

**Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa
em Ciências Sociais
33º Encontro Anual**

GT 38: Subjetividade e emoções

**DOR E CATÁSTROFE:
um estudo sobre drama e
sofrimento social**

Autora: Suzane de Alencar Vieira

Caxambu/2009

Dor e Catástrofe: um estudo sobre drama e sofrimento social

Suzane de Alencar Vieira
Mestranda em Antropologia Social – Unicamp

RESUMO: Este paper tematiza o sofrimento social e a forma dramática das narrativas sobre as vítimas da catástrofe radiológica com o Césio-137, desencadeado na cidade de Goiânia em 1987. Uma comunidade é constituída a partir de narrativas tecidas através da linguagem do sofrimento e do drama. As narrativas de sofrimento perfazem o elo entre a experiência de dor das vítimas e a catástrofe. O estudo sobre essas narrativas dramáticas permite problematizar a temporalidade do evento radiológico ao estender seus efeitos ao âmbito discursivo. A experiência comum de sofrimento é capaz de mobilizar a luta política por reconhecimento e direitos. A dramatização da catástrofe é a forma pela qual o sofrimento é comunicado e constitui um esforço que procura torná-lo comunicável.

Este trabalho é parte de minha pesquisa de mestrado sobre a constituição dramática do acidente radiológico com o Césio-137¹. O acidente é vivido e narrado sob uma forma dramática. O drama é incorporado na análise como um recurso heurístico,

¹ O ano de 1987 marca o início do evento cuja trama se desdobra e passa a incorporar ao longo dos anos novas vítimas. No mês de setembro de 1987, Roberto Santos Alves e Wagner Mota Pereira tiveram o primeiro contato com a energia nuclear nos escombros do antigo Instituto Goiano de Radiologia, localizado no centro da cidade de Goiânia, capital do estado de Goiás. Desmontaram um equipamento radioterapêutico e retiraram uma peça de chumbo que continha uma cápsula cujas propriedades não eram ainda conhecidas. Levaram todo o material para a casa e examinaram suas características, exploraram seu interior e avaliaram seu valor comercial. Roberto e Wagner venderam a peça de chumbo juntamente com a cápsula incógnita a Devair Alves Ferreira, dono de um ferro-velho. A cápsula foi mais uma vez explorada com acuidade e interesse por Devair, até que, numa noite, ela se “revela” através de uma luz azul deslumbrante e misteriosa. A “descoberta” é examinada e confirmada por parentes, amigos e vizinhos que ficam fascinados pelo espetáculo luminoso e também fazem suas próprias experimentações com pedrinhas retiradas do interior da cápsula e doadas pelo dono do ferro-velho. A cápsula é levada para a sede da vigilância sanitária e submetida à apreciação de alguns especialistas. E finalmente, descobre-se que se tratava de uma cápsula de Césio-137, elemento ionizante de alta solubilidade que adere facilmente à pele e ao organismo humano. A partir desse ponto, toda a sequência de acontecimentos e descobertas é assimilada como um grave acidente radiológico.

que retoma alguns aspectos do drama social² de Turner (1972). Neste artigo, buscarei acompanhar como o drama afeta e envolve outras pessoas além das vítimas e como a profusão de narrativas constrói um campo público e coletivo assimilado como uma “comunidade de sofrimento” na qual as experiências do evento são comunicadas e compartilhadas.

O acidente desencadeado em 1987, na cidade de Goiânia é concebido como um evento crítico, seguindo a formulação conceitual de Veena Das (1995)³. O evento radiológico instaura uma ruptura no plano das relações sociais e do mundo do sujeito, e prolonga-se para além de sua ocorrência através de um processo dramático. O drama é concebido como uma temporalidade que organiza o evento e faz com que ele seja vivido e narrado como uma tragédia.

Os relatos de experiências de sofrimento recolocam a dimensão subjetiva na tradução do evento. O ato de testemunhar registra a maneira pela qual a violência reverbera no sujeito. Conforme análise de Veena Das (2007), nas narrativas, o tempo destrói e desestabiliza relações e, ao mesmo tempo, repara e reconstrói o presente ao refazer o fluxo da vida. Os eventos críticos são, então, incorporados na estrutura temporal das relações sociais. Por essa capacidade de penetrar na subjetividade e de se fazer continuamente presente na vida das pessoas, o evento é dotado de uma profundidade temporal.

O evento e a narrativa encontram-se articulados em um mesmo processo dramático. Não me parece existir uma linha definitiva a separar a experiência do evento de sua narração. A estrutura temporal dramática perpassa os acontecimentos e organiza as narrativas. O acidente com o Césio-137 é reelaborado a partir de uma trama que o configura enquanto um evento único e singular.

² Apesar de ter sido formulado originalmente descrever e analisar o conflito estrutural, o drama enquanto unidade temporal articula processos de mudança e de ruptura.

³ Com o evento crítico, Das apresenta uma abordagem alternativa a esquemas analíticos totalizantes. Diferentemente do evento histórico convencional, a noção de evento crítico articula o processo social, a experiência subjetiva e a biografia das pessoas afetadas por ele. O evento de extrema desestruturação e violência opera uma ruptura nas relações sociais, nas categorias tradicionais e no mundo do sujeito.

A noção de drama recupera alguns aspectos do conceito de drama social formulado por Victor Turner (1972)⁴ para apreender os processos sociais Ndembu⁵ que se desenrolam de maneira conflituosa. O drama social⁶, mais que um conceito analítico, refere-se nitidamente à forma essencialmente dramática do processo de tempo social Ndembu desdobrado em fases específicas: ruptura, crise e intensificação da crise, ação reparadora e desfecho⁷. Nesse sentido, o drama estabelece uma temporalidade específica. Outra característica do drama enquanto estética trágica é a referência a sentimentos de dor e prazer para expressar e comunicar a experiência. Turner (1986) sugere que a emoção que o drama incita é uma maneira de expressar a ruptura no curso da vida cotidiana. Em seus momentos culminantes, o drama social provoca a criação de símbolos e de narrativas (TURNER, 1980).

