

Antropologia Portuguesa

Volume 22-23 · 2005-2006

Departamento de Antropologia | Universidade de Coimbra

Dossier Temático

VIOLÊNCIA

Transgressão corporal e cegueira: representações dilacerantes

Bruno Sena Martins

Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra
bsenamartins@gmail.com

Resumo Determinadas experiências de compleição marcadamente corpórea, como sejam a amputação de um membro, a perda de um sentido ou o surgimento de uma disfuncionalidade orgânica gravosa, carregam consigo, não custa supor, fortíssimas implicações para a história pessoal dos sujeitos que as vivenciam. A violência ontológica passível de decorrer de tais eventos não se confina às implicações biológicas e fenomenológicas da transformação radical de um corpo/sede, conquanto as próprias descrições culturais permeiam essa transformação e essa violência. Mas, por outro lado, este tipo de experiência exprime, em termos gritantes, a insustentabilidade de determinado construtivismo que, ao procurar elidir o peso moderno de ideologias essencialistas de “biologia-como-destino”, negligenciou, muitas vezes ao limite, dimensões de existência em que o corpo vivido recolhe insolúvel centralidade. A partir de uma leitura etnográfica da cegueira, estas questões serão exploradas através da ideia de “angústia da transgressão corporal”.

Palavras-chave Experiência incorporada; trauma; transgressão; cegueira.

Abstract Certain experiences with a strong corporal dimension, such as the amputation of a limb, the loss of a sensory ability or the onset of a serious organic dysfunction, carry strong implications for the personal histories of the subjects who endure them. Those events imply an ontological violence that goes further than the phenomenological and biological strains involved in the transformation of the body: the cultural descriptions available permeate that transformation and that violence. But, on the other hand, this sort of experience blatantly de-authorizes a constructivism which, while fighting the power of modern essentialist ideologies of “biology is destiny”, neglected, often to the limit, dimensions of existence where the lived body assumes irredeemable centrality. Grounded on an ethnographic account of the experiences of blind people, these questions will be grappled with through the notion of “anguish of corporeal transgression”.

Key words Embodied experience; trauma; transgression; blindness.

“O modo de ser da vida, e aquilo mesmo que faz com que a vida não exista sem me prescrever as suas formas, são-me dados, fundamentalmente, pelo meu corpo” Michel Foucault (1998, 354).

Aventando algumas hipóteses, dedico-me neste texto às transgressões existenciais ligadas à vulnerabilidade corpórea na forma vivida, imaginada e representada. Viso, em particular, uma exploração das porosidades entre as “experiências do próprio corpo” e os valores culturais mobilizados para as representar. As questões que aqui convoco decorrem do trabalho etnográfico que realizei em Portugal junto de pessoas cegas, a partir da ACAPO (Associação dos Cegos e Amblíopes de Portugal). Tentando inquirir o lugar díspar que o sofrimento ocupa, enquanto referente, nas histórias de vida das pessoas cegas e nos valores dominantes acerca da cegueira, deparei-me com dimensões da experiência humana onde a centralidade das emoções, do corpo e da imaginação se foi gradualmente insinuando.

Transgressão corporal

A cegueira oferece-se aos mais diversos usos metafóricos, bem patentes na arte e na epistemologia; por ali a cegueira é recorrentemente evocada enquanto signo polivalente para sugerir, no quadro das mais diversas narrativas e ideias, a ignorância, o fechamento, o desespero, o negrume, etc. No entanto, quando abandonamos a profundidade das divagações filosóficas para nos determos nas experiências – as das pessoas cegas – em que a cegueira não representa uma metáfora itinerante, mas sim uma duradoura marca da experiência de “ser-no-mundo”, confrontamo-nos com o que Clifford Geertz (1993: 29) refere como as duras superfícies da vida: as realidades políticas e económicas em que os homens estão em todo o lado imersos. Uma perspectiva crítica das sociedades ocidentais, informada pelas vozes das, assim designadas, pessoas com deficiência, confronta-nos com preciosas elaborações sociopolíticas onde se denuncia a pesada marginalização social de que vêm sendo alvo. A situação de exclusão social e a desigualdade de oportunidades emergiu, de facto, para a minha análise, como o elemento mais decisivo nos constrangimentos postos às vivências de quem se encontra privado do sentido da visão em Portugal. O mesmo não é afirmar a insignificância das heranças culturais, valores e

conotações sedimentados ao longo de séculos, bem presentes nos ecos da palavra cegueira. Pelo contrário, as descrições culturais da cegueira, e das diversas deficiências, ainda que vagas, tendem a operar como um fortíssimo estigma que, ao se abater sobre vidas concretas, as obriga a um diálogo frequentemente agonístico, com o significado da cegueira. Portanto, a busca de realização pessoal na cegueira confronta-se amiúde com o que tal empresa tem de desafio aos valores dominantes em que a cegueira emerge como inapelável tragédia.

Mas se é verdade que os dados mais relevantes se prendem com a identificação de perspectivas positivas e capacitantes sobre a cegueira naqueles que a conhecem na carne, em contraponto aos valores fatalistas que se abatem sobre as pessoas com deficiência, quero argumentar que a estreiteza desse enfoque nos poderá levar a desconsiderar outras dimensões da experiência. Refiro-me a experiências de sofrimento e privação mais directamente associadas ao “facto corporal da cegueira”, ou seja, experiências de sofrimento, eminentemente fenomenológicas, que fracassamos em apreender pelo crivo das construções culturais e das condições de opressão social.

