

Antropologia Portuguesa

Volume 18 · 2007

Departamento de Antropologia | Universidade de Coimbra

A cegueira e as narrativas silenciadas: contornando os obstáculos, enfrentando o estigma

Bruno Sena Martins

Departamento de Antropologia

Universidade de Coimbra

3000-056 Coimbra, Portugal

malangatana@yahoo.com

Resumo Gravitando em torno da cegueira, sem dúvida uma importante limitação sensorial, procura-se constituir neste espaço uma reflexão que permita aceder aos múltiplos questionamentos que esta temática suscita, tomando-se como referência a persuasão da persistência e vitalidade de uma “narrativa da tragédia pessoal” (Oliver, 1990). Esta narrativa é aqui identificada e desvelada como suporte conceptual na produção e re-produção de um insidioso imaginário social sobre a cegueira e as pessoas cegas. Fundado numa experiência etnográfica junto da Associação dos Cegos e Amblíopes de Portugal (ACAPO), pretendo pulsar as implicações decorrentes da vitalidade dessa gramática hegemónica pouco sensível às vivências e à reflexividade das pessoas cegas, em particular, no modo como vinga em operar enquanto um regime de verdade nos constrangimentos económicos, sociais e políticos que impõe. Instigado pela disparidade forte que daqui resulta, invisto-me em aquilatar o que de resistente e capacitante emerge do discurso associativista das pessoas cegas, num percurso que proponho desbravar invocando o auxílio de uma bengala branca e no qual procurarei introduzir a incontornável pertinência do carácter incorpóreo da toda experiência enquanto extensão de uma leitura culturalmente contextualizada do corpo físico.

Palavras-chave Cegueira; deficiência visual; associativismo e experiência incorporada.

Abstract Focusing on blindness, indubitably an important sensorial limitation, this paper aims to formulate and reflect on the multiple questions that this issue raises, taking as a central reference the persuasive suggestion of the persistence and vitality of a "personal tragedy narrative" (Oliver, 1990). This narrative is identified and unveiled here as a conceptual base in the production and reproduction of an insidious social imagery on blindness and blind persons. Grounded in ethnographic experience with the Associação dos Cegos e Amblíopes de Portugal

(ACAPO), I propose to evaluate the implications resulting from the vitality of that hegemonic grammar. A grammar which is hardly sensitive to the lives and the reflexivity of blind persons, particularly, in the way it succeeds in operating as a regime of truth, in terms of the economic, social and political constraints it imposes. Instigated by the powerful disparity engendered here, I set out to experience and grasp what is there of empowerment and resistance in the associative discourse of blind people. With the support of a white cane, the epistemological route I propose to take seeks to introduce the inescapable pertinence of the incorporeal character of every experience as an extension of the cultural grounding of the physical body.

Key words Blindness; visual disability; associativism and embodied experience.

Sabemos estas coisas, mas não as que sentiu ao descer à última sombra.

Jorge Luís Borges

O tema da cegueira, assim como o das deficiências físicas em geral, vem encontrando nas ciências sociais aquilo que eu considero ser um longo e constrangedor silêncio, aliás, tão raras vezes quebrado quanto assinalado. Mas, se a inexistência de uma história das deficiências é significativa em si própria, uma vez que ao reduzido património de dados históricos sobre o assunto corresponderá a fundada persuasão de que as pessoas deficientes não eram categorizadas enquanto elementos distintos no seio da sociedade pré-moderna, menos reveladora será, certamente, a exclusão a que disciplinas como a Antropologia e a Sociologia têm remetido estas questões. Como consequência mais óbvia desta marginalização, podemos referir a ausência de uma crítica social que permita uma maior visibilização das condições de opressão social a que se encontram sujeitas as pessoas deficientes no contexto ocidental, num empreendimento em que emergiria como fundamental a possibilidade de estabelecimento de uma hermenêutica sustentada numa análise transcultural que abordasse as deficiências particulares nos diferentes contextos.¹

¹ Uma ressalva merecerá ser feita à obra *Disability and Culture* (Ingstad e Whyte (eds.), 1995), onde, além de exemplos instrutivos de inserção social das pessoas com deficiências, se veicula a ideia mais geral de que o lugar da pessoa deficiente depende sempre de construções culturais mais amplas, sendo fundamental tomar em consideração as asunções culturais particulares que temos acerca da natureza, funcionamento e objectivos

Não deixa de ser interessante questionar, em face da reconhecida vocação da análise sociológica para as questões de desigualdade social, sejam elas relacionadas com classe, género, etnicidade, etc., o porquê da significativa minoria constituída pelas pessoas deficientes não merecer da comunidade académica uma atenção semelhante à que é conferida em relação aos restantes grupos minoritários, e por que se perpetuam, assim, as desigualdades sociais ao nível do investimento teórico e empírico das ciências sociais. Habitados que estamos a reconhecer o papel central que o corpo ocupa nos discursos legitimadores das relações de dominação, como lugar de algumas das mais fundamentais formas de desigualdade e de controlo social na sociedade contemporânea (Turner, 1994: 28), talvez se imponha o apelo a uma renovada sensibilidade crítica, para que a inegável “realidade” da diferença inerente a um corpo onde se assinala a existência de uma deficiência (uma diferença cuja tangibilidade vivencial é muitas vezes substancial, e não susceptível de ser reduzida ao mero investimento discursivo), não constitua uma insidiosa essencialização que nos impeça de perseguir os processos que saturam o corpo deficiente de valores sociais e que o demarcam enquanto tal, com inevitáveis e profundas consequências no estabelecimento de condições de possibilidade, em relação às expectativas sociais das pessoas portadoras de deficiência. Em causa estão as implicações da tomada em consideração para o campo das deficiências da recursividade entre o corpo físico e o corpo social, a que se refere Mary Douglas (1973: 93):

The social body constrains the way the physical body is perceived. The physical experience of the body, always modified by social categories through which it is known, sustains a particular view of society.

Embora persuadido da inequívoca centralidade da assunção de uma perspectiva discursiva sobre o corpo enquanto contingência socio-histórica, num investimento cuja relevância acrescida muito deve às influentes genealogias históricas desenvolvidas por Michel Foucault e à centralidade que o corpo aí detém como *locus* privilegiado de actuação das formas de

das pessoas, e o modo como determinada diferença corporal poderá obviar à realização social assim definida.

poder que a modernidade consagrou, julgo que fracassaríamos em captar uma dimensão importante da complexidade de que se reveste uma análise social do tema da cegueira, se não considerássemos um outro corpo, o corpo-sujeito-de-conhecimento, o corpo enquanto inescapável fundamento preceptivo e sede de ser/estar no mundo. Daqui emerge a questão forte que Terence Turner epitomiza singularmente quando declara: “O corpo de Foucault não tem carne.” (1994: 36). De facto, se quisermos contemplar um pé que dói, um rubor que nos acomete, a fadiga, a face queimada pelo sol, a sede e a fome que nos constroem, a necessidade de urinar e defecar, o valor de um abraço, um carinho, um olhar, um tom de voz, estaremos sempre a considerar experiências diversamente designadas e entendidas contextual e intersubjectivamente, mas que nos lembram da incontornável pertinência do corpo que somos.

