

# Entre as linhas da cegueira

## Uma aproximação prático-teórica dos conceitos de Natureza e Cultura na antropologia contemporânea

Olivia von der Weid<sup>1</sup>

### INTRODUÇÃO

A deficiência é uma classificação que reúne uma série de pessoas e situações absolutamente diversas que, em comum, tem apenas o fato de terem sido consideradas, por séculos de história, anormais. Alguém a quem falta ou sobra algo, menos ou mais que humano. A concepção da deficiência como uma variação do que seria o normal do ser humano pode ser entendida como uma criação discursiva do séc. XVIII que estabelece um parentesco, até então inédito, entre pessoas que só tinham a pobreza em comum. O conceito de deficiência emerge da biomedicina como uma formação patológica por oposição a um modelo de normalidade corporal que rege os discursos e as práticas médicas (Foucault, 2010; Martins, 2006).

---

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia Cultural (PPGSA/UFRJ). Pós-doutoranda no IESP/UERJ com o apoio do programa PAPD – CAPES/FAPERJ.

Ainda considerado hegemônico (Diniz, 2007), o modelo médico avalia que a origem da exclusão social vivida pelas pessoas com deficiência estaria no seu próprio corpo, nas suas sequelas e limitações físicas, intelectuais, sensoriais ou múltiplas. A abordagem médica da deficiência parte de um conjunto de teorias e práticas assistenciais em saúde que pressupõe uma relação de causalidade entre a lesão, ou a doença, e a experiência da deficiência. No modelo médico, a deficiência expressa uma limitação corporal do indivíduo para interagir socialmente. O corpo com lesões experimentaria restrições de habilidades, o que levaria a pessoa a vivenciar situações de desvantagem social. A desvantagem seria resultado das lesões, por isso a necessidade de conhecer, curar ou reabilitar os corpos anormais.

Especialmente a partir da década de 1960, o conceito de deficiência passa por diversas redefinições, em sucessivas tentativas de superar – simbólica e praticamente – a dura realidade da exclusão social a que são submetidas as pessoas com deficiência em diferentes sociedades. Podemos sumarizar as mudanças conceituais da deficiência a partir de uma leitura do artigo primeiro da Convenção dos Direitos da Pessoa com Deficiência, proclamada pela ONU em 2006: *“Pessoas com deficiência são aquelas que têm impedimentos de natureza física, mental, intelectual ou sensorial, os quais, em interações com diversas barreiras, podem obstruir sua participação plena e efetiva na sociedade com as demais pessoas”*.

A convenção pode ser vista como um dos marcos da mudança conceitual que retira a deficiência da pessoa e a coloca como resultado de uma relação entre um corpo “com impedimentos” e as barreiras do meio social (Diniz, 2007). Tal compreensão da deficiência – como uma relação de um indivíduo (e seu corpo) com o meio – é fruto de um movimento social e político de pessoas com deficiência que lutou para transformar a concepção do modelo médico para o modelo social.

O amplo impulso cultural na direção da libertação das minorias, que gerou o movimento pelos direitos civis na década de 1960 e o movimento feminista na de 1970, também levou ao movimento pelos direitos dos deficientes. O ponto de partida do modelo social é entender a deficiência como resultado da interação entre características corporais do indivíduo e as condições da sociedade em que ele vive, relacionando as limitações impostas ao corpo que tem algum tipo de perda ou redução de funcionalidade (lesão) a uma organização social pouco sensível à diversidade (deficiência). A deficiência, para o modelo social, não está nos indivíduos, mas na incapacidade da sociedade de se ajustar à diversidade (Oliver, 1990).

Ressignificar o conceito de deficiência é, portanto, colocá-lo em um contexto social, mostrando que os problemas e julgamentos de inferioridade que pessoas com deficiência enfrentam são produzidos pela interação com um ambiente cultural - tanto material quanto psicológico - que estaria em desacordo com o funcionamento ou a configuração de seus corpos. A deficiência passa a ser entendida como uma forma particular de opressão, como uma relação social caracterizada pela discriminação, ao invés de um infortúnio pessoal ou uma inadequação individual (biológica), num paralelo que pode ser feito com as redefinições dos conceitos de raça ou de gênero. A perspectiva sociológica tipicamente promovida pelo crescente campo de estudos sobre deficiência (*disabilities studies*) rejeita uma visão essencialista dos seres humanos, considerando que as noções de humanidade e normalidade são social e culturalmente construídas.

O resultado da revisão semântica do conceito de deficiência proposto pelo modelo social foi uma separação radical entre lesão e deficiência: a primeira estaria relacionada aos aspectos anatômicos, fisiológicos ou morfológicos, ou seja, é objeto da discussão sobre saúde, enquanto a segunda é social e política, da

ordem dos direitos e da justiça e, portanto, essencialmente normativa. Podemos fazer um paralelo com a construção social do conceito de gênero, que surge como um questionamento à suposta essencialidade da diferença entre os sexos. Ao se referir aos papéis culturais e sociais desiguais atribuídos aos homens e às mulheres nas sociedades, a categoria gênero mantém inicialmente intacta a diferença biológica ou anatômica. Da mesma forma, o modelo social não ameaçou a soberania do modelo médico no controle do corpo com lesões que, como lembra Diniz (2007), ainda hoje é objeto do poder disciplinar médico e um espaço de tensões.

A partir da década de 1990, as críticas feministas dos estudos sobre deficiência passam a denunciar que, na premissa do modelo social, estaria implícito o princípio da independência como um valor ético para a vida humana. Ao considerar que o principal impedimento para a inclusão social dos deficientes seriam barreiras sociais ou físicas, pressupõe-se que o deficiente seria uma pessoa potencialmente produtiva. O modelo social de deficiência dá destaque a questões como capacidade produtiva, a inclusão no mercado de trabalho e a ênfase na independência. Mas a sobrevalorização da independência é um ideal perverso para muitos deficientes incapazes de vivê-lo (Garland-Thompson, 2001).

As teóricas feministas dos estudos sobre deficiência trazem novamente à tona o corpo com lesões, nos casos de impossibilidade de controle total do corpo. A deficiência, na figura daqueles que têm restrições intelectuais ou motoras graves, coloca em questão o ideal de sujeito produtivo das sociedades ocidentais. Kittay (2005) aponta que, nessas sociedades, somos escravos do mito do sujeito independente e desincorporado – que não nasceu, não fica doente, não é deficiente e nunca envelhece. Seria

este sujeito independente e desincorporado que representaria o sujeito ético e o sujeito político ou cidadão.

Para Law (1999), independente das narrativas e modelos constitucionais, muitas – talvez a maioria – das pessoas com deficiência são privadas dos seus direitos nas democracias liberais. O autor acredita que a principal razão para isso é a suposição de homogeneidade naquilo que tais constituições consideram como uma pessoa competente. Parte-se do princípio que uma pessoa capaz deve ser: centrada; cognitivamente (textual e verbalmente) orientada; autônoma em relação ao ambiente que a circunda; e que as oportunidades disponíveis para ela estejam amplamente disponíveis para qualquer outra pessoa. Se alguém corresponde (ou pode ser preparado para corresponder) a essas circunstâncias, se torna competente, senão, falha.

Pela narrativa da normatização, ser deficiente seria experimentar um corpo fora da norma. A pessoa deficiente não é como uma pessