos em causa, o fenómeno da re-produção e da gestação humana. [...] Dito de outro modo, o que pasma é a presença do *outro* no *mesmo*” (Pouchelle 1983: 235).

o único. E a sua narrativa não é unicamente a narrativa retrospectiva do verdadeiro, a narrativa da memória — sobre a qual a filósofa insiste tantas vezes —, mas a narrativa da imaginação que faz advir, *a narrativa que anuncia o que ainda não é*. “A criança é o profeta do indecifrável” (Collin 2000: 204).

De certo modo, é esta ficção, elaborada e iniciada já na gravidez, estas imagens que produzem uma narrativa que “anuncia o que ainda não é”, o “não-ainda”, mas narrativa que anuncia o novo e que não é tecida de modo individual (no que neste é prenhe como autónomo e separação), mas é feita nas narrativas que se vão dizendo de modo plural em torno desse corpo que se transforma — na metamorfose do *outro* que nela cresce — nos olhares, nos gestos, nos desejos. Ou nos *maus-olhados*, nesse mundo feito de gestos, por vezes impercetíveis, em que existe também essa forma de “comer, saborear, ver interiormente” (isto dito também por Hadewijch) (*in* Régnier-Bholer 1993: 488). Talvez por isso as práticas e os interditos na gravidez que referimos no *Dar à Luz...* andem em torno do comer, do beber, da roupa, dos colares, do vestir do que cria um envelope exterior (como) um mapa exterior de identificação, mas há nesse mapa o tracejado dum reconhecimento interior e, deste modo, não há hierarquia entre as marcas provocadas pelos alimentos e pelas imaginações: ambos marcam, simplesmente, e anunciam no exterior, explicitam essa cartografia interior do corpo, ou no interior dizem essa cartografia exterior, sem oposições.

As narrativas produzem-se no corpo da mulher, e esta não pode deixar de as criar para que aquelas a ajudem a visualizar a criança através (também) das ficções que o “ambiente” em que ela se banha lhe vai também fornecendo, e que ela transforma nas suas próprias ficções e imagens; ambiente que proporciona (ou impede) o desenvolvimento, a geração, a metamorfose. Talvez a literatura etnográfica sobre a gravidez, assim como o *Dar à Luz...*, não faça mais do que exemplificar o modo como esses corpos, o da mãe e o da criança, se afetam e daí se tornam diferentes. A explicação de que o corpo da mãe e da criança são vistos como homólogos (há uma homologia entre esses corpos) não diz o modo como eles se afetam... mas de outro modo, em termos de imaginário, sabe-se que aí algo (se) passa, que produz acontecimentos que podem, no fim de contas, ir até ao modo do disforme, dos monstros, do não humano, etc. Assim, as questões em torno de *Dar à Luz...* permanecem, já que o que se tenta dar a ver e saber é que práticas de ordem diversa (simbólicas e materiais) criam um ser humano, mesmo se

a noção de humano pode variar, nomeadamente, no contexto “ocidental” marcado por um determinado tipo de racionalidade à qual está ligada a noção de indivíduo, de “corpo próprio”, separado dos restantes seres que habitam o Universo. No entanto, podemos dizer que o *Dar à Luz...* dá a ver na sua travessia a narrativa que “anuncia o *que ainda não é*” e que será.

Referências Bibliográficas

ANZIEU, Didier. (1985). *Le Moi – Peau*. Paris: Éditions Dunod.

--- (1994). *Le penser, du moi peau au moi pensant*. Paris: Éditions Dunod.

AGAMBEN, Giorgio. (2002). *Moyens sans fins – notes sur le politique*. Paris: Rivages Poche.

ALMEYDA, Francisco José d'. (1791). *Tratado de Educação Física dos Meninos*. Lisboa: Oficina da Academia Real da Sciencias.

ARIÈS, Philippe. (1977). *L'Homme devant la Mort*. Paris: Seuil.

BADINTER, Elizabeth (2010). *O conflito - A mulher e a mãe*. Lisboa: Relógio de Água Editores.

BIZZINI, Silvia Caporale (coord.). (2004). *Discursos teóricos en torno de la(s) maternidad(es), Una visión integradora*. Madrid: Entinema.

BOLTANSKI, Luc. (2004). *La condition foetale, Une sociologie de l'engendrement et l'avortement*. Paris: Éditions Gallimard.

--- (1977). *Prime education et morale de classe*. La Haye: Mouton.

BOURDIEU, Pierre (1998). *La domination masculine*. Paris: Éditions du Seuil.

BRANCO, Jorge Freitas (1999). *A Fluidez dos limites: discurso etnográfico e movimento folclórico em Portugal*. Lisboa, Etnográfica, III (1): 23-48.