Explorar o carácter incorporado da experiência implica respigar as consequências deste singelo facto: os nossos corpos não são apenas objectivados com significados culturais, são também condição da nossa existência no mundo e na cultura (Csordas, 1994). É através dos nossos corpos que ganhamos acesso ao mundo e aos outros. Os corpos sentem dor, prazer, sofrem doença e violência, e, como Judith Butler (1993: xi) afirma, nada disto pode ser desmobilizado como mera representação. Obrigo-me, pois, a dar eco a Bryan Turner, quando ele enuncia: “acreditar que as questões da representação são as únicas legítimas ou cientificamente interessantes é adoptar uma posição de idealismo em relação ao corpo” (1992: 41). Estas preocupações investem-se em desmobilizar, à vez, o corpo exclusivamente entendido como o objecto em que a cultura se inscreve, na tradição das ciências sociais, e a relação esquiva com a materialidade corpórea presente no idealismo linguístico do pós-estruturalismo – que Judith Butler reconhece *somatofóbico* – posicionamento nominalista em que “os discursos produzem os objectos de que falam” (Foucault, 1969: 67). Tal desconcerto é ironicamente expresso por Frederik Jameson: “desfazer-se dos últimos remanescentes da natureza e do natural é certamente o sonho e

aspiração secreta de todo o pensamento pós-moderno, contemporâneo ou pós-contemporâneo” (1994: 46).

Permanece a asserção pós-estruturalista: o significado dos corpos e das suas vivências não se detém nas “fronteiras da pele”, está sempre para além dos corpos, nos contextos que lhes dão sentido. Assim a materialidade dos corpos é-nos sempre dada dentro de um esquema de inteligibilidade cultural. Portanto, os valores culturais que se debatem em torno do corpo não o inventam, mas antes participam na sua “*materialização*”, a prática de criação e reiteração pela qual a matéria do corpo adquire sentido (Butler, 1993: 14,15). No entanto, isto parece insuficiente quanto intentamos reconhecer o corpo como “veículo do ser no mundo” (Merleau-Ponty, 1999), conforme sintetiza Terence Turner, não sem estrondo: “o corpo de Foucault não tem carne” (1994: 36).

A relevância que o corpo vivido aqui recolhe, ao encontro de uma etnografia sobre a cegueira, liga-se ao que Drew Leder chama de “consciência inflacionada do corpo” (1990). A cegueira, quer na experiência de quem vivencialmente se confrontou com a perda de visão, quer na experiência de quem se confronta com uma diferença corporal marcante no outro, tem o condão de suspender a ausência que o corpo detém para a nossa consciência. Conforme refere Drew Leder, a ausência do corpo da consciência do sujeito é apenas suspensa em situações muito particulares: no escrutínio dos olhares de outros, no confronto com a própria imagem corporal, no confronto com uma diferença corporal radical instabilizadora, numa digestão ruidosa, na necessidade de urinar, na fome, na doença, na dor, etc. Esta formulação é explicada do seguinte modo: “Eu tenho utilizado o termo ‘*dys-appearance*’ para me referir à tematização do corpo que acompanha a disfunção e estados problemáticos” (Ledder, 1990: 86). Assim “*dys-appearance*” – cujo sufixo *dys* o autor extrai do grego para dizer “mal” – nomeia o acréscimo de consciência do corpo por via de uma irregularidade, de uma perda ou em excesso no seu funcionamento.

Embora na cegueira a presença do corpo ganhe importância por outros meios, como sendo os modos alternativos de realização de actividades ou a construção alternativa do mundo sem a visão, pretendo aqui dar ênfase à pertinência que o corpo da pessoa cega assume enquanto expressão de uma perda e de uma privação. Seja para sondar o lugar que esta perda ocupa nas narrativas das pessoas cegas, seja para atentar no modo como as representações dominantes associam a cegueira à presença de um défice.

Portanto, procuro resgatar o corpo na cegueira por via de uma *dys-appearance*, uma aparição do corpo por via de um “mal”, vivido ou projectado.

A esta dimensão do sofrimento pessoal, eminentemente corporal, não totalmente apreensível na sua relação com elementos sociais, chamo *angústia da transgressão corporal*. A angústia da transgressão corporal refere-se à vulnerabilidade na existência dada por um corpo que nos falha, que transgride as nossas referências na existência, as nossas referências no modo de ser/estar-no-mundo. Assim entendida, a angústia da transgressão corporal concita-nos a reconhecer dimensões de dor, sofrimento e ansiedade existencial onde, contra sedimentada negligência, o corpo vivido e as emoções adquirem estatuto nobre nas reflexões antropológicas e sociológicas

Na investigação que desenvolvi entre pessoas cegas, a centralidade da angústia da transgressão corporal emergiu de – e permitiu apreender – duas densidades fenomenológicas diferentes. Em primeiro lugar, essa sensibilidade analítica acolhe a experiência de pessoas que confrontam, ou confrontaram, nalgum momento das suas vidas, uma perda, gradual ou súbita, de visão. Em segundo lugar, a angústia da transgressão corporal enceta diálogo com as ansiedades existenciais e corporais fundadas no modo como a cegueira é adivinhada na perspectiva de “corpos que vêem”. Ou seja, importa perceber como essa angústia se interpõe, para quem vive visualmente, no “imaginar a cegueira”.

Dor, privação e sofrimento

Na primeira dimensão que acima enunciei somos convocados a reconhecer as experiências de sofrimento que podem estar fenomenologicamente associadas à cegueira. Esta abordagem distancia-se, desde logo, do idealismo passível de ser sugerido por uma abordagem que se limitasse a explorar a cegueira e as suas implicações apenas como correlato de condições sócio-históricas.