O drama lança os acontecimentos em uma temporalidade outra que suspende o tempo comum e depois recobra seu fluxo cotidiano. Esse outro tempo que o evento inaugura é o tempo do drama que circunscreve toda a trama básica e central das narrativas. No caso do acidente com o Césio-137, o tempo dramático poderia ser cronologicamente marcado entre o rompimento da cápsula de Césio-137 (setembro de 1987) e a construção do depósito de rejeitos radioativos (1989)⁸. Essa demarcação no tempo compõe uma unidade dramática experiencial. No entanto, o evento não se encerra nesses limites. O fim do processo de descontaminação das áreas atingidas não coincide com o fim do evento que ainda não esgotou todo o seu poder de aniquilação. O

⁴ Em *Schism and continuity in an African society*, drama social consiste num instrumento conceitual para tornar o conflito apreensível à análise sociológica estrutural de uma aldeia Ndembu, situada na Zâmbia. Em *Dramas, Fields, and Metaphors*, Turner habilita esse conceito para a análise da ação simbólica.

⁵ A partir do conceito de drama social é possível perceber como os princípios estruturais da sociedade Ndembu operam na vida cotidiana da aldeia. O povo Ndembu, habitante do noroeste da Zâmbia, destaca-se na análise de Turner como uma sociedade matrilinear e virilocal caracterizada pelo conflito de princípios estruturais de filiação e residência.

⁶ Drama social, nas obras de Turner (1957, 1974), é fruto de uma apropriação metafórica do drama grego, que seleciona alguns de seus aspectos. A falta absoluta de solução e a estética trágica são características do drama grego que são transferidas para o drama social Ndembu. Outras aproximações com o drama grego pontuam a impotência e desamparo das pessoas envolvidas frente a um Destino incomensurável. No caso do drama Ndembu, o Destino representa as necessidades estruturais dos processos sociais, que transcendem os indivíduos.

⁷ O desfecho não encerra o drama, as tensões permanecem em estado latente até culminarem num novo drama. Durante a seqüência dramática, a regularidade da vida cotidiana é temporariamente interrompida. Segundo John Dawsey (2006), o drama social, na concepção de Turner, marca um momento de suspensão em que o cotidiano é recriado.

⁸ Essa periodização corresponde ao tempo em que a contaminação radiológica estava em curso. Nesse período, o acidente é diariamente relatado pelos jornais goianos. Posteriormente a esse período, a produção de narrativas sobre o evento passa a ser restrita e a se concentrar em datas específicas.

sofrimento é ainda presente. O número de vítimas aumenta a cada ano e os efeitos da radiação continuam a se manifestar nos corpos das vítimas. O drama se estende a um processo judicial, médico-científico e narrativo de identificação e reconhecimento de novas vítimas do acidente.

O tempo dramático, conforme pontua Turner (1980), é marcado por indeterminação, instabilidade e imprevisibilidade. Acredito que essa incompletude fundamental do drama constitui a força motriz da produção de narrativas que busca imprimir uma forma ao evento, acompanhando a produção de sentido e de símbolos. A forma dramática⁹ também circunscreve uma profusão de símbolos e de significados que emergem no curso do evento. Esses símbolos tornam-se compartilháveis e comunicáveis a partir de narrativas que compreendem desde as primeiras notícias veiculadas nos jornais até uma elaboração mais global e literária de uma história do evento.

Existe uma abundante produção simbólica e narrativa ao longo do evento radiológico. Ao invés de instaurar uma dicotomia entre o drama social e o drama como estrutura da narrativa, parece-me necessário conceber o evento e a criação artística inseridos em um mesmo processo dramático e situar o drama como uma estrutura para a experiência que torna o processo apreensível e narrável. O ganho de uma noção ampliada de drama é não separar a produção simbólica e a criação artística e literária sobre o evento. As narrativas são produzidas no curso do evento, em momentos específicos, e sua repercussão e conteúdo estão relacionados à maneira pela qual se inserem no evento.

Além disso, a forma dramática do evento se oferece como a base para a narrativização. Uma das questões que orientam a intenção da pesquisa é entender por que o evento radiológico provoca ou incita a produção de narrativas ao longo de 22 anos. O narrar participa das disputas em torno da dimensão e da intensidade do acidente e do processo político de identificação e reconhecimento das vítimas, de reivindicação de direitos e de atribuição de responsabilidades.

⁹ Para Kathleen Ashley (1990), ao avaliar as possibilidades criativas do drama de Turner para o campo artístico, o drama constitui uma matriz experiencial para performances culturais que incluem o processo ritual e jurídico e a narrativa literária e oral. A autora amplia o escopo do drama e inclui a produção artística como parte do drama, situada especificamente na terceira fase do drama que corresponde aos mecanismos de reparação e de produção de símbolos e de significados.

A constituição dramática do evento

O Césio-137 penetrou sorrateiramente nas casas das pessoas e na intimidade da vida familiar, transitou entre parentes, amigos e vizinhos, esteve na sala de visitas e foi recebido com um misto de fascínio e mistério. Antes de ser reconhecido como elemento radioativo altamente perigoso, o Césio-137 era a dádiva estimada que correu nas mãos de pessoas queridas, acalentou sonhos e projetos de uma vida melhor e fez a alegria das crianças nas noites daquele mês de setembro de 1987. A luz azul inominável desferia seu poder de aniquilação nas relações de parentesco e amizade. A energia radioativa adulterou os corpos, transtornou os sentimentos, interrompeu o fluxo da vida prosaica, os planos e os sonhos dos moradores e aderiu de modo permanente aos corpos e à trajetória das pessoas.