Narrativas de contingência

O Filme *Scent of a woman* datado de 1992 e traduzido para português como *Perfume de mulher*, constitui uma das mais significativas aparições da questão da cegueira na cultura mediática. Nesta obra o actor Al Pacino representa o papel de um ex-Tenente-Coronel, Frank Slade, que, após 26 anos ao serviço do exército, se encontra na reserva devido a um acidente envolvendo uma granada que o deixou irremediavelmente cego. A acção do filme inicia-se 6 meses após Frank Slade ter deixado de distinguir completamente a luz do escuro, altura em que decide contratar um estudante para o acompanhar num fim-de-semana a Nova Iorque. É um tímido rapaz, Charlie Sims, quem responde ao anúncio. Os primeiros contactos que o jovem estabelece com Frank, revelam-se particularmente constrangedores e desagradáveis. Na realidade, o homem cego que acaba de conhecer mostra ser uma pessoa extremamente dura no trato e profundamente amargurada, como fica patente numa ocasião em que lhe pergunta em tom repreensivo: “És cego?! Então porque raio me agarras o braço?! Eu é que sou cego, eu é que agarro o teu!”

Todas as economias que Frank vinha juntando nos últimos anos são investidas no metodicamente planeado fim de semana. Só assim se torna possível a realização dos desejos de luxo e conforto por que o ex-militar vinha ansiando, tendo-se instalado, inclusive, numa dispendiosa *suite* de

um conceituado hotel. No entanto, só pouco tempo antes do regresso, e após inúmeras incidências, é que o plano de Frank é totalmente revelado. Após vestir o uniforme militar, símbolo de uma dignidade que agora lhe escapa, o ex-Tenente-Coronel, agora cego, prepara-se para se despedir da vida, apontando à cabeça o revólver que tinha trazido consigo. Os seus intentos acabam, no entanto, por ser gorados pelo inesperado aparecimento de Charlie que, estupefacto, o procura impedir. Dá-se então um diálogo dramático que emerge como o corolário da visão veiculada pelo filme acerca da cegueira ou, pelo menos, do questionamento central que esta condição evoca:

Charlie: — “(...) o senhor está a atravessar uma fase má!”

Frank: — “Uma fase má?! Não é isso, eu sou mau, sou péssimo!”

Charlie: — “Não é mau, simplesmente está a sofrer...”

Frank: — “O que sabes tu de sofrimento?! (...)”

(...)

Charlie: — “(...) Vá para a frente com a sua vida!...”

Frank — “Que vida?! *Eu não tenho vida!* Eu estou aqui na escuridão!!! Será que não percebes, eu estou na escuridão! (minha ênfase).

Este interessante filme coloca-nos perante uma narrativa de desastre e infortúnio, em que a cegueira de Frank, móbil central da acção, emerge como uma experiência de fronteira, uma forma limiar da existência que faz questionar o significado da própria vida. A referência a esta produção cinematográfica e ao drama pessoal em torno da qual se constitui não pretende colocar em causa o que há de exequível na narrativa veiculada (o mesmo seria negar o modo idiossincrático como os eventos são apreendidos pelos sujeitos), nem tão pouco o impacto potencial da ruptura trazida por uma cegueira abruptamente infligida. A pertinência, neste contexto, desta “visibilização” mediática da cegueira, sustenta-se, tão somente, como contribuição para uma persuasão, em que se procura afirmar o modo como a disseminada noção de uma existência irrevogavelmente marcada pela aura da tragédia, se estabelece como a formulação dominante para uma apreensão da cegueira no contexto ocidental. Ou, como refere José Saramago no seu *Ensaio sobre a cegueira* pela voz de uma das suas personagens: “a cegueira também é isto, viver num mundo onde se tenha acabado a esperança.” (1995: 204).

A “narrativa da tragédia pessoal” (Oliver, 1990) e o modo como esta emerge enquanto ancoramento central das representações culturais que envolvem a experiência da cegueira, engendra e actualiza uma efectiva calibração nas vivências das pessoas cegas com base nos referentes veiculados pelas ideias de incapacidade, infortúnio e tragédia inapelável, construções metonimicamente vocacionadas para enfatizar a magnitude da limitação que decorre da cegueira e que frequentemente emergem como substitutos simbólicos na apreensão sociocultural dessa condição. Numa incursão pela historicidade ocidental da cegueira é possível dar conta do quão profundas são as heranças susceptíveis de ser identificadas como património relevante do significado social adstrito a esta condição, leituras a partir das quais é ainda possível dar conta do laço apertado que firma a relação entre as vivências das pessoas cegas e as contingências socio-históricas que as “acolhem”.

Em pinceladas um tanto ao quanto impressionistas poder-se-á referir que da antiguidade grega emerge a asserção da efectiva participação das pessoas cegas nas mais importantes arenas da vida social, isto muito devido ao facto de o contexto grego conferir privilégio a uma transmissão essencialmente oral da cultura e do conhecimento, o que constituiu um elemento determinante na viabilização da participação das pessoas cegas na tão valorizada vida intelectual daquele meio (Esser, 1961; Winzer, 1997; Striker, 1999). Ainda neste contexto central na história ocidental, é possível aferir da importância simbólica conferida à visão como expressão de vida, e à confluência já então vigente entre ver e conhecer² (Derrida, 1993; Synnott, 1993; Davis, 1995; Jenks, 1995). Reconhece-se, igualmente, o papel da tradição judaico-cristã no modo como erigiu em torno das pessoas cegas discursos fortemente marcados pela vigência das relações com o sobre-humano e mundos etéreos, constituindo-as, ora como manifestações de pecado humano, ora como videntes engendrados por uma forma particular de iluminação. Ideias que prevaleceram durante todo o período medieval, com especial destaque para o modo como se jo-

² O próprio conceito de “ideia” nos remete para a relação que o pensamento grego estabelecia entre visão e conhecimento, como nos mostra a sua evolução etimológica nas línguas europeias: *Idein*, *Eidos*, *Idea*, cuja génese nos envia para o verbo grego que significa “ver”.

garam nas relevantes práticas da caridade cristã, e na sua atitude profundamente ambígua, entre o imperativo de prestação de cuidados aos mais desafortunados, segundo o exemplo de Cristo, e a detida concepção da cegueira e de outras diferenças corporais enquanto expressões do pecado do seu portador (Derrida, 1993; Striker, 1999; Barasch, 2001). Mas, mais importante do que entender a herança que o mundo pré-moderno legou à experiência da cegueira, evidente no registo indelével que permanece na imensidão de metáforas que pontuam a nossa linguagem e nos ecos infinitos que envolvem determinadas palavras e expressões, talvez seja a asserção do modo como a modernidade reinvestiu de significado as pessoas com deficiência.