CAISSON, Max (1976). “Le four et l’araignée – essai sur l’enfournement thérapeutique en Corse”, in *Ethnologie Française* 6 (3/4): 365-380.

CHAZAN, Lilian Krakowski (2007). *“Meio Quilo de Gente”*: um estudo antropológico sobre ultra-som obstétrico. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ (Coleção Antropologia e Saúde).

COELHO, R. de Sá (1944). “Linguagem Médica Popular” in Lima, Fernando de Castro Pires de (org), *Arquivo de Medicina Popular, vol I*, Porto: Edição do Jornal do Médico

COLLIN, Françoise (1999b). *Le differend des sexes. De Platon à la parité*. Paris: Éditions Pleins Feux.

--- (1999a). *L’homme est-il devenu superflu?: Hannah Arendt*. Paris: Éditions Odile Jacob.

--- (1994), “Le temps natal” in *Le travail des femmes*, Cahiers du Grif. Bruxelles: Editions Complexe, pp. 113 – 129.

DARMON, Pierre (1977). *Le mythe de la procreation à l’Âge barroque*. Paris: J.J. Pauvert.

DERRIDA, Jacques (2000). “H. C. Pour la vie, c’est à dire”, in H. Cixous, *Croisées d’essHoeuvre*. Paris: Galilée, pp. 13-140.

DOLTO, Françoise (1984). *L’ Image inconsciente du corps*. Paris: Seuil.

DUDEN, Barbara (1996). *L’invention du Foetus - Le corps féminin comme lieu public*. Paris: Descartes et Cie

IRIGARAY, Luce (1981). *Le Corps à corps avec la mère*. Montreal: Les Éditions de la Pleine Lune.

FOUCAULT, Michel (1984). *Histoire de la Sexualité III - Le Souci de soi*. Paris: Éditions Gallimard.

--- (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Éditions Gallimard.

GUSMÃO, Alexandre de (1685). *A ‘arte’ de criar filhos na idade da puerícia dedicado ao Menino de Belém, Jesus Nazareno*. Lisboa: Oficina de Miguel Deslande.

HARAWAY, Donna (1991). *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge

JOAQUIM, Teresa (2006b) *Cuidar dos outros, cuidar de si. Questões em torno da maternidade*. Lisboa: Livros Horizonte.

--- (2006a). *As Causas das Mulheres. A Comunidade Infigurável*. Lisboa: Livros Horizonte.

--- (1997). *Menina e Moça, Construção social da Feminilidade, séculos XVII-XIX*. Lisboa: Fim de Século.

--- (1987). “Da luz à noite, o medo” in *Revista Alter/Ego, Dossier As faces do medo*, 4: 55-64.

--- (1985). *Mulheres de uma aldeia*. Coleção Fémina, 3. Lisboa: Editora Ulmeiro.

--- (1983). *Dar à Luz, ensaio sobre as práticas e crenças da gravidez, parto e pós-parto em Portugal*. Coleção Portugal de Perto, 4. Lisboa: Publicações D. Quixote.

LIMA, Fernando de Castro Pires de & Lima, Joaquim Pires de (1938). *Tradições Populares de Entre-Douro-e-Minho*. Barcelos: Editora do Minho.

MARINHA, Carneiro (2008). *Ajudar a Nascer – parteiras, saberes obstétricos e modelos de formação (século XV-1974)*. Editora UP: Porto.

MORATO ROMA, Francisco (1664). *Luz da Medicina, Pratica Racional e Methodica*. Lisboa: Officina de Domingos Carneyro.

O'REILLY, Andrea (2007). *Maternal theory: essential readings*. Toronto: Demeter Press.

POUCHELLE, M.-Christine (1983). *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge*. Paris, Éditions Flammarion.

RÉGNIER-BOHLER, Danielle (1991). “Voix littéraires, voix mystiques”, in C. Klapish - Zuber (ed) *Histoire des Femmes en Occident - vol. 2 (Le Moyen Âge)*. Paris, Plon, pp. 443-500.

SANTOS, Mário (2014). “Para uma sociologia da maternidade - Um retrato temático da investigação sociológica portuguesa”, *CIES-working paper* 194.

VAN GENNEP, Arnold. (1969 [1909]). *Les rites de passage – l'étude systématique des rites*. Paris/La Hayne: Mouton.

VEGGETTI FINZI, Silvia (1992). *El niño de la noche: hacerse mujer, hacerse madre*. Valencia: Ediciones Catedra.

VERDIER, Y. (1979). *Façons de Dire, Façons de Faire – la Laveuse, la Couturière, la Cuisinière*. Paris: Editions Galliamard.