O drama é engendrado pela inversão ou conversão abrupta e fatal do fascínio e encantamento em sofrimento e morte; de uma vida cotidiana em família a uma vida revirada pela catástrofe. Os sentimentos, as relações e os lugares são violentamente atingidos. As pessoas são arrancadas de suas casas, classificadas e isoladas. Os lugares são destruídos e todo patrimônio dessas pessoas é transformado em lixo radioativo. Trata-se de um acidente cuja história se conjuga às histórias das vítimas. A catástrofe é narrada como uma tragédia instaurada no âmbito da parentela. Os membros da parentela e a comunidade de vizinhos e amigos são lançados juntos na trama da catástrofe. A dor física da radiação alinha-se à dor indizível de uma vida transtornada, interrompida e lançada no terreno incerto do acidente radioativo.

A inversão é presente em todas as narrativas, desde os mais simples curtas-metragens caseiros disponíveis em blogs até as produções literárias e cinematográficas mais elaboradas. Essa inversão é representada pela sucessão de silêncio e som, cenas em cores e outras em preto e branco, recortes, distorções ou sobreposições de cenas. No texto literário, a inversão é marcada pela nomeação e qualificação do material radioativo. A cápsula referida, inicialmente, como “queijo”, “a pedra”, “o cilindro”, “a peça” é reconhecida como “cápsula de Césio-137”, “inimigo invisível”, “brilho da morte”, “veneno atômico”. Os símbolos são apreendidos, tal como postula Turner

(1974), enquanto dispositivos que evocam, canalizam e despertam emoções. Os símbolos são multivocais e polissêmicos (condensam múltiplos significados e podem variar conforme o contexto). Nas narrativas em questão, a ambigüidade e o paroxismo dos símbolos produzem o efeito dramático.

Do dia em que a cápsula foi rompida (oficialmente, dia 13 de setembro de 1987) até o dia em que ela foi levada à sede da Vigilância Sanitária (dia 29 de setembro de 1987), a seqüência de fatos e ações não havia sido ainda assimilada à trama de um acidente radiológico. Os eventos não haviam sido deslocados de sua tessitura cotidiana e prosaica para compor uma unidade narrativa da catástrofe.

Antes de ser declarado e instituído como acidente radiológico, existia na pequena comunidade de vizinhos e parentes uma confusa agitação em torno das manifestações de uma doença desconhecida e avassaladora. A partir da constatação da catástrofe, as pessoas são reconhecidas como vítimas e a experiência confusa de dores corporais intensas é assimilada como uma experiência traumática. O evento precisa se configurar como uma totalidade narrativa em referência a qual todas as outras coisas são definidas e situadas. Essas declarações sobre a natureza radiológica da cápsula instauram a ruptura, um marco divisor que manifesta o caráter extraordinário da experiência daquelas pessoas que manipularam a cápsula e altera completamente o curso e a forma de vida das vítimas. A constatação do acidente inaugura, portanto, uma temporalidade dramática.

O acidente vai se constituindo como um evento crítico que abala o mundo das vítimas e desafia o entendimento e a capacidade de experienciar. As categorias não alcançam a experiência do inesperado e imprevisível. A ruptura no plano da experiência impõe a narração como um modo de lhe dar uma forma.

As vítimas são conhecidas enquanto personagens de uma trama e a origem e o itinerário da contaminação são identificados através das narrativas sobre as ações e as relações desses personagens. As narrativas não apenas definem as dimensões do evento, mas também uma maneira de defini-lo, categorizá-lo e de organizá-lo no tempo e no espaço. Essa constituição narrativa é expressa no modo como o evento é recontado, ao longo de 22 anos, como uma história e não como um acontecimento fortuito.

Após a “descoberta” do acidente, uma equipe técnica e científica¹⁰ é acionada para a tarefa premente de descontaminação e controle. A polícia militar também integrou a essa equipe e direcionou policiais para o trabalho de contenção e vigilância dos locais afetados. Relatórios e boletins técnicos tentam delinear e controlar a extensão da contaminação radiológica no espaço, reconstituir narrativamente o itinerário da cápsula, registrar o número de vítimas e elaborar um mapa do evento.

Para avaliar a gravidade e a extensão do acidente era necessário saber detalhes sobre a trajetória da cápsula e de suas partículas desde o momento de seu rompimento. Todas as ações das pessoas contaminadas indicariam o percurso e a amplitude do evento, meticulosamente narrado e reconstituído. Nessa tarefa meticulosa, cada detalhe era crucial para a cartografia e a cronologia da contaminação e para a identificação de vítimas. Essas narrativas marcam o espaço (as ruas, o bairros, os lotes das casas) e o tempo (as datas e os horários do contato provável com o elemento radiológico) de ocorrência do evento.

A comunidade de sofrimento

Comunidade de sofrimento refere-se ao modo como as pessoas se vinculam ao evento radiológico. A noção de comunidade de sofrimento remete à comunidade de aflição Ndembu (TURNER, 1972) que conecta vivos e mortos, médicos e pacientes através da experiência comum do sofrimento, elo acionado ou lembrado na ocasião dos rituais. Nos estudos sobre os rituais Ndembu (1972, 1974), Turner identifica associações de culto cuja configuração transcendem as filiações de linhagem e de aldeia. Os membros dessa associação são pessoas acometidas por um tipo de perturbação ou infortúnio comum e que se submeteram a um mesmo tratamento de cura do ritual. Tal experiência compartilhada coloca em operação uma comunidade de sofrimento composta por pessoas em diferentes posições sociais, vivos e mortos.

¹⁰ A equipe era composta por funcionários da CNEN e funcionários com contrato temporário recrutados a esmo e sem formação técnica.

Importa deprender do contexto dos rituais de cura Ndembu a idéia de uma comunidade que atravessa os vínculos sociais estruturais e cria uma conexão entre pessoas que compartilham uma experiência de sofrimento. No entanto, a comunidade de sofrimento, segundo o sentido que pretendo esboçar, não configura uma unidade moral e não tem como resultado a superação ritual e mística das contradições, tensões e do próprio sofrimento. Ao contrário, uma comunidade de sofrimento configurada narrativamente atualiza e perpetua o sofrimento e reafirma sua absoluta falta de solução e a impossibilidade de esquecê-lo. No caso do acidente radiológico, as pessoas compartilham uma experiência de sofrimento seja no âmbito das relações cotidianas, seja no âmbito das narrativas. Essa comunidade delinea as maneiras através das quais as pessoas participam do drama¹¹ e são afetadas pelo evento.

Ao situar a comunidade de sofrimento no plano da narrativa e do drama, ampliam-se os modos pelos quais as pessoas podem ser absorvidas pelo evento. A identificação com essa comunidade é provocada pelo relato de uma experiência pessoal do evento. Os símbolos¹² do acidente condensam e incitam sentimentos e emoções como compaixão, tristeza, indignação e medo.

As narrativas comunicam a experiência de sofrimento das vítimas a um público amplo e pode suscitar na audiência a lembrança de uma experiência do evento. Essa experiência comunicada e compartilhada pode mobilizar a ação política das vítimas e provocar a adesão de artistas e escritores que firmam um compromisso com o evento através de suas obras. Nessa noção ampliada, a comunidade de sofrimento não coincide, portanto, com a comunidade de vítimas. A comunidade reúne e mobiliza um repertório de símbolos e constitui um repositório da memória do evento que é paulatinamente alinhavada pela produção de narrativas.

As narrativas não delimitam um grupo ou uma identidade para as vítimas. Elas configuram uma comunidade extensível e abstrata cujo vínculo ou conexão entre as

¹¹ O relato do bombeiro Edson Silva durante o 1º Simpósio Internacional sobre o Acidente do Césio-137 em Goiânia, em 1988, reportado por Weber Borges (2003, p. 123) mostra como é possível ocupar diversas posições e assumir diferentes modos de engajamentos durante o evento: “(...) em determinados momentos, nós éramos vítimas, noutros éramos espectadores da ocorrência e, em determinados momentos, éramos socorristas, onde a imprensa era espectadora”. Presenciavam, observavam, testemunhavam e também eram afetados pelo evento.

¹² A noção de símbolo de Turner (1980) é particularmente elucidativa nesse contexto por sua ênfase na conexão dos símbolos com a experiência emocional em detrimento de uma noção cognitiva de símbolo.

peças se faz por referência a um sofrimento compartilhável ou comunicável. Compartilhar uma experiência não assume o sentido de empatia, de identificação com o ponto de vista das vítimas, tampouco se trata de uma comunhão de afetos. Seguindo a noção de afeto de Favret-Saada (2005)¹³, ser afetado consiste em ocupar um lugar em um sistema. No caso do evento radiológico, as pessoas são afetadas ao assumir um lugar no drama.

As pessoas que se integram a essa comunidade de sofrimento por múltiplos vínculos e afiliações se sentem em uma condição privilegiada para proferir a história, recontá-la e reinventá-la fazendo o uso de seu aporte subjetivo e mnemônico. Essas conexões são de natureza múltipla: desde uma conexão de substância com o evento (contaminação propriamente dita) até uma conexão de tempo e/ou espaço com a eclosão dramática do evento (1987) de alguém que vivenciou e acompanhou presencialmente o processo de descontaminação da cidade de Goiânia e o estado de pânico e medo com relação à possibilidade de ter sido contaminado. Há pessoas que também compartilham muito intensamente a experiência do evento ao acompanhar as notícias sobre o risco de contaminação do acidente¹⁴.

O sofrimento e a linguagem

Na literatura sociológica o sofrimento e a dor física constituíam a expressão máxima da relação entre indivíduo e o grupo. Com Durkheim (1996), a dor auto-infligida nos ritos piaculares reflete o estado afetivo do grupo. As emoções intensas e

¹³ Favret-Saada contextualiza sua análise sobre os afetos no âmbito da antropologia e do trabalho de campo. Em sua pesquisa sobre feitiçaria em Bocage (França), ao aceitar ocupar um lugar no sistema da feitiçaria, a antropóloga é diagnosticada pelos nativos como enfeitiçada e transforma essa experiência em uma operação de conhecimento. As considerações sobre a experiência de afetação atravessam também os dilemas entre a experiência intensa e sua narração: “no momento em que somos mais afetados, não podemos narrar a experiência; no momento em que a narramos não podemos compreendê-la. O tempo da análise virá mais tarde” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 160).

¹⁴ Não pretendo com essa definição ampla de comunidade de sofrimento equiparar em termos de intensidade a experiência da vítima à experiência de perturbação e medo de pessoas não diretamente envolvidas no acidente. Apenas quero ressaltar o potencial dramático das narrativas que diversifica as possibilidades de vinculação ao evento.

arrebatadoras são forças religiosas que contagiam os indivíduos¹⁵. Os ritos são ensejados pela ameaça de uma calamidade ou pela iminência de morte de um de seus membros.