Se é largamente sustentável a ideia que o advento da modernidade é transversalmente marcado pela ideia da promessa, então essa promessa no que às pessoas cegas diz respeito pode-se situar no longínquo ano de 1784. Nessa data, um mendigo cego com a idade de 16 anos chamado François Lesueur abandonava as já familiares imediações do pórtico da Igreja de St. Germain, onde habitualmente se encontrava a pedir esmola para garantir a sua subsistência. Seria recolhido da rua por um senhor que lhe propunha uma casa onde ficar e a possibilidade de aprender a ler e adquirir uma educação, furtando-o desse modo à mendicância que se lhe afigurava como irrevogável destino. Este evento assinala o ingresso do primeiro aluno na escola fundada em Paris, no referido ano, por iniciativa de Valentin Haüy, constituindo, a assim denominada Instituição dos *Enfants Aveugles*, a primeira escola para cegos que se conhece no mundo ocidental. O marco decisivo estabelecido pelo interesse manifesto pela emergente instituição em relação à educação das crianças cegas, viria a ser singularmente sublinhado pela importância adquirida pelo sistema de escrita e leitura desenvolvido alguns anos depois pelo seu mais célebre aluno, Louis Braille.

No entanto, se parece evidente que o reconhecimento da viabilidade e importância da educação para as pessoas cegas, acrescido pelo surgimento do Sistema Braille, constituiu uma etapa decisiva e fundadora para a formulação de um porvir em que as possibilidades e expectativas de vida das pessoas cegas não ficassem irremediavelmente determinadas pela sua limitação sensorial, elaborando-se igualmente uma desmobilização de determinadas crenças, valores e associações, que vinham mapeando a vida das mulheres, homens e crianças cegas no mundo pré-moderno,

e que se tornaram em grande parte estranhos à experiência moderna, esta constatação não obsta à realização da forma como o pensamento moderno constituiu a cegueira por via de discursos que, embora tocados pelo novo, promovem uma perpetuação de preconceitos e estereótipos que persistem precedendo e constituindo a marginalidade social da experiência da cegueira. Talvez encontremos aqui a razão profunda por que Jacques Derrida se refere em determinada instância às pessoas cegas como os “Tirésias entre nós” (1993: 128).

Dos muitos elementos que infundem e se articulam na experiência moderna da cegueira, o individualismo e a valorização da realização autónoma, o oculocentrismo moderno¹, a padronização da capacidade de trabalho promovida pela industrialização, para referir alguns, particular relevância merecerá ser conferida ao modo como as pessoas deficientes foram objectificadas como tal à luz do então emergente paradigma biomédico. De facto, na inaudita apreciação das pessoas cegas enquanto deficientes visuais aí gerada, é possível localizar elementos de fulcral importância se queremos compreender de que modo a situação de opressão social vivida pelas pessoas cegas no nosso contexto mostra ser congruente com os constrangimentos discursivos à transformação de representações profundamente subalternizantes. Em causa está, fundamentalmente, o facto dos corpos das pessoas privadas de visão terem sido investidos de significado por referência ao paradigma biomédico, que os patologizou no referencial saúde/doença, estabelecendo-os como desvios por referência ao sacro conceito de normalidade corporal. Isto, num claro contraste em relação aos processos pelos quais na pré-modernidade ocidental as diferenças corporais eram reconhecidas e investidas de significado em convivência como uma noção relativista do corpo que subsistiu até ao século XVIII (Mirzoeff, 1997: 384).

Da conceptualização biomédica da cegueira enquanto deficiência visual, resulta a emergência de uma abordagem indirecta e profundamente informada pelos valores e práticas da medicina, sendo que a natureza incurável da maioria das formas de cegueira a subtrai à efectividade que

¹ A questão do oculocentrismo moderno e a contribuição da concepção positivista de ciência para a consagração da visão como expressão literal e metafórica de uma relação imaculada com o real, mereceria uma análise que não cabe neste contexto.

a acção médica detém para a maioria das condições definidas como doença, ou pelo menos à relevância que os processos de busca do estado normal de saúde adquirem na definição das patologias como condições marcadas pelo signo do desvio. Daqui resulta que abordagens dirigidas à cegueira, embora não aspirando à cura na esmagadora maioria dos casos⁴, se estabelecem procurando instaurar a normalidade, actuando menos em função do reconhecimento da diferença implicada pela deficiência, do que por referência à disparidade definida por relação a um padrão de capacidade e funcionalidade, presente no modelo biomédico do corpo. Estamos perante abordagens que vêm sendo sancionadas no nosso contexto, quer ao nível das políticas sociais dirigidas às pessoas cegas, quer ao nível do associativismo em torno da cegueira, abordagens que no essencial consagram a norma como meta, promovem a supressão do desvio, sancionam a problemática deficiência como um desafio individual, preservando assim intactas as margens da sociedade (Oliver, 1990; Davis, 1995; 1997; Striker, 1999). Esta forma de abordagem, uma filha da casa da modernidade, viria a ficar consagrada nos discursos e nas políticas do século XX como a “Abordagem reabilitacional”, evidente expressão da importância que o cuidado às pessoas deficientes adquiriu nas políticas sociais em consequência das vítimas das Guerras Mundiais. Aliás, é a partir do facto de as práticas dirigidas às vítimas de guerra terem assumido, ao longo do século XX, e a partir dos anos 20, um papel central no mapeamento das intervenções dirigidas às pessoas deficientes, que se torna possível compreender a especificidade da noção de reabilitação (Striker, 1999: 120-124). Noção que, além de afirmar a ideia de supressão de disparidades por via do restabelecimento das capacidades tidas como normais, assume a existência de um estado normal anterior, sendo largamente desadequada à situação de uma pessoa que seja, por exemplo, cega congénita.

A íntima relação que aqui estabeleço entre a insidiosa vitalidade da “narrativa da tragédia pessoal” e a objectificação moderna da deficiência visual nutre-se da ideia de que “o efeito da medicalização dos problemas sociais é a sua despolitização” (Barnes *et al.*, 1999: 60). Ou seja, identifi-

⁴ Situação que no futuro poderá vir a alterar-se à luz das evoluções recentes ao nível do olho biónico, mas cujo âmbito de aplicação é, em todo o caso, limitado.

cam-se os constrangimentos sócio-históricos que operam uma relação circular entre a valorização quasi-exclusiva da necessidade de um percurso pessoal da pessoa cega e a desqualificação da importância da transformação dos contextos de significado e de relações que constroem as suas experiências, ao mesmo tempo que mitigam as possibilidades transformadoras a advir da reflexividade das pessoas invisíveis. Daí que não raras vezes pareça emergir com toda a pertinência a questão: reabilitar quem?

O poder de uma bengala

A ACAPO (Associação dos Cegos e Amblíopes de Portugal), instituição que constituiu a base do meu trabalho de campo⁵, foi fundada em 1989, como resultado da unificação de três instituições: a Associação de Cegos Luís Braille, fundada em 1927, a Liga de Cegos S. João de Deus, surgida na década de 1950, também em Lisboa, e a Associação dos Cegos do Norte de Portugal, estabelecida no Porto na década de 1960. Esta instituição de âmbito nacional que entre cegos e amblíopes conta com cerca de 4000⁶ sócios efectivos, serve uma população que se caracteriza por elevadíssimos níveis de desemprego (estima-se que na ordem dos 85%) e baixos níveis de escolaridade. As actividades promovidas pela ACAPO no sentido de incrementar as condições e possibilidades dos seus associados são largamente congruentes com o que acima designámos de abordagem reabilitacional, caracterizando-se muito por via do imediatismo dos recursos disponíveis, como um contexto pouco vocacionado para uma intervenção política e social susceptível de transformar as concepções vigentes em torno das pessoas cegas, sendo mais dirigido para uma prestação de serviços às pessoas cegas em articulação com entidades estatais. Nesse sentido pode reconhecer-se a ACAPO como parte de uma “sociedade providência portuguesa”, uma sociedade civil que, embora pouco activa

⁵ De que resultou a monografia “A Cegueira e o associativismo: contornando os obstáculos enfrentando o estigma” (Martins, 2001).

⁶ A partir dos Censos realizados em 2001 estima-se que cerca de 6,5% da população portuguesa (634.408 pessoas) seja portadora de alguma deficiência. Sendo que a taxa de incidência da deficiência visual é a mais elevada de ente as formas de deficiência, representando 1,6% do total da população (163.515) (I. N. E., 2002).

ao nível reivindicativo apresenta uma enorme capacidade de colmatar as fragilidades da providência estatal (Santos, 1993). Conforme me disse um dirigente regional da instituição, referindo-se aos serviços prestados às pessoas invisuais: “se nós não o fizermos também mais ninguém o faz”.

Na interação que tive oportunidade de manter com as pessoas cegas, quer por via de entrevistas, quer pela minha participação nas actividades, pude rapidamente aperceber-me do quão pouco limitativa a cegueira pode ser na consecução de toda uma plethora de actividades, quer a nível profissional, quer a nível dos pequenos gestos quotidianos⁷, mas, talvez, mais importante, pude dar conta da medida em que a reflexividade de pessoas privadas do sentido da visão se tende a distanciar da questão do ser ou não ser cego, ou de uma eventual ênfase na privação de “os prazeres da visão”⁸ (Magee e Milligan, 1995: 87), e se tende a dirigir para todo um conjunto de questões pragmáticas relacionadas fundamentalmente com as possibilidades profissionais, educacionais e a realização social e económica. Não obstante, emergiu como elemento particularmente instigante nas minhas conversas, a complexa tensão muitas vezes vivida pelos sujeitos, entre a afirmação das potencialidades e capacidades continuamente reafirmadas nas vivências das pessoas cegas (de que o contexto associativo é um catalizador), e o sentimento de incapacidade e frustração que muitas vezes resulta do confronto com os estereótipos e preconceitos disseminados em relação às pessoas cegas. Construções de longo alcance, por vezes reflexivamente tomadas como inelutáveis, e cujo impacto e ubiquidade é denunciado, desde as expectativas de obtenção de emprego até pequenas experiências diárias marcadas pela reassertão de paternalismos e incapacitações várias.

⁷ Práticas tão triviais como fazer comida, lavar loiça, arranjar bicicletas, cuidar de crianças, aceder às tecnologias informáticas, caminhar autonomamente, utilizar telemóveis, identificar interlocutores, escolher roupa, praticar desporto, etc.

⁸ Do mesmo modo, Martin Milligan, referindo a sua experiência com as pessoas cegas no contexto inglês, expressa que as pessoas recentemente cegas, quando questionadas acerca dos aspectos que sentem mais falta, se dirigem invariavelmente para questões práticas e instrumentais, relacionadas com os constrangimentos à sua actividade (Magee e Milligan, 1995: 145-146).

Este confronto entre um discurso marcado pela afirmação da vitalidade e capacidade de realização das pessoas cegas (congruente com aquele que se erige como o mote da ACAPO: “Querer é Poder”) e construções profundamente inabilitadoras, vigorantes largamente na ausência da voz das pessoas cegas, epitomiza-se singular e instrutivamente nos interessantes jogos de poder que rodeiam a emblemática utilização da bengala branca. Na realidade, desde cedo, no meu trabalho de campo, e por via de diversos dados apreendidos, reconheci na riqueza de significados produzidos em torno do uso da bengala branca e da locomoção autónoma, um veículo precioso para aceder ao confronto de perspectivas antagónicas em torno da cegueira, e ao modo como as narrativas identitárias das pessoas cegas se negociam no seio da tensão aí estabelecida. Se por um lado me dei conta que a utilização da bengala branca era triunfalmente celebrada como forma de superação de constrangimentos, igualmente me apercebi que a sua utilização poderá constituir uma inibição difícil de ultrapassar para algumas pessoas.

A bengala branca ocupa no mundo ocidental um inequívoco papel enquanto símbolo representativo das pessoas cegas. O que fica bem patente no facto do dia mundial alusivo às pessoas cegas se designar por “Dia Mundial da bengala branca”, ou mesmo na circunstância de a imagem emblemática da ACAPO ser constituída por uma mão que segura uma bengala branca. Razão, aliás, porque uma das funcionalidades deste objecto, além do central apoio à mobilidade, é a de chamar à atenção dos outros peões e automobilistas para o facto de que encontram na presença de uma pessoa cega, daí a uniformidade da sua cor como elemento distintivo. No entanto, falhamos em apreender completamente os significados veiculados pela afirmação da bengala branca enquanto símbolo da cegueira, se não procurarmos entender em que sentido neste símbolo se articula um desígnio de representante da cegueira e um texto identitário que fala da cegueira enquanto poder, onde a afirmação da capacidade de locomoção e a assunção identitária aí implicada se confundem.

Quando uma pessoa cega caminha na rua autonomamente expõe-se de um modo inevitável às visões que a generalidade das pessoas detém da cegueira, para as quais a bengala enquanto signo da cegueira, representa, fundamentalmente, o infortúnio, a falta de esperança e a incapacidade que se supõe marcar de um modo indelével a vida das pessoas privadas do sentido da visão. A pessoa cega que caminha na rua com uma bengala

branca, ou que por ela é identificada numa qualquer outra situação, encontra-se sujeita a comentários paternalistas profundamente inferiorizantes, a manifestações de compaixão, a curiosidades invasoras da privacidade, a ajudas compulsivas e a todo um conjunto de situações indesejáveis. Estamos perante os “encontros mistos” que Erving Goffman (1990) coloca ao centro da sua análise, situações de co-presença entre os indivíduos “normais” e os estigmatizados, em que os últimos se expõem aos preconceitos e estereótipos detidos acerca do seu atributo diferencial, situações eventualmente geradoras de grande ansiedade e tensão, e que poderão conduzir, em última instância, a que estes ajam defensivamente, evitando essas situações. A título ilustrativo poder-se-á referir o modo como Anabela⁹, acometida de cegueira causada à nascença, expressa a sua revolta perante o impacto que têm nas suas interações sociais e oportunidades profissionais, as ideias erróneas detidas acerca das pessoas cegas:

(...) tenho bengala, mas não a costumo utilizar. Sou sincera, sinto uma certa inibição em andar com a bengala na rua! Sinto-me muito excluída pela sociedade. Vou ao supermercado as pessoas perguntam-me: —“Vê lá se é isso que queres!?”. As pessoas não acreditam que eu faço as coisas. (...) tira muita força quando as pessoas fazem perguntas: “Tu consegues?!?!”, desmoraliza, desmotiva. Enerva-me que me chamem coitadinha!

De referir ainda o que me confiou Carla, cega congénita:

Nos meios pequenos ouve-se muito “coitadinha!”, na minha aldeia nunca saio sozinha (...), porque não me sinto com autonomia e porque tenho vergonha, mas julgo que mesmo que tivesse autonomia continuaria a sentir-me inibida”.

Conclusiva foi, sem dúvida, a conversa que tive com um professor de orientação e mobilidade, uma pessoa profundamente experimentada no trabalho com pessoas cegas, tendo estado ligado ao já inexistente Instituto de cegos do Loreto. Quando o questionei relativamente ao facto de a uti-

⁹ Os nomes dos entrevistados são fictícios.

lização da bengala constituir um sério foco de tensão para algumas pessoas invisuais, pude registrar:

Sim, na realidade há muitas pessoas que não estão preparadas para assumir a cegueira, não é o caso do Zé Francisco ou do Cruz [pessoas presentes no contexto da entrevista, um treino de goalball], mas principalmente daqueles que cegaram há não muito tempo, ou então aqueles que, sendo cegos de nascença, sempre foram muito protegidos pelos pais, e, na realidade, ainda têm medo de assumir a cegueira perante a sociedade (...). Já tive que lidar com muitas pessoas que se recusavam a pegar na bengala (...).

Procurei então saber que tipo de relevância se podia atribuir a dificuldades como os carros estacionados no passeio, passadeiras mal sinalizadas, e à insegurança no emprego das técnicas de mobilidade, ao que o referido professor me respondeu peremptoriamente: “(...) a principal dificuldade é de ordem psicológica, a dificuldade de relação social entre o cego e as pessoas que não estão habituadas a lidar com cegos”.

De particular interesse se revestiu o modo como Carla me expressou a dificuldade que encontra na prática da mobilidade autónoma:

Ainda hoje me custa pegar na bengala, sei que é errado, mas é uma falha que eu assumo. Cá em Coimbra não me custa tanto, em Coimbra ouvem-se menos comentários, além do mais em Coimbra ninguém me conhece.

O modo como Carla explicou o seu constrangimento é singularmente instrutivo, uma vez que o reconhecimento do erro que constitui a sua inibição, expressa uma consciência claramente tocada por uma visão associativa, na qual a incapacidade para assumir a bengala emerge como uma corroboração das construções estigmatizantes que se consubstanciam nas incontornáveis afirmações de incapacidade e compaixão, de que o “ceguinho” ou o “coitadinho!” constituem as mais célebres e recorrentes expressões. Na realidade, a visão associativa não só nos coloca perante uma negação do modo como a cegueira tende a ser culturalmente confluída com incapacidade, mas, de igual modo, em face de uma apropriação criativa das construções estigmatizantes associadas às pessoas cegas de um modo geral. Assim, estas construções emergem como produtos cuja domi-

nação na vida das pessoas importa recusar e contrapor, mas que surgem como pertinentes no que têm de adequado para definir a situação das pessoas cegas que mantêm as suas possibilidades reféns da dificuldade que têm em “assumir a cegueira”, afirmação identitária de que o uso da bengala constitui corolário. Portanto, uma pessoa cega torna-se de facto um “ceguinho”, ou confirma as visões que a vêem como tal, quando, incorporando identitariamente as construções dominantes, ou incapaz de as enfrentar, calibra a limitação que decorre da sua deficiência com base nas construções hegemónicas, reificando-as na sua atitude perante a vida e os obstáculos que lhe são inerentes. Disto representativo é uma situação que registei num campismo realizado no Luso, em que alguém, dando pela falta da bengala, exclamou em graça: “ando aqui sem bengala, pareço um *ceguinho!*”

A ênfase de que aferi no contexto da ACAPO em relação ao uso da bengala branca, enquanto afirmação de poder, emerge como expressão visível do carácter duplo da luta que cada pessoa cega deve combater, resultando, por um lado, da importância conferida ao papel que a locomoção autónoma desempenha no modo como concorre para incrementar as possibilidades de realização das pessoas cegas e, por outro lado, do facto de a utilização da bengala branca representar o confronto com as representações estigmatizantes a que este objecto se encontra associado pela sociedade de um modo geral. Daqui decorre que a prática mais emblemática da cegueira, uma pessoa caminhando na rua com o auxílio de uma bengala, emerge marcada por uma ambiguidade absolutamente central. Por um lado, ao nível das representações dominantes somos colocados perante a expressão mais visível de pessoas cuja biografia se supõe indelevelmente marcada pelas ideias de tragédia e infortúnio, por outro lado, partindo da reflexividade das pessoas cegas, cruzamo-nos, afinal, com demonstrações exemplares de uma capacidade de contornar os obstáculos e enfrentar o estigma, naquilo que comumente se designa pelo “assumir da cegueira”; em suma, uma manifestação de poder. Portanto, a bengala branca longe de se constituir como um elemento “naturalmente” associado à pessoa cega, toma parte de um importante jogo de poder e afirmação identitária, onde se adscvem significados antagónicos, cuja leitura parece tornar possível uma assunção da medida em que o contexto da ACAPO, pese embora o âmbito limitado da sua actividade, se constitui como um palco de novas possibilidades discursivas, susceptíveis

de constituir um importante suporte identitário para a negação das narrativas de tragédia e incapacidade veiculadas pelos disseminados estereótipos sociais.

A questão da mobilidade autónoma é aqui evocada como uma expressão particular do modo como as representações culturais detidas sobre a cegueira poderão concorrer para acrescentar limitações funcionais às que decorrem da ausência do sentido da visão. Deste modo os usos da bengala branca emergem, mais significativamente, como expressões metonímicas de uma “luta simbólica” acerca do significado da cegueira, onde as projecções de tragédia e incapacidade, não sendo meras construções abstractas respeitantes ao hierópago das ideias, permeiam de uma forma tangível, substancial e efectiva os horizontes das pessoas cegas. Seguidamente, procurarei considerar as implicações da experiência incorporada como forma de perscrutar a singular vitalidade destas ideias no que à cegueira diz respeito.

Pensar com o corpo: a cegueira como projecção

Ainda me lembro... naquele dia era a final entre Porto e Setúbal, ia para casa comecei a ver um formigueiro, comecei a olhar para o céu não via nada, olhei para o chão não via nada, fui chorar para casa com a minha mãe. Estava cego!

(Nota de campo)

Por via do relacionamento que mantive com pessoas cegas ao longo do meu trabalho de campo junto da ACAPO deu-se uma radical elisão do dramatismo com que até então eu pensava a cegueira. Este processo, que julgo instrutivo, foi concomitante com o conhecimento de pessoas com percursos biográficos particulares, cujas idiossincrasias se impuseram como referente perante uma condição que depressa se tornou nas minhas interacções, sobretudo decorridas em contextos de lazer, um aspecto absolutamente trivial. Na realidade, só quando, por exemplo, entrava num gabinete em que alguém estava com a luz apagada, é que se tornava mais actual em mim o facto de determinada pessoa ser cega. No entanto, e no sentido inverso, a questão do dramatismo que as pessoas associam à cegueira tornou-se absolutamente pertinente em termos analíticos, assim

como a medida em que muitas pessoas respondem à cegueira fundadas em projecções pessoais dessa condição. Disso me apercebi em inúmeras conversas em que, ao falar do tema do meu trabalho, não raras vezes os meus interlocutores expressavam respostas mais ou menos ansiosas perante a evocação da temática da cegueira: “faz-me muita confusão!...”; “não sei se conseguiria...”; acho que preferia suicidar-me...”. Mas, de igual modo esta questão se tornou evidente no contexto etnográfico, fundamentalmente por via de relatos deferidos. Poderei, no entanto, fazer menção a uma situação que presenciei, em que uma pessoa cega contava à esposa de um colaborador da ACAPO o quão difícil havia sido o período após a cegueira lhe ter sido infligida por um acidente, tendo respondido a sua interlocutora manifestando a reacção simpática que a cegueira lhe evoca: “sabe, muitas vezes fecho os olhos tentando... mas, não consigo imaginar!”.

Procurando pensar a pertinência do modo como as pessoas pensam a cegueira projectando nos seus corpos a ausência de visão, fui conduzido para a questão da experiência incorporada e para as implicações de uma relação de conhecimento com o mundo irremediavelmente mediada por um corpo. Em particular, tornou-se um imperativo negar o legado cartesiano, à luz do qual o corpo separado da mente vem sistematicamente desqualificado enquanto sujeito de conhecimento (Csordas, 1990; 1994; Turner, 1992), como forma de aquiescer o lugar ocupado por corpos que pensam.

Tanto a longa tradição antropológica em que o corpo emerge como um símbolo natural no seio de um sistema de significados e em que os usos do corpo são analisados enquanto expressões da cultura e das relações sociais¹⁰, como a análise consagrada por Foucault em torno do corpo enquanto produto de discursos históricos, constituem o corpo como objecto da cultura e das relações de poder, não permitindo, no entanto, aceder a elementos eminentemente fenomenológicos relacionados com as implicações do corpo vivido enquanto sede inescapável da relação com o mundo. Conforme refere Miguel Vale de Almeida numa análise retrospectiva (1996:16), “privilegiou-se a inscrição, negligenciou-se a incorporação”.

¹⁰ Com especial relevância para as obras de Marcel Mauss e Mary Douglas.

É no sentido de afirmar as virtualidades que encontra numa exploração do corpo enquanto fundamento perceptivo e forma de engajamento com o mundo, que Thomas Csordas defende, num influente artigo publicado em 1990, a incorporação como um novo paradigma¹¹ em Antropologia. Thomas Csordas afirma a importância do corpo não ser apenas considerado como um objecto em relação à cultura, importando igualmente a sua contemplação enquanto a base existencial da cultura¹². E é evocando a fenomenologia da percepção desenvolvida por Merleau Ponty, que Csordas (1990; 1994) chama a atenção para o facto de que o corpo, embora constituindo uma realidade material culturalmente objectificada, é, antes de mais, uma realidade pré-objectiva, que se estabelece inescapavelmente como o fundamento dos processos perceptivos que terminam na objectificação.

Naturalmente que a evocação neste âmbito da questão da experiência incorporada, não pretende fazer apelo a universalismos existenciais que nos enviem para fora do âmbito de uma contextualização sociocultural, o mesmo seria negar o percurso até aqui realizado em torno da cegueira. É exactamente a esta objecção que responde Thomas Csordas (1990: 10), quando refere que, ao se afirmar o corpo como realidade pré-objectiva e como irrevogável localização posicionada no acesso ao mundo, não se poderá entender a experiência incorporada como estando fora ou sendo anterior à cultura, na sua leitura deverá antes ser reconhecido o significado cultural enquanto intrínseco à existência incorporada, ao nível existencial de ser/estar no mundo (*"being-in-the-world"*).

De facto, a invocação para o pensamento social de elementos eminentemente fenomenológicos, parece tão mais delicada se considerarmos o que nos refere Frederik Jameson, em jeito de contra-corrente, quando se propõe a desconstruir o que designa por "desejo anti-essencialista": "To do away with the last remnants of nature and with the natural as such

¹¹ Por paradigma Thomas Csordas (1990: 5) pretende referir apenas "uma perspectiva metodológica consistente que encoraje reanálises de dados existentes e sugira novas questões para a pesquisa empírica."

¹² No livro por si editado em 1994, Thomas Csordas opta pela formulação do corpo como a base existencial da cultura e do *self*. Formulação que recuso, concordando com Miguel Vale de Almeida (1996: 12) quando este critica Csordas por não considerar as evidências etnográficas de uma distinção entre o corpo e a pessoa.

is surely the secret dream and longing of all contemporary or postcontemporary, postmodern, thought ..." (1994:46).

Ciente destas tensões ao explorar a pertinência do conhecimento incorporado nas respostas sociais à cegueira, procuro não perder contacto com as construções históricas e as relações de poder em torno desta condição, sensibilidade analítica que procura estar alerta para o facto de que uma atenção demasiado focalizada no corpo se arrisca a negligenciar a necessidade de apresentar sempre corpos em contexto (Durand, 1996: 100).

Como expressão de como estas aporias poderão ser negociadas parece-me importante invocar a análise produzida por Lindsay French (1994). Num panorama de pós-guerra, e no contexto de um campo de deslocados situado na fronteira entre o Camboja e a Tailândia, a autora procurou explorar as questões psicológicas e culturais relacionadas com a experiência dos muitos ex-soldados que ficaram com os membros amputados em virtude das minas anti-pessoal profusamente disseminadas durante a guerra. Concluindo que as vivências e experiências do próprio corpo das pessoas amputadas se encontram profundamente marcadas pelas relações de poder e valores culturais daquele contexto, Lindsay French dirige-se, igualmente, para o modo como concorrem para a construção de uma experiência intersubjectiva da amputação, as ansiedades evocadas pelas imagens de pessoas mutiladas. Com isto a autora produz o que considero ser uma instrutiva articulação entre o modo como os corpos são objectificados culturalmente, e a eventual pertinência cultural de se considerar o corpo como sujeito. Lindsay French (1994: 73-74) afirma que pelo facto de vivermos em corpos e através deles, desenvolvemos perante a figura de uma pessoa amputada, uma identificação incorporada, uma espécie de resposta visceral que desafia o nosso próprio sentido de integridade corporal, que evoca o pesadelo do nosso próprio desmembramento. Produzindo-se, assim, uma identificação incorporada, mas descontextualizada, do mal físico, identificação que nos poderá levar a confundir essa resposta simpática com a compreensão da experiência do outro. É exactamente esta identificação descontextualizada a que faz menção Lindsay French, que julgo ser importante considerar no modo como as pessoas pensam a cegueira e as pessoas cegas, auscultando nos seus próprios corpos a privação do sentido da visão. Não se tratará de uma resposta visceral em relação ao que vemos, mas de um experimentalismo

sensual da relação com o mundo que a cegueira evoca de que nos fala José Saramago (1995:15), referindo-se a uma das personagens do seu romance:

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, sem dúvida alguma uma terrível desgraça, (...)

Na realidade, e em face da extrema importância que a visão detém na vida de qualquer pessoa que dela possa fazer uso, a projecção no próprio corpo da cegueira estabelece esta condição como uma profunda experiência de privação. A cegueira pensada por intermédio do corpo de quem vê, e para quem a concepção do mundo é solipsistamente visual, estabelece-se, não raras vezes, como uma fonte de ansiedades pessoais, produzidas como resposta à prisão existencial que a ausência do sentido da visão, assim, faz supor. Assim investido pretendo denunciar o lugar excessivo ocupado por uma identificação incorporada da cegueira, no fundo, afirmar as consequências dos incomensuráveis no modo como as consequências desta condição são “trazidas para casa” de um corpo que vê.

Não obstante, parece-me essencial que não se opere um silenciamento das experiências subjectivas de sofrimento e dor que poderão estar inerentemente associadas à privação sensorial que resulta da cegueira. No entanto, considerando importante contemplar estes aspectos neste contexto, viso menos a produção de uma leitura fenomenológica da experiência incorporada das pessoas cegas, do que aceder ao modo como são narrativamente constituídas nos relatos autobiográficos dos sujeitos, eventuais situações de profundo sofrimento directamente relacionadas com a privação que resulta da cegueira. E é exactamente numa contextualização narrativa do modo como a cegueira poderá emergir associada a um profundo sofrimento individual e subjectivo, que pretendo reconvocar a perniciosa disparidade imposta pela activação das ideias infortúnio e tragédia.

Nos contactos que estabeleci ao longo da minha experiência etnográfica, as variáveis que se assumiram mais evidentes, no que concerne a um ajustamento actual dos indivíduos à cegueira, foram, fundamentalmente, o facto de a cegueira ser adquirida ou não, o tempo decorrido desde a perda, e, inextricavelmente, a medida em que a cegueira invia-

biliza ou não formas de realização pessoal, normalmente ligadas ao aspecto profissional. Naturalmente, que os aspectos inerentemente idiossincráticos se sobrepõem, não raras vezes, a qualquer lógica generalista que pretenda dar conta das formas pessoais de ajustamento à cegueira. Como exemplo, poderei referir a inversão estabelecida nas narrativas de duas associadas da ACAPO, entre as circunstâncias de ocorrência da cegueira e o modo como afirmam encarar a sua deficiência. Embora reconheça que seja normal as pessoas cegas de nascença aceitarem com maior naturalidade a sua deficiência, e tendo-me confiado que procura transmitir uma visão positiva da cegueira a quem a aborda, Rosa, cega congénita com 23 anos (no presente etnográfico), expressou-me o seu inconformismo em relação à sua condição, assumindo o seu derrotismo perante a vida, atitude que se encontra fundada numa frustração particular: "Sou revoltada, por muito que digam que posso fazer tudo de outra maneira, nunca poderei ser médica, que era o meu sonho!". Por outro lado Joana, de 26 anos, que ficou subitamente cega numa intervenção cirúrgica aos 14 anos, referiu-me a forma positiva com que encara a sua cegueira e o optimismo que a acompanha (aspectos que pude dar conta mais tarde), esperando somente, poder concretizar o seu desejo de ser telefonista. Optimismo porventura relacionado com o facto de a cegueira ter surgido quando muito mais estava em causa: "fui operada em último grau, era operada ou morria, perdi a visão, do mal o menos!".

Sendo verdade que mesmo as pessoas cegas congénitas poderão alimentar dentro de si um inconformismo pelas dificuldades acarretadas pela sua cegueira, e pelo modo como ela obvia frequentemente a uma realização social plena (constatações não separáveis das condições de opressão social a que estão sujeitas as pessoas cegas de um modo geral), tornou-se evidente, nas histórias de vida que recolhi, que o facto de a cegueira poder constituir uma experiência de substancial sofrimento para o indivíduo por ela acometido, se encontra associado a experiências de profunda privação e ruptura vivencial, experiências estas que se encontram totalmente ausentes de muitas das narrativas¹³. Mas, talvez mais importante, é o facto

¹³ Quer pelo facto de a cegueira ser congénita ou ter ocorrido nos primeiros anos de infância, ou ainda, pela possibilidade de acomodação gradual nos muitos casos de cegueira que são previamente diagnosticados e evoluem de um modo lento e progressivo.

de nas narrativas em que a cegueira emerge num contexto biográfico de absoluta ruptura, ser igualmente evidente o modo como o reconhecimento do impacto da perda, se articula com o distanciamento pessoal (que também é temporal) de quem há muito aprendeu a começar de novo, e que é, sem dúvida, expressivo de uma capacidade de acomodação que importa considerar. Na realidade, apenas numa das pessoas com quem conversei, era ainda patente a actualidade do trauma psicológico constituído pela súbita perda da visão (em 1998), assim como uma reflexividade notoriamente céptica em relação às possibilidades de uma pessoa na ausência do sentido da visão:

(...) já corri muitos médicos e todos me dizem que não posso voltar a ver, sei que nos E.U. inventaram uns biónicos que permitem a visão a preto e branco, e por isso a esperança de voltar a ver persiste”. (...) Na ACAPO encontro os cegos divertidos a dizer que são capazes de fazer tudo o que os outros fazem, o que eu não concordo, mas, de qualquer modo comecei a ter uma ideia mais positiva acerca do que é ser cego. (...) Eu já vi, e para mim isso significa muito!

Torna-se evidente que a cegueira pode emergir em determinadas narrativas como um verdadeiro cataclismo pessoal. Mas, na realidade, aspecto absolutamente central na análise que aqui pretendo realizar, é o facto de as ideias de tragédia inapelável, de incapacidade e de morte, não sendo projecções sociais desprovidas de qualquer correlato com as experiências dos sujeitos, emergirem nas narrativas pessoais que me foram veiculadas, enquanto personagens de um tempo que se fez distante.

Sem dúvida instrutivo é o relato de António, que cegou em 1982 devido a uma explosão. Na altura tinha 26 anos, trabalhava como motorista de pesados, já era casado e tinha uma filha. Em relação ao período que se sucedeu ao acidente referiu-me: “Olhe, é muito difícil...só lhe digo isto! Tinha uma vida muito activa, de um momento para o outro parei!”. Relata que durante muito tempo persistiu em busca de médicos, alimentando uma esperança que eles não lhe davam, e perante a impossibilidade de voltar a ver, assumiu ter pensado várias vezes em por fim à vida. Durante dois anos permaneceu praticamente sem sair de casa, e só no fim deste período é que aceitou procurar reconstruir a sua vida, enquanto uma pessoa cega:

Só quando perdi a esperança é que fui ter com a Shine¹⁴ e foi uma maravilha! *Morri e voltei a nascer!*, deixei de pensar no que não podia fazer, para me preocupar com o que podia fazer. Como me disse um senhor na Casa do Povo: “Isto a vida é assim, agora vais ter que te habituar a viver de outra maneira!” (minha ênfase).

Hoje António trabalha como telefonista, encontra-se empenhado na acção da ACAPO, e dirige muita da sua reflexividade para a importância da transformação das concepções vigentes acerca das pessoas cegas, afirmando, igualmente, que, se não fosse o seu acidente, nunca poderia ter conhecido todos os amigos que actualmente tem no contexto da ACAPO.

De facto, esta narrativa é representativa do quão profundo pode ser o choque trazido pela cegueira, e o modo como esta condição pode ser recebida como sinónimo de profunda incapacidade e de uma tragédia inapelável, susceptível de questionar o valor da própria vida. Aqui, como noutras narrativas, o sofrimento trazido por uma cegueira imposta num determinado momento da existência, é assinalado, mas feito liminar, ou seja, contextualizado num período temporal específico, no qual se reconhece igualmente a génese de um profundo processo de transformação pessoal, uma reconstrução identitária e existencial inevitavelmente associada a uma profunda mutação do *modus vivendi*. Este relato autobiográfico permite compreender, igualmente, o quão desadequadas e anacrónicas se poderão tornar as projecções que procurem dar conta das vivências das pessoas cegas, associando-as às ideias de infortúnio e tragédia, mesmo que estas marquem efectivamente o percurso biográfico dos sujeitos em causa. Portanto, ao mesmo tempo que importa reconhecer a magnitude do sofrimento que pode estar associado à experiência da privação trazida pela cegueira, dever-se-á considerar a capacidade de ajustamento dos sujeitos, manifesta no modo como períodos singularmente dolorosos são frequentemente evocados por referência ao processo de profunda transformação pessoal que lhes sucede (nas palavras de António “morri e voltei a nascer”), tornando-se narrativamente manifesta a disjunção entre esses períodos e o tempo presente.

O aspecto que me parece ser instigante aqui reter prende-se com o facto de, mesmo nos indivíduos em cujo percurso pessoal a cegueira foi

¹⁴ Instituição para pessoas cegas onde realizou a reabilitação.

efectivamente vivenciada como uma tragédia inapelável, se poder verificar uma pernicioso disparidade entre o seu processo pessoal de superação e a persistência de representações culturais em que a cegueira surge associada às mesmas ideias cuja vitalidade se fez auto-reflexivamente estranha e às limitações que se ousou superar.

Daqui decorre a centralidade de se contemplar o modo como as pessoas experimentam a cegueira na sua incorporealidade, e o facto de o espectro da cegueira acolhido no corpo de quem não é cego, poder ser tomado como forma de acesso à experiência das pessoas cegas, tornando-as repositórios correlativos das ansiedades aí suscitadas. Sobretudo por via de conversas que manteve a vários níveis e por relatos deferidos de pessoas cegas, pude aperceber-me do papel detido pelas referidas ansiedades pessoais para uma conceptualização da cegueira e das pessoas cegas. É minha convicção que elas concorrem para o modo como as expectativas e possibilidades de vida das pessoas cegas se encontram permeadas por constantes projecções de incapacidade e infortúnio. Não entendo, no entanto, que a sua pertinência possa ser dissociada da congruência que se estabelece com um contexto de valores que sabemos culturalmente negociados e historicamente constituídos, onde o potencial papel transformador decorrente do reconhecimento do ânimo das pessoas cegas para viver e se realizarem com a sua deficiência é parcamente feito relevante.

Ao centro da reflexão que aqui procurei estabelecer, sedimenta-se, como ideia forte, a importância das narrativas e da reflexividade das pessoas cegas serem convocadas para uma transformação das representações culturais e dos contextos de relações que constroem as suas vivências.

Não obstante as promessas da modernidade, um mundo de escuridão habitado pelas pessoas cegas persiste vigente nas representações culturais que delas procuram dar conta no nosso contexto sociocultural, e talvez por isso, faça, afinal, tanto sentido. Esconjurado o assombro, e como há muito a Antropologia nos vem ensinando, parece tomar corpo a ideia irónica de que “qualquer forma de ver é igualmente uma forma de não ver” (Lukes, 1973: 149).

Bibliografia

- Almeida M. Vale 1996. Corpo presente: antropologia do corpo e da incorporação. In: Almeida, M. Vale (ed.) *Corpo presente: treze reflexões antropológicas sobre o corpo*. Oeiras, Celta:1-22.
- Barasch, M. 2001. *Blindness: the history of a mental image in the western thought*. Nova Iorque, Routledge.
- Barnes, C.; Mercer, G.; Shakespeare, T. 1999. *Exploring disability: a sociological introduction*. Cambridge, Polity Press.
- Borges, J. L. 1998. *Obras completas 1952-1972 vol. III*. Lisboa, Circulo de Leitores.
- Csordas, T. 1990. Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, 18 (1): 5-47.
- Csordas, T. 1994. Introduction: the body as representation and being-in-the-world. In: Csordas, T. (ed.) *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge, Cambridge University Press: 1-26.
- Davis, L. 1995. *Enforcing normalcy: disability, deafness and the body*. Londres, Verso.
- Davis, L. 1997. Constructing normalcy. In: Davis, L. (ed.) *The disability studies reader*. Londres, Routledge: 9-28.
- Derrida, J. 1993. *Memoirs of the blind*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Douglas, M. 1973. *Natural symbols: explorations in cosmology*. Middlesex, Penguin Books.
- Durand, J. 1996. O hidrogeólogo, o vedor, o etnógrafo. In: Almeida, M. Vale (ed.) *Corpo presente: treze reflexões antropológicas sobre o corpo*. Oeiras, Celta: 87-103.
- Esser, A. 1961. *Das antlitz der blindheit in der antike*. Leiden, E. J. Brill.
- 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: 69-99.
- Goffman, E. 1990. *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. Londres, Penguin Books.
- I.N.E. *Censos2001*. http://www.ine.pt/prodserv/censos_prov/censos_prov.asp?quadro=9&R1=V1&x_nut=0%2B00%2B00%2B00%2Bportugal [acedido em 1-10-2002].
- Ingstad, B.; Whyte, S. (eds.) 1995. *Disability and culture*. Berkeley, University of California Press.

- Jameson, F. 1994. *The seeds of time*. Nova Iorque, Columbia University Press.
- Jenks, C. 1995. Introduction: The Centrality of the Eye in Western Culture, In: Jenks, C. (ed.) *Visual Culture*. Londres, Routledge: 1-25.
- Lukes, S. 1973. *Individualism*. Oxford, Basil Blackwell.
- Magee, B.; Milligan, M. 1995. *On blindness*. Oxford, Oxford University Press.
- Martins, B. S. 2001. *A cegueira e o associativismo: contornando os obstáculos, enfrentando o estigma*. Monografia de investigação, Departamento de Antropologia, Universidade de Coimbra.
- Mirzoeff, N. 1997. Blindness and art. In: Davis, L. (ed.) *The disability studies reader*. Londres, Routledge: 382-398.
- Oliver, M. 1990. *The politics of disablement*. Houndmills, The Macmillan Press Ltd.
- Santos, B. Sousa 1993. O estado, as relações salariais e o bem-estar social na semiperiferia: o caso português. In: Santos, B. Sousa (ed.) *Portugal: um retrato singular*. Porto, Afrontamento: 15-56.
- Saramago, J. 1995. *Ensaio sobre a cegueira*. Lisboa, Círculo de Leitores.
- Striker, H. 1999. *A history of disability*. Michigan, The University of Michigan Press.
- Synnott, A. 1993. *The body social: symbolism, self and society*. Londres, Routledge.
- Turner, B. 1992. *Regulating bodies: essays in medical sociology*. Londres, 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. 27-47.
- Winzer, M. 1997. Disability and society before eighteenth century. In: Davis, L. (ed.) *The disability studies reader*. Londres, Routledge: 75-109.