De facto, conforme ficou patente em muitas histórias de vida que recolhi e na convivência com algumas experiências, a perda da visão, pela importância que detém para quem dela pode fazer uso, tende a ser recebida como um cataclismo onde o significado da cegueira e o significado da vida, não raramente, dançam juntos, onde a noção de tragédia amiúde encontra

guardada: “depois de cegar só pensava que mais valia ter morrido a ficar assim” (nota de campo).

Mas esta evasão ao idealismo não se oferece a uma reinstauração da “narrativa da tragédia pessoal” (Oliver, 1990), longe disso. Na verdade, em muitas histórias de vida com que tomei contacto, os sofrimentos mais directamente associados à dimensão física da cegueira estão completamente ausentes. Assim é, numa primeira instância, porque na vida de pessoas que nascerem cegas inexiste uma experiência de perda, não há um mundo empobrecido naquilo que nele se pode apreender, não há um constrangimento em relação aos modos de realizar, tão pouco um confronto com as coisas que se tornaram impossíveis de fazer. Não há, portanto, a experiência de uma ruptura fenomenológica, nem a submissão a uma imperativa metamorfose no *modus vivendi*. É óbvio que as pessoas que já nasceram cegas têm uma noção do lapso que as separa de quem vê, um lapso que é actualizado quotidianamente na comparação com os outros, e na percepção das facilidades que a visão permite na apreensão de elementos da realidade e na execução de algumas tarefas – elementos não separáveis das formas de organização social vigentes. Isto mesmo me confiava Vítor, após eu lhe perguntar como se concertava nele a noção da privação implicada pela cegueira com o facto de nunca ter visto:

Sentes-te privado de alguma coisa por não veres?

Claro que sinto, desde uma coisa tão simples como ir ver um filme ao cinema, olhar para uma fotografia, para uma pessoa, isso há muito coisa que estamos privados... Agora não significa que não se possa viver sem elas tão bem como se não as tivéssemos.

De que aspecto é que sentes mais falta?

Não posso dizer o que sinto mais falta, porque nunca conheci outra coisa, sempre fui cego, nunca vi... de uma certa forma habituas-te a fazer as coisas...

Aliás, foram várias as pessoas que me referiram não terem tido, até certa altura na sua infância, qualquer noção de que estarem privadas de algo. Assim foi o caso de Fernanda que, até à altura de ir para a escola, tinha por hábito brincar na rua com as restantes crianças: “só me apercebi que era diferente quando os meus amigos foram para a escola e eu fui para o

colégio de cegos”. Para quem é cego de nascença, as privações implicadas pela cegueira são, portanto, conhecidas no correlato com as experiências de quem vê. Isto faz com que a efectividade de um défice sensorial apenas se actualize nos sujeitos perante algumas realizações que lhes estão vedadas, o que, na maioria dos casos, permite que a cegueira seja acolhida sem particular dramatismo, tendendo a verificar-se um maior ajustamento pessoal ao encontro das capacidades que coabitam com a cegueira. Por esta razão, não é raro ouvir nestas pessoas afirmações que representam formas de desdramatização que poderão parecer excessivas para quem já viu ou vê. Recordo uma situação, decorrida num ambiente de lazer com duas associadas cegas congénitas: “Olha, tenho mais desgosto em ser gorda do que em ser cega, mas é óbvio que gostava de ver, gostava de poder ver os meus filhos...”; “eu só queria ver para poder conduzir, porque ao fim de semana fico para lá sem transportes...”.

Deste modo, a ilação fundamental que permanece é a de que em muitas das narrativas pessoais da cegueira – as das pessoas cegas de nascença – está ausente a premência das ideias de perda, de tragédia e de infortúnio, enquanto produtos do “facto físico” da cegueira. Percebemos, pois, desde logo, que a evidência da cegueira de modo algum se liga, por postulado automático, à angústia da transgressão corporal.

Em segundo lugar, a experiência de ruptura fenomenológica inexistente igualmente em muitas biografias em que a cegueira surge – como acontece com algumas patologias degenerativas – através de um lento anoitecer de muitos anos. Evoco aqui a pena de Jorge Luis Borges pelo que a sua experiência tem de congruente com muitas histórias de que me tornei próximo. O escritor alude em vários momentos da sua obra, directa ou indirectamente, à cegueira que lhe sobreveio lentamente até lhe roubar a visão aos 55 anos. Uma inevitabilidade que soube aceitar e que já havia visitado o seu pai e a sua avó: “Pedir que não me anoiteçam os meus olhos seria uma loucura; sei de milhares de pessoas que vêem e que não são particularmente felizes, justas ou sábias” (Borges, 1998a: 394). Numa curiosa parábola, Jorge Luís Borges evoca o encontro sonhado de si consigo mesmo; aí se conta como no banco de um jardim, junto ao rio, tomou lugar o diálogo mágico de um Borges septuagenário com o seu jovem predecessor. Um encontro dos diferentes tempos de uma vida em que profecias e memórias se cruzam,

e onde a cegueira é tranquilamente revelada pela voz do ancião: “Quando atingires a minha idade terás perdido quase por completo a vista. Verás a cor amarela e sombra e luzes. Não te preocupes. A cegueira gradual não é coisa trágica. É como um lento entardecer de Verão.” (Borges, 1998b: 14). Apesar de Borges ter visto durante grande parte da sua vida, a possibilidade de antecipar a cegueira e a mansidão da sua chegada assomam nele como factores que fazem com que um tal evento não se assuma como algo de trágico, como o autor reitera noutro lugar:

“O meu caso não é especialmente dramático. É dramático o caso dos que perdem bruscamente a vista: trata-se de uma fulminação, de um eclipse, mas no meu esse lento crepúsculo começou (essa lenta perda de vista) quando comecei a ver. Prolongou-se desde 1899 sem momentos dramáticos, um lento crepúsculo que durou mais de meio século” (Borges, 1998c: 289).