As marcas e as cicatrizes constituem distintivos de pertencimento do indivíduo a uma comunidade ou grupo. A inscrição da dor nos corpos dos indivíduos através de tatuagens totêmica e de escarificações nos ritos de passagem remete a uma experiência moral comum e atesta a impossibilidade de esquecer esse vínculo que se torna parte da própria pessoa. Segundo comenta Veena Das (1997), na sociologia de Durkheim, o corpo e sua violenta transformação é o testemunho perene da consubstancialização entre o social e o individual.

O sofrimento permanece circunscrito à experiência ritual e ao domínio religioso. Veena Das observa que o sofrimento é tematizado no âmbito da teodicéia como uma ameaça ou contradição com relação ao mundo ordenado pela justiça divina que precisa ser explicada e justificada. Os símbolos religiosos permitem que o sofrimento adquira um sentido e seja coletivamente compartilhado. Na contracorrente dessa abordagem sociológica e antropológica representada por Weber e Geertz¹⁶, Das reitera que o sofrimento enquanto tema extrapola os limites das teodicéias e da comunidade moral religiosa. Existem situações em que o sofrimento participa da destruição dos corpos, das pessoas e das cosmologias.

Nas guerras, por exemplo, a dor é infligida aos indivíduos em nome de grandes projetos políticos. Das destaca ainda a administração racional da dor como uma das funções atribuídas à justiça do estado. Dessa forma, o sofrimento se configura como um problema político. Segundo a autora, a expressão máxima do fracasso das teodicéias seria o genocídio dos judeus sob o regime nazista¹⁷. O sofrimento é tomado

¹⁵ Os sentimentos coletivos se difundem contagiosamente. Os termos “contagio” e “contaminação” é amplamente usado por Durkheim para descrever como os indivíduos são arrebatados pelas emoções intensas, como o estado afetivo do grupo se constitui e os processos de interdição e transmutação perigosa de estados sagrado e profano.

¹⁶ O sofrimento aventado por esses autores como uma questão a ser resolvida pelos sistemas religiosos, constitui um dos elementos da explicação religiosas para a justiça ou injustiça do mundo. Para Weber (apud Das, 1997), o sofrimento é um dos fundamentos para uma teleologia da vida comunitária e, para Geertz (1989), os sistemas religiosos indicam como sofrer ou suportar a dor. O sofrimento também é um dos elementos ressaltados nos processos de socialização e nos disciplinamentos de pessoas e corpos.

¹⁷ Seligmann-Silva (2000) observa o impacto da *Shoah* sobre a historiografia ao provocar uma profunda crítica às formas de representação. Os historiadores da *Shoah* são compelidos pela necessidade de

como inexplicável e injustificável e, portanto, as teorias e modelos que buscam reduzir o sofrimento a teodicéias revelam-se como estratégias ardilosas de poder e dominação.

Das (*Ibid*) desloca a temática do sofrimento da esfera da religião para o domínio das instituições do Estado. Esse deslocamento acompanha a transformação da própria experiência do sofrimento. A experiência de sofrimento trai e desafia a interpretação moral. Para Kleinman, a essa transformação acompanha uma crítica à sobrevalorização da coerência e à construção de significados:

So do social relations and social memories; fragmentary, contradictory, changing, unexpressed and inexpressible, though they often are. The literary imagination's revulsion against, and the popular culture's reaction to, the bloody havoc of our century has challenged the dominion of meaning as inadequate, distorting, or even inhuman. Primo Levi is not alone in finding the most chilling and ironically inhuman implication of personal experience with the most extreme kinds of social suffering to be that human beings can come to terms with and indeed justify anything. (KLEINMAN, 1997, p. 318).

Em contraposição às teorias de teodicéias, Arthur Kleinman e Veena Das (1997, 2000) transformam o sofrimento social em um recurso heurístico. O sofrimento é transposto das discretas anotações de campo dos antropólogos para as discussões teóricas sobre experiência e subjetividade em situações de violência e desagregação. A dor, além de uma sensibilização do corpo físico, também constitui a forma pela qual a experiência da catástrofe é assimilada pela memória e figura como uma tentativa de exprimir os impactos da violência sobre o mundo do sujeito.

Das e Kleinman (2000) privilegiam a experiência compartilhável que opera a passagem do trauma interno individual para a experiência coletiva. Essa aventada possibilidade de compartilhar a experiência constitui a base para a comunicação da mesma. Os estudos sobre sofrimento social buscam situá-lo a meio caminho da experiência subjetiva e da memória social, sem, contudo, reduzir o sofrimento a esquemas de significados de teodicéias, tampouco limitá-lo a uma manifestação singular da subjetividade. A experiência comum de sofrimento é capaz de criar um sentido de solidariedade entre vítimas e mobilizar a ação política. Os relatos sobre a experiência comum de sofrimento podem ensejar a articulação de grupos políticos.

escrever sobre o evento, porém percebem que seu objeto não tem limites e sua descrição nunca será completa dada a insuficiência do aparato conceitual.

A dor é apreendida tal como se manifesta nos campos da linguagem e da memória. Das (2007) busca uma forma narrativa para essa dor, muitas vezes, refratária à própria linguagem. Interessa-lhe o mundo do sujeito abalado pela ruptura no plano das relações cotidianas, provocada por eventos de extrema violência.

Em pesquisa sobre o acidente industrial desencadeado em 1984, em Bhopal, na Índia, Veena Das (1997, 1995) identifica a atuação de uma teodicéia secular, termo cunhado por Michael Herzfeld, que se empenha em restringir o alcance do evento espacial e temporalmente, limitar o número de vítimas e minorar ou subestimar o sofrimento valendo-se da autoridade científica e técnica. Apesar do contínuo esforço de quantificar e delimitar o acidente e o número de vítimas, essas tentativas são sempre provisórias e insuficientes.

No caso do evento radiológico, o conhecimento legítimo representado pela junta médica-científica oficial é acionado e controlado pelo estado, por meio da Suleide. Um discurso profissional organiza o sofrimento em categorias burocráticas. A própria categorização da vítima e a classificação em grupos é uma nítida maneira de restringir a distribuição de recursos e de negar direitos às vítimas que não se encaixam nas classificações. As vítimas militares, por exemplo, encontram dificuldades para se inserir nessas classificações burocrático-científicas¹⁸.

Os contaminados são classificados em quatro grupos segundo níveis de radiação. O Grupo I representa pessoas que receberam dosagem de radiação acima de 500 rads. O grupo II é composto por pessoas que apresentam níveis de aproximadamente 100 rads. No grupo III, são listadas pessoas com 50 rads. No grupo IV, são classificadas todas as pessoas com menos de 50 rads. As pessoas dos grupos I e II tiveram contato direto com as partículas radiológicas e apresentaram alterações somáticas. As vítimas dos dois primeiros grupos recebem cuidados médicos regulares.

No entanto, apesar da preponderância do registro científico nos tribunais, a linguagem científica não é o único meio inteligível e disponível para falar sobre o evento. Ao contrário do que Das (1995) observou sobre as vítimas do desastre de Bhopal, o quadro do evento radiológico não se encerra com a simples apropriação

¹⁸ Em agosto de 2009, a Associação de Militares Vítimas encaminhou um expediente ao Ministério Público a favor do fim das classificações em grupos de vítimas como uma tentativa de equalizar entre as vítimas a distribuição de recursos e o acesso a serviços assistenciais.

jurídica e científica do sofrimento das vítimas. Existe uma significativa produção de narrativas que ambientam o sofrimento na cena dramática. O drama se oferece como um lugar privilegiado para a expressão e comunicação do sofrimento das vítimas. As narrativas dramáticas constituem um campo de legitimação, alternativo ao campo jurídico oficial, que reconhece a vítima por referência a uma experiência de dor e sofrimento.

Um drama familiar

“Quando Dona Lourdes choramingando, pediu aos técnicos da CNEN [Nacional de Energia Nuclear] que antes que sua casa fosse demolida, entrassem lá e tirassem uma recordação de sua filha Leide, fiquei emocionado, era um pedido de uma mãe” (BORGES, 2003, p. 183). Segundo relata Weber Borges, Dona Lourdes, suplicava por uma fotografia de Leide das Neves, uma das primeiras vítimas fatais do acidente. A fotografia contaminada fora então recuperada e tornou-se o símbolo do acidente, insistentemente citado nas narrativas. A figura de Leide desponta como um símbolo que evoca a comunidade de sofrimento. O nome e a imagem Leide das Neves são altamente comovedores e concentram em torno de si o sofrimento e a memória do acidente.

Antes de qualquer outra referência, Dona Lourdes é vista como uma mãe e Leide, como uma filha. Essa contextualização em termos familiares, ao mesmo tempo em que particulariza ambas as vítimas e suas relações, evoca a generalidade dessa relação e acentua seu potencial dramático.

Leide das Neves se torna um referente em relação ao qual as pessoas se situam na história e nas relações de parentesco. Tio de Leide, tia de Leide, amiga de Leide, pai de Leide, irmão ou irmã de Leide, primos de Leide... Leide das Neves também empresta seu nome a fundações e organizações de assistência às vítimas do Césio-137 como a Suleide (Superintendência Leide das Neves Ferreira) e a Funleide (Fundação Leide das Neves Ferreira), atualmente desativada.

O nome também pode situar as pessoas dentro da esfera política ou dentro da trama das narrativas pontuadas pelo parentesco. Pelo nome do registro civil, Odesson é reconhecido como o presidente da Associação de Vítimas do Césio. E Aderson é o

nome pelo qual é conhecido dentro de sua família, enquanto irmão de Devair e tio de Leide das Neves¹⁹.

Os nomes remetem a dois tipos de representação: a representação política (eleito presidente e reconhecido como representante legítimo das vítimas) e a representação dramática (posição no enredo e no sistema de parentesco, referência a sua proximidade parental com o núcleo do drama). No livro *Sobreviventes do Césio*²⁰, Carla Lacerda (2007) sintetiza claramente o fundamento da representatividade e legitimidade de Odesson: “O parentesco precede toda e qualquer apresentação. Ele ficou conhecido como o tio de Leide das Neves” (LACERDA, 2007, p. 23). Além de situá-lo no âmbito do parentesco, a autora ainda descreve a cicatriz na mão esquerda de Odesson e, desse modo, reconhece-o ou constitui-o como uma vítima. Lacerda recupera o nome familiar de Odesson para introduzir o relato pessoal e íntimo do “presidente da associação de vítimas”.

As relações de vizinhança e os padrões de casamentos propiciaram a propagação da contaminação em parentelas inteiras. Os casamentos entre primos e casamentos entre a irmã da esposa e o irmão do marido não apenas aumentou o número de vítimas dentro de uma mesma parentela como também acentuou a força representacional do grupo de parentes, reconhecidos na unidade e coesão do grupo. É possível reconhecer duas grandes parentelas majoritariamente afetadas: a família Alves

¹⁹ A dupla nomeação também contesta a totalização ou unificação do “eu” na designação rígida de um nome próprio, idéia que subsidiaria a noção de história de vida criticada por Bourdieu (2006).