Não sendo possível abraçar generalizações que aplanem o modo particular como os eventos são acolhidos pelos sujeitos, a alusão a cegueiras congénitas ou lentamente adquiridas pretende negar uma qualquer omnipresença biográfica da angústia da transgressão corporal nas “vidas da cegueira”. De facto, e como bem sugere a reflexão de Borges, a angústia da transgressão corporal toma parte, essencialmente, nas narrativas de perda de visão súbita, rápida ou inesperada. É fundamentalmente nessas histórias que encontramos fortes experiências de angústia que largamente escapam a uma perspectiva informada pelas condições de opressão e exclusão. É a premência dessa angústia que eu procuro resgatar na persuasão de que há elementos na experiência da cegueira que correriam o risco de ser diluídos num exame dos valores e das estruturas sociais que envolvem – marginalizando – as vivências da cegueira.

Como verificámos, o impacto da perda de visão pode estar totalmente ausente ou pode ser bastante relativizado nas muitas situações de cegueira gradual. No entanto, aparece menos relativizável o sofrimento implicado nos casos em que a perda de visão acontece sem aviso, de modo abrupto, como uma fulminação em que largamente se cumprem as denotações psicológicas que hoje associamos à ideia de experiência traumática. Nas muitas histórias de vida que recolhi, um substancial sofrimento mais directamente implicado pelas dimensões corpóreas da experiência encontra-se em particular associado a essas experiências de profunda privação e ruptura vivencial em que a perda

de visão surge de facto, subjectivamente – uma subjectividade corpórea – como cataclismo pessoal.

Jorge estava a estudar Português-Francês na universidade quando, aos 22 anos, viajando num autocarro, apanhou com uma cotovelada que levou a um descolamento da retina. Em consequência disso cegou do olho direito. Jorge conta que teve extrema dificuldade em conviver com esse momento doloroso, que também fez aumentar em muito a desmotivação que, por outros motivos, já sentia em relação ao seu curso, contribuindo para que durante vários anos se alheasse completamente da vida académica: “Andei assim um bocado perdido, não me adaptei bem à situação, faltava às aulas, houve anos que não frequentei”. Só mais tarde, com 27 anos, voltaria a recuperar o alento para continuar a estudar, mas no ano em que pediu o reingresso e em que já se sentia preparado para recomeçar começou a ter alguns problemas no olho esquerdo. Foi ao oftalmologista e descobriu que tinha uma doença rara. Segundo me explicou, trata-se de uma patologia de origem genética que faz com que o corpo produza anticorpos a mais, anticorpos esses que vão impedir a circulação nos capilares da retina. Os problemas aí causados levaram a que viesse a cegar completamente com cerca de 29 anos. Apesar de ser provável que a condição genética de Jorge tivesse conduzido *per se* à cegueira de ambos os olhos, o percurso da sua perda de visão acaba por ficar marcado por duas circunstâncias deveras insólitas, a cotovelada involuntária no autocarro e o acometimento de uma doença rara. Quando perguntei a Jorge qual havia sido o seu momento mais difícil, respondeu:

Acho que foi a partir dos 27 anos, mais ou menos, eu tinha... [suspiro] havia coisas que eu gostava imenso de fazer, que era... gostava de desenhar, pintar... depois também não conhecia a ACAPO [Associação dos Cegos e Amblíopes de Portugal], não sabia nada de Braille! Também se calhar na altura não estava interessado... estava tão completamente fora de mim e se calhar não estava interessado.

Jorge esteve um longo período sem que conseguisse reagir ao desastre que sobre ele se abateu. E se é verdade que então também pesava o desconhecimento acerca daquilo que as pessoas cegas podiam fazer, bem como a agonística incorporação dos preconceitos disseminados em relação à cegueira, o facto mais premente foi, sem dúvida, o impacto da perda de visão, decerto ampliado pelo gosto que tinha em relação às artes visuais

(inclusive, nos primeiros anos da sua licenciatura, e por via de alguma desmotivação, chegou a pôr a hipótese de se transferir para um curso ligado às artes plásticas e ao design). Esse impacto foi dolorosamente vivido, tendo levado a que Jorge se fechasse ao mundo por algum tempo:

Ao princípio foi bastante mal... mesmo! Bastante mesmo!... (...) Costumo dizer que estive pelo menos 3 anos a reciclar em casa, sem fazer nada. Depois em fins de 99 é que fui fazer reabilitação em Lisboa na Nossa Senhora dos Anjos, reabilitação, aprender as bases do Braille e outras coisas. Mobilidade também! E depois acho que re..., como um professor que lá estava costuma dizer é preciso renascer... acho que agora me estou a dar um bocado bem, estou mais animado... É isso mesmo, uma pessoa quando fica cega tem mesmo que esquecer um bocado o que estava para trás e abrir outras perspectivas, outras portas e também não sentir como mártir, martirizada, coitadinho como se costuma dizer, acho que é preciso levar as coisas para a frente e saber que nós também temos capacidades.

Os três anos que Jorge esteve em casa correspondem a um período de moratória que as pessoas frequentemente apõem à inesperada chegada da cegueira. Também no caso de Jorge se torna notório o fulcral papel que o Centro de Reabilitação Nossa Senhora do Anjos desempenhou em tantas histórias de vida de pessoas cegas a que acedi. Sendo de destacar os inúmeros conhecimentos que ao longo de uns meses ali se adquirem acerca das capacidades e alternativas das pessoas cegas, com aprendizagens que abrangem coisas tão amplas como o Braille, a mobilidade, a higiene pessoal, a cozinha, a limpeza da casa, a comunicação interpessoal, etc. Igualmente fulcral naquele contexto é o suporte mútuo que se cria entre pessoas, sobretudo para aquelas que vêm de rupturas dramáticas nas suas existências após cegarem, e que frequentemente ali conhecem pela primeira vez outras pessoas cegas. Este clima de partilha entre sujeitos que realizam a reabilitação inicial – tendo ou não atravessado experiências de perda similares – é também a partilha de uma situação de marginalidade social que em tudo se conforma com a noção *communitas*, nos termos em que Victor Turner (1974) a forja a partir da obra precursora de Van Gennep. Por estas razões, nas muitas histórias de vida que recolhi, o Centro de Reabilitação Nossa Senhora dos Anjos emerge como um espaço emblemático de liminaridade, o espaço privilegiado da reconstrução existencial das pessoas que cegaram

recentemente, onde singularmente se elabora a ideia de um espaço de solidariedade entre pessoas que se encontram na mesma passagem, em busca de aprendizagens e de uma conformação com a cegueira que as capacitem para a inclusão social – ainda que esta nunca vingue.¹

Quando falei com Jorge (em 2002), haviam decorrido cerca de três anos desde a altura em que ficou cego total. Namorava então com uma rapariga cega que conheceu na ACAPO, mostrando todos os dias uma capacidade e vontade de superação que, como o próprio assume, e eu pude atestar, muito depende, no seu caso, do uso do humor para desdramatizar as dificuldades. Contou-me que o seu objectivo seria empregar-se como telefonista-recepcionista num hotel, tomando partido do francês fluente que adquiriu pelo facto de ter estado emigrado durante a adolescência para, mais tarde, poder concluir a sua licenciatura, já apoiado no domínio do Braille. A pessoa com quem falei era certamente alguém que havia passado por experiências profundamente dolorosas, mas onde era também já patente uma reconfiguração do “mundo da vida”, substanciada na luta por projectos em que a cegueira era já tida como um dado. Aliás, o sucesso da sua adaptação ao doloroso processo por que passou fica também patente no modo a-problemático com que se adaptou ao uso da bengala branca e na forma como diz enfrentar as expressões de preconceitos quotidianamente reiteradas em relação à cegueira.

Mesmo nas histórias fortemente marcadas por dolorosos períodos de luto apostos à experiência da cegueira também nos tornamos familiares com a capacidade dos sujeitos para a reconstrução pessoal: histórias órficas que nos são contadas por pessoas que relatam como morreram e voltaram

¹ Robert Murphy, um antropólogo que realizou uma interessante etnografia da experiência social da sua própria paraplegia, encontrou no conceito de liminaridade, desenvolvido por Victor Turner, uma construção conceptual deveras adequada para definir a situação ambígua vivida pelas pessoas com deficiência no contexto americano. O autor assinala como as pessoas com deficiência se encontram suspensas numa fase liminar, não sendo consideradas, nem doentes, nem com saúde, nem mortas, nem totalmente vivas, estando destinadas a viver numa conspícua situação de marginalidade e invisibilidade social (1995: 153, 154). Esta leitura de Robert Murphy parece-me profundamente apropriada para caracterizar a actual situação das pessoas com deficiência e das pessoas cegas no contexto português. Estamos pois perante uma liminaridade que, ao contrário do que o conceito supõe na análise das passagens sociais, não é inter-estrutural, nem tão pouco anti-estrutural, mas que, ao invés, se encontra definida estruturalmente como a sedimentada marginalidade social das pessoas portadoras de deficiência.

a nascer. O que resulta irônico é perceber como o encontrado alento para viver em novos termos frequentemente se tem de confrontar com os valores fatalistas que visitam a experiência social das pessoas cegas.

Portanto, ao explorar a transgressão implicada por um corpo que “falha” e “rouba” referências no modo de ser no mundo, estamos longe de sancionar a naturalização hegemônica da incapacidade e do infortúnio. O que este cuidado analítico, de facto, nos concede, é a densidade de experiências que são a um tempo emocionais, corporais e sociais. Na investigação que venho realizando, essa ponderação tem permitido apreender e valorizar o modo como os indivíduos suportam, sofrem e lidam com experiências de radical ruptura na sua relação sensorial com o mundo. Assim, a atenção aos mundos do sofrimento através da experiência incorporada e das suas modalidades fenomenológicas aproxima-nos das palavras de Arthur Kleinman, quando este afirma:

“o desafio é descrever a elaboração processual da exposição, resistência e suporte à dor (ou perda ou outra aflição) no fluxo vital dos envoltivos intersubjectivos num mundo local particular” (Kleinman, 1992: 191).

Nesse sentido, a exploração de determinadas experiências através da angústia da transgressão corporal visa contornar o perigo atrás identificado, o mesmo é dizer, pretende-se que o reconhecimento das condições de opressão social na vida das pessoas cegas, enquanto evidência sociológica mais cintilante, não retire espaço de enunciação às experiências subjectivas de sofrimento corporal.

Como conceito mais vasto, a angústia da transgressão corporal curva-se à centralidade que as experiências corporais detêm no significado da existência e na construção dos referentes pelos quais o mundo adquire sentido. Este poderoso postulado, que vale para mais triviais experiências, ganha acrescida saliência à luz de itinerários marcados por “experiências limite”, experiências de perda de referentes fenomenológicos onde se torna dramaticamente expresso como a existência se abastece das fundações dadas pelos corpos. Na pesquisa entre as pessoas cegas isto tornou-se sobretudo manifesto nas narrativas de cegueira subitamente infligida. Nesses casos a mais ilustrativa enunciação fala da morte que um dia se desejou. Assim, a angústia da transgressão acolhe experiências subjectivas de perda e vulnerabilidade corpórea, bem como sustenta que as nossas referências

ontológicas são construídas – e portanto podem ser perdidas – por via dos nossos corpos.

Imaginações empáticas

No poema “*Musée de Beaux Arts*”, W.H. Auden (1994: 13) reflete sobre as possíveis relações que podemos estabelecer com o sofrimento de outrem. Em particular Auden resgata para os seus versos a “Queda de Ícaro”, quadro pintado por Pieter Brueghel. Aí se representa a queda e sofrimento do homem-pássaro, cujo desastre divide a tela com um agricultor e um pastor que, de costas voltadas para a tragédia, lavram mansamente as suas vidas:

“(...) No Ícaro de Brueghel, por exemplo: tudo volta
Pacifamente as costas ao desastre; o lavrador terá
Ouvido o mergulho, o grito desamparado;
Mas, para ele, não foi um fracasso importante; (...)”
(Auden, 1994:13)

A evocação poética de Auden, como sugere David Morris (1998), ao tratar a relação entre sofrimento e indiferença, não se dedica a criticar a aversão ao sofrimento entendida como um fracasso moral. O texto do poeta denotaria, isso sim, sobretudo o alheamento ao sofrimento como produto de uma posição estrutural diferente que o “não-sofredor” inevitavelmente ocupa. Partindo desse inevitável distanciamento que o texto de Auden enfatiza, Morris vem sugerir que as diferentes posições estruturais dos sujeitos poderão implicar uma irrevogável separação em relação ao sofrimento do outro. Nesse sentido, como o retrata a queda de Ícaro, o mundo da pessoa que sofre é marcado pelo espectro da “solidão” desse sofrimento.

A questão que com *A Queda de Ícaro* pretendi trilhar traz-nos até ao corpo, e à existência incorporada, como uma posição estrutural que irremediavelmente nos separa de determinadas experiências de sofrimento. Na verdade, o sofrimento somático é apenas uma expressão particular das posições estruturais, irremediavelmente diversas, que separam as existências corpóreas dos sujeitos. No entanto, o tema do sofrimento ganha aqui acuidade, na medida em que pretendo incidir no modo como a cegueira é pensada enquanto dor, perda e incapacidade, a partir de uma posição estrutural

diferente. Não negando os matizes e idiosincrasias de todas as experiências, detenho-me nas implicações do modo como a cegueira é pensada como uma posição estrutural radicalmente diversa: a partir de corpos que vêem. Ou seja, intento reconhecer relevância cultural aos termos em que a alteridade da cegueira é constituída como uma projecção a partir de experiências corpóreas profundamente fundadas na visão. Afloro, por essa via, uma dimensão que considero relevante na produção e perpetuação de construções hegemónicas – fatalistas e incapacitantes – sobre a cegueira.

Uma tal abordagem implica mergulhar na experiência incorporada reconhecendo o corpo como um relevante sujeito de conhecimento e produtor de cultura. A centralidade do sofrimento que aqui se elabora, ao contrário da representação de Ícaro, não tem tanto a ver com a solidão da experiência do sujeito sofredor, mas sim com a projecção de uma transgressão corporal como forma de “comunicar” com o sofrimento de outrem. Alego, assim, que essa projecção, imaginativa e corpórea, participa nos valores culturais dominantes que vigoram sobre a cegueira – largamente arredios das experiências e das vozes das pessoas cegas. É nessa persuasão que defendo que os valores hegemónicos associados à cegueira devem não só aos valores culturais e legados históricos, não só à sistemática marginalização das vozes das pessoas com deficiência (ver, v.g., Martins, 2006), mas também às ansiedades existenciais, corporeamente informadas, que algumas condições tendem a incitar. Considero, pois, que a tragédia associada à cegueira se informa pelo modo como as pessoas usam os seus corpos para ensaiar a cegueira. As conclusões advindas de uma tal relação empática são instrutivamente tocadas por José Saramago (1995:15) referindo-se a uma das personagens do *Ensaio Sobre a Cegueira*: “Como toda a gente provavelmente o fez, jogara algumas vezes consigo mesmo, na adolescência, ao jogo do E se eu fosse cego, e chegara à conclusão, ao cabo de cinco minutos com os olhos fechados, de que a cegueira, [é] sem dúvida alguma uma terrível desgraça, (...)”. É esta forma de “ser no outro”, por via de projecções imaginativas, em que o próprio corpo é feito um “tubo de ensaio” da cegueira, que labora para que as concepções hegemónicas da cegueira sejam, nalguma medida, o produto das ansiedades com que ela é empaticamente percebida. Tento, pois, conceder relevância a esse experimentalismo sensorial que a cegueira evoca nos corpos cuja construção do mundo é eminentemente visual.

Neste movimento epistemológico, à revelia dos ideais positivistas cartesianos, consideramos corpos que pensam, corpos que produzem

conhecimento e cultura através das nossas emoções e ansiedades viscerais. Conciliam-nos com essa leitura, George Lakoff e Mark Johnson (1999), autores que instrutivamente resgatam a importância do corpo e das emoções para o campo das ciências cognitivas:

“Em primeiro lugar, como criaturas imaginativas e incorporadas, nós nunca fomos separados ou divorciados da realidade. O que sempre tornou a ciência possível é a nossa incorporação, não a nossa transcendência dela, e a nossa imaginação, não o nosso evitamento dela” (Lakoff e Johnson, 1999: 93).

A asserção, sabiamente sustentada pelos autores, de que pensamos diluídos na carne, e que damos carne aos conceitos através de metáforas e da imaginação, conduz-nos precisamente ao reconhecimento das projecções imaginativas corpóreas como uma via para a produção de sentido acerca de outras posições estruturais, isto é, como via para as relações empáticas com outros corpos.

De facto, apesar do centrismo visual em que vivemos ter um fortíssimo viés sócio-histórico, a visão tende a ser um sentido crucial para quem dele pode fazer uso, seja na realização de actividades, seja na construção do mundo envolvente. Como consequência, a projecção imaginária da cegueira através de um corpo que “vive visualmente” tende a forjar algo das ideias de prisão sensorial e incapacidade. Deste modo, a angústia da transgressão corporal não é apenas algo vivenciado por alguém que a dado período da sua vida fica cego, essa transgressão é também conhecida por projecções corpóreas empáticas através das quais a cegueira é, por assim dizer, trazida para casa. A isto mesmo se refere Lindsay French (1994). Partindo de uma etnografia realizada num campo de deslocados situado na fronteira entre o Camboja e a Tailândia, French procura analisar os “mundos morais locais” em que se inserem as experiências dos muitos ex-soldados que ficaram com os membros amputados, em virtude das minas anti-pessoal profusamente disseminadas durante a guerra. Nesse esforço de análise, French elabora aquilo que considero ser uma instrutiva articulação entre a iniludível imersão cultural das apreensões da diferença corporal, e a pertinência de que se pode revestir a assunção do corpo enquanto produtor de sentido. A autora entroniza assim o lugar eminente que ocupam, nas interacções sociais com

pessoas amputadas, ansiedades pessoais suscitadas pela projecção no próprio corpo da amputação:

“Nós respondemos visceralmente ao espectro da amputação: desafia o nosso sentido de integridade corporal, e evoca os pesadelos do nosso próprio desmembramento. Nós sentimos instintivamente uma identificação simpática com o amputado em virtude da nossa existência incorporada, mas a nossa identificação faz-nos temer; assim simultaneamente somos compelidos para os amputados e repelidos por eles, tanto sentindo como receosos de sentir que nós somos (ou podemos ser) ‘tal como eles’” (French, 1994: 73, 74).

São exactamente as ansiedades pessoais suscitadas por uma relação visceral empática com o corpo do outro, esse espectro do próprio desmembramento, que interessa relevar. A identificação empática com o outro corpo é, pois, um dos mecanismos pelos quais diferentes posições estruturais entram em relação. E, como nos diz Lindsay French para o caso da amputação, a criação de uma identificação visceral com o corpo do outro induz à criação da ideia de que se apreende de facto a experiência do outro. Mas, essa construção, inevitavelmente descontextualizada, é também uma elaboração que cria a persuasão errónea que é possível entender, por exemplo, os termos corpóreos da experiência de uma lesão como a perda de uma perna. Esta elaboração de sentido liga-se ao “corpo que pensa” mas também às faculdades imaginativas implicadas em “trazer para casa” a experiência corpórea de outrem. Portanto, alegar a relevância da angústia da transgressão corporal é sustentar as possibilidades criativas para o “significado trágico” que resultam da imaginação empática de uma dissolução sensorial e fenomenológica como a cegueira. De facto, como nos dizem Lakoff e Johnson, nós usamos constantemente as projecções imaginativas para aceder às experiências do outro:

“Uma função central da mente incorporada é a empática. Desde o nascimento nós temos a capacidade para imitar os outros, para intensamente imaginarmos ser outra pessoa, fazendo o que essa pessoa faz, experienciando o que essa pessoa experiencia. A capacidade para a projecção imaginativa é uma faculdade cognitiva vital. Vivencialmente é uma forma de “transcendência”. Através dela podemos experienciar algo próximo a “sair dos nossos corpos” – no entanto, é uma capacidade eminentemente corporal. Não há nada de

místico nela. Ainda assim esta mais comum das experiências é uma forma de transcendência, *uma forma de estar no outro*” (Lakoff e Johnson, 1999: 565, ênfase no original).

O papel desempenhado pelas imaginações ansiosas da cegueira foi-se insinuando ao longo do trabalho empírico: nas histórias que me foram sendo contadas pelas pessoas cegas, e na observação das interações sociais. De igual modo, ao falar com pessoas sobre o tema da minha pesquisa frequentemente a cegueira suscitava reflexões em termos que reiteradamente expressavam relacionamentos pessoais com o espectro dessa condição, não sendo raras frases como: “não sei como conseguem”, “acho que preferia matar-me”, etc.

Estas imaginações projectivas produzem ansiedades acerca da cegueira que não apenas informam as pré-concepções pessoais, como são mobilizadas para as representações culturais que se interpõem à realidade social das pessoas cegas. A questão é que uma tal imaginação permite captar algo do eventual impacto de uma súbita perda de visão, mas fracassa em perceber como a vida de alguém se pode vagarosamente reconstruir em novos termos sem a visão, fracassa em apreender a adaptação permitida por uma cegueira que caminha gradualmente ao longo dos anos, e, finalmente, fracassa em conceber o mundo sem perda de alguém que nasceu cego. A incorporação imaginativa da cegueira confere acesso à transgressão que está implicada nas experiências de cegueira abrupta, pelo contraponto imediato que estabelece com uma existência sensorial visualmente informada. Mas, exactamente por isso, tende a fomentar uma premonição da cegueira pelo prisma de um défice e de uma ruptura drástica com o mundo eminentemente visual: o lugar situado de quem vê. A cegueira ansiosamente pulsada nos corpos de quem vê é uma elaboração imaginativa em que a irredutibilidade da experiência corpórea se torna flagrante. Na verdade, a vinculação ao tema do sofrimento emerge como o produto mais saliente da superação empática da experiência irredutível da cegueira. O que se produz é, no fundo, uma identificação empática parcial e errónea. A ruptura existencial que esta empatia sugere e exporta para os significados sociais toma parte na reprodução das representações culturais prevaletentes, em termos bem distantes das experiências complexas e heterogêneas que as pessoas cegas vivenciam nas suas histórias de vida.

Enquanto proposta conceptual, a angústia da transgressão corporal vem permitindo valorizar determinadas experiências de sofrimento no contexto

das narrativas de vida e uma atenção ao papel que as ansiedades imaginativas corpóreas podem jogar ao nível das representações culturais. Em termos mais gerais, pretende ser um contributo para que crescentemente atentemos no modo como os corpos e as culturas carregam as “experiências da carne”. Os eventos dilacerantes, ou reconhecidos como traumáticos, recolhem em muita historiografia do sujeito – como o prova a psicanálise – uma poderosa amplitude explicativa. É-nos, portanto, sumamente familiar a ideia de que as experiências de dissolução a um tempo explicam e ancoram, constringendo, as coreografias de possibilidade da subjectividade e da história pessoal. Esta concepção merece ser desafiada por uma perspectiva capaz de conceber sujeitos menos como reféns de uma ruptura existencial e mais como artífices de genuínas narrativas de superação. Ou seja, importa explorar não apenas narrativas de “pós-trauma”, mas “narrativas novas” encetadas para lá do “trauma” (seja ele biograficamente vivido ou apenas presentificado como projecção). A leitura aqui proposta permitirá talvez problematizar em que medida a aniquilação de referências associada a determinados eventos ou “modos de ser na vida” se poderá constituir, ao nível cultural, como uma insidiosa meta-narrativa de fechamento.

Bibliografia

- Auden, W.H. 1994. *O massacre dos inocentes*. Lisboa, Assírio & Alvim (trad. de José Alberto de Oliveira).
- Borges, J. L. 1998a. *O elogio da sombra. Obras completas de Jorge Luis Borges 1952-1972 vol II*. Lisboa, Teorema.
- Borges, J. L. 1998b. *O livro da Areia. obras completas de Jorge Luis Borges 1975-1985 vol. III*. Lisboa, Teorema.
- Borges, J. L. 1998c. *Sete noites. Obras completas de Jorge Luis Borges 1975-1985 vol. III*. Lisboa, Teorema.
- Butler, J. 1993. *Bodies that matter: on the discursive limits of sex*. New York, Routledge.
- Csordas, T. (ed.). 1994. *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Foucault, M. 1998 (1966). *As palavras e as coisas*. Lisboa, Edições 70.
- Foucault, Michel. 1969. *L'arqueologie du savoir*. Paris, Gallimard.

- French, L. 1994. The political economy of injury on the Thai-Cambodia border. In: Csordas, T. (ed.). *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Geertz, C. 1993 (1973). *The Interpretation of cultures*. London, Fontana Press.
- Kleinman, A. 1992. Pain and resistance: the delegitimation and relegitimation of local worlds. In: Good, M; Brodwin, P; Good, B; Kleinman, A. (eds.). *Pain as human experience. An anthropological perspective*. Berkeley, University of California Press.
- Lakoff, G.; Johnson, M. 1999. *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to Western thought*. Nova Iorque, Basic Books.
- Leder, D. 1990. *The absent body*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Martins, B. S. 2006. *E se eu fosse cego*. Porto, Afrontamento.
- Merleau-Ponty, M. 1999 (1945). *Fenomenologia da percepção*. São Paulo, Martins Fontes.
- Morris, D. 1998. *Illness and culture in the postmodern age*. Berkeley, University of California Press.
- Murphy, R. 1995. Encounters. The body silent in america. In: Ingstad, B; e Whyte, S. (eds.). *Disability and Culture*. Berkeley, University of California Press.
- Oliver, M. 1990. *The politics of disablement*. Houndmills, The Macmillan Press Ltd.
- Saramago, J. 1995. *Ensaio sobre a cegueira*. Lisboa, Círculo de Leitores.
- Turner, B. S. 1992. *Regulating bodies. Essays in medical sociology*. London, Routledge.
- Turner, T. 1994. Bodies and anti-bodies. Flesh and fetish in contemporary social theory. In: Csordas, T. (ed.). *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Turner, V., 1974 (1969). *The ritual process. Structure and anti-structure*. Hammondsouth, Penguin Books.

Artigo recebido a 19 de Setembro de 2006 e aceite a 29 de Setembro de 2006.