²⁰ O livro consiste em uma compilação de reportagens elaboradas a partir de entrevistas com as vítimas. Em cada capítulo, a jornalista Carla Lacerda reporta o relato de uma das vítimas sobre sua história depois do acidente. As reportagens foram originalmente publicadas no jornal goiano HOJE em setembro de 2007. O relato sobre Odesson é o primeiro, seguido dos capítulos sobre Marli Ferreira (sua esposa), Maria Abadia Motta (sua mãe), Lourdes Ferreira (sua cunhada e mãe de Leide), Lucélia Ferreira (sua sobrinha e irmã de Leide), Lucimar Ferreira (sobrinho e irmão de Leide), Luiza Odet dos Santos (irmã de Lourdes), Kardec Sebastião (esposo de Luiza Odet), Wagner Motta, Roberto Alves (dois rapazes que encontraram a cápsula), Maria Gabriela Abreu (mãe de Maria Gabriela Ferreira, a primeira vítima fatal), Ernesto Fabiano, Edson Fabiano (vizinhos de Devair), Elpídio da Silva (vítima que participou dos trabalhos de descontaminação), Carlos Lira (policia militar que foi contaminado durante o trabalho), Agildo Jaime (soldado do corpo de bombeiros que também foi atingido pela contaminação durante o trabalho), Mário Cunha (tornou-se vítima ao participar do trabalho de descontaminação), Antônio Faleiros (ocupava o cargo de secretário da saúde do estado em 1987), Geraldo Guilherme (funcionário do ferro-velho de Devair), Gumercindo Marcelino (reside no lote onde a família de Leide morava). Todos os personagens dos capítulos são vítimas, salvo Antônio Faleiros e Gumercindo Marcelino. A organização da ordem dos relatos revela a preponderância das relações de parentesco na caracterização das vítimas. (Ver genealogia anexa)

Ferreira e família Fabiano. Nesses casos, observamos os vínculos de parentesco reforçando o reconhecimento das vítimas e a legitimidade de seu relato sobre o acidente.

O parentesco é uma das linguagens possíveis para se narrar o desastre radiológico com o Césio-137. Os personagens se inserem na trama a partir de suas relações de parentesco e vizinhança.

Inicialmente, a trajetória, a distribuição e a propagação das partículas radioativas perpassaram relações de parentesco, co-residência²¹, vizinhança e amizade. Esta configuração inicial de vítimas corresponde ao enredo central e aos personagens principais das narrativas sobre o desastre radiológico.

Ao descobrir o brilho azul que emanava da cápsula de césio durante a noite, Devair partilha com os irmãos e a esposa o espetáculo luminoso, produzido pelas pedras de Césio-137. Já sentindo os primeiros sintomas de contaminação, Devair recebe em sua casa os irmãos Ivo e Odesson aos quais retribui a visita com alguns fragmentos de cloreto de césio. A partir de então, as pedras transitam entre as famílias elementares (esposa, filhos e netos), o grupo de parentes co-residentes e os amigos de cada um dos irmãos.

Quatro grupos de parentes foram mais intensamente afetados pela radiação. Em todos os casos, irmãos germanos foram agenciadores da difusão das partículas entre os membros do grupo de parentes. Na lista de vítimas com maior índice de contaminação, destacam-se os grupos de siblings uterinos. Conforme as informações contidas no relatório ²²da Fundação Leide das Neves, entre as 11 pessoas classificadas no grupo com maior grau de contaminação, constam 5 irmãos germanos organizados em dois grupos de siblings uterinos distintos.

²¹ Existia um padrão de residência em que duas ou mais grupos familiares dividiam o mesmo lote. No lote de Devair (rua 26 A, Setor Aeroporto), por exemplo, moravam alguns funcionários do depósito; no lote de Ivo (rua 6, setor Norte-ferroviário), residiam a família da irmã de sua esposa e a família de um amigo. Esse padrão se repete por toda a vizinhança.

²² Relatório publicado em 27 de fevereiro de 1992 e anexado ao Dossiê II organizado pelo IBRACE (1992).

As primeiras mortes e as exéquias

A morte circunscrita pelos procedimentos médicos e pelas precauções sanitárias, num ambiente de isolamento e assepsia, parece esvaziada de certo conteúdo cerimonial. Seguindo essa mesma percepção com relação à morte, Koury (2004) advoga que a representação pública dos mortos, como nas fotografias traumáticas contemporâneas veiculadas pela imprensa, destitui a morte de seu caráter sagrado e ritualístico. Contrariando essas considerações sobre a representação da morte, as imagens das primeiras vítimas fatais do acidente tornaram-se emblemas da catástrofe e possuem uma destacada importância cerimonial.

É em torno das imagens dos primeiros mortos que as vítimas se organizam nas lutas por direitos. Entre as imagens, destaca-se a figura da menina Leide das Neves. A criança foi uma das primeiras vítimas fatais e se contaminou gravemente ao brincar com o pó incandescente de cloreto de cézio e se alimentar em seguida. Ao ingerir fragmentos do elemento radioativo, a menina começou a apresentar sintomas de contaminação aguda. Sua imagem registra a relação entre o perigo da energia nuclear e a ingenuidade com que as pessoas o acolheram. O mesmo elemento usado em armas atômicas é inocentemente manipulado por uma menina comum.

A força dramática do nome e da imagem da menina provém de um dos eventos mais terríveis de todo o desastre: o momento de seu enterro. No dia 23 de outubro, Leide das Neves e sua tia (esposa do irmão do seu pai) Maria Gabriela Ferreira morreram no Hospital Naval Marcílio Dias, no Rio de Janeiro. A partir de então, acende-se uma disputa judicial e política sobre o destino dos corpos. Estava em jogo o direito das vítimas a um sepultamento em cemitério comum e as medidas de isolamento e contenção da contaminação. A possibilidade de cremação foi aventada como uma medida para deter o perigo de contaminação que os corpos representavam.

Após muitas divergências, foi decidido que a menina seria enterrada, porém sob algumas adaptações em relação ao sepultamento tradicional. As exéquias foram

conduzidas por um padre católico e acompanhadas por um grupo discreto de pessoas mantidas afastadas por um cordão de isolamento. Os mortos foram enterrados em um ambiente asséptico, isolados de seus consangüíneos. Apenas dois parentes participaram do enterro: a mãe e o irmão do pai de Leide, Odesson. Os parentes patrilaterais mais próximos da menina estavam internados no INAMPS (Instituto Nacional Assistência Médica Previdência Social – Goiânia), e aqueles em estado mais agudo de contaminação haviam sido transferidos para o Hospital Naval Marcílio Dias, no Rio de Janeiro. Os ascendentes matrilaterais de Leide também não compareceram por temor de serem acometidos pela radiação ou pelo estigma de “contaminado”.

Os corpos foram colocados em caixões de chumbo lacrados, com cerca de 700 quilos cada, que foram erguidos por um guindaste e depositados em covas revestidas por espessas camadas de concreto. No desenrolar da cerimônia, o funeral foi assaltado por um grupo de aproximadamente 2 mil pessoas lideradas por um vereador que protestavam contra o sepultamento no espaço do cemitério atirando pedras nos caixões de Leide das Neves e de Maria Gabriela²³.

A figura do mártir, extraída do repertório religioso para o sofrimento público, é singularizada pelo apedrejamento dos caixões. O apedrejamento constitui a cena mais intensa de dor e exasperação. A hostilidade em relação às pessoas identificadas pela substância radioativa marca uma diferença entre vítimas e não-vítimas expressa na interdição tanto dos espaços dos vivos quanto do espaço dos mortos às vítimas. Os procedimentos das exéquias e a revolta popular revelam uma ideologia da substância radioativa que institui uma alteridade radical.

Hoje, sob o jazigo de Leide das Neves, mães ofertam balas e doces à menina para que ela ajude a curar seus filhos acometidos por doenças graves. As circunstâncias de sua morte investiram sua figura de algo extraordinário, inumano e transcendental. O túmulo e a representação da morte de Leide das Neves concentram a memória trágica do desastre. Em exposições artísticas²⁴ sobre o desastre, instalações, artes postais e

²³ Informações extraídas da reportagem de Marcela Mourão (12/11/2002), Carla Lacerda (19/08/2007), Carla Borges (s/d), de entrevista de Glauco Araújo (13/09/2007), do vídeo documentário de Ângelo Lima “O Pesadelo é Azul” (2008) e do acervo fotográfico da Superintendência Leide das Neves.

²⁴ Exposições em ocasião da ECO-92, Rio de Janeiro, entre 3 a 15 de junho de 1992: *Uma ironia ao arco-íris*, de Antunes e Paranhos; I Exposição Internacional sobre o Césio-137 e a instalação *O velório*, de Marcos Rodrigues. Informações obtidas através de recortes de jornais contidos no II Dossiê Radioatividade Césio-137, IBRACE (1992).

happenings encenam uma espécie de exumação ritual que atualiza o sofrimento e a experiência das vítimas e reafirma a impossibilidade do esquecimento.

A morte de Leide das Neves edifica um emblema do desastre. As manifestações artísticas que encenam cerimônias de luto reúnem pessoas para “chorarem” simbolicamente os mortos, não para ajudar a esquecê-los, mas para reavivar sua lembrança e reafirmar o trauma e a ruptura. Essas cerimônias artisticamente encenadas têm um caráter político e reivindicatório, oscilando entre uma crítica à política nuclear governamental e a proposição de direitos para as vítimas.

Bibliografia

Ashley, Kathleen (Ed.). *Victor Turner and the construction of cultural criticism: between literature and anthropology*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

BORGES, Weber. *Eu também sou vítima: a verdadeira história sobre o acidente com o césio em Goiânia*. Goiânia: Kelps, 2003.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta e AMANDO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006.

DAS, Veena. *Critical Events: an anthropological perspective on contemporary India*. Oxford University Press, 1995.

_____. *Life and words: Violence and the descent into the ordinary*. University of California Press, 2007.

DAS, Veenas et al. (Eds.). *Violence and subjectivity*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.

DAS, Veena. Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones. *Revista Internacional de Ciências Sociais*. n. 154, Diciembre, 1997.

KEINMAN, Arthur; DAS, Veenas; LOCK, Margaret. (Eds.). *Social Suffering*. Delhi: Oxford University Press, 1998.

KLEINMAN, Arthur. "Everything That Really Matters": Social Suffering, Subjectivity, and the Remaking of Human Experience in a Disordering World. *The Harvard Theological Review*, Vol. 90, No. 3 (Jul., 1997), pp. 315-335

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Fotografia e interdito. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Fevereiro de 2004, v. 19, n. 54, p. 129-142.

LACERDA, Carla. *Sobreviventes do Césio: 20 anos depois*. Goiânia:editora UCG, 2007

TURNER, Victor. Dewey, Dilthey, and Drama: An essay in the Anthropology of Experience. In: BRUNER, Edward & TURNER, Victor. *The Anthropology of experience*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1986.

TURNER, Victor. *Dramas, fields, and metaphors: Symbolic action in human society*. Itjaca and London: Cornell University Press, 1974.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, Victor. *Schism and Continuity in an African Society: A study of a Ndembu village life*. Manchester: University Press. 1972. [1957].

TURNER, Victor. Social dramas and stories about them. *Critical Inquiry*, V.7, N. 1, On Narrative (Autumn, 1980), p. 141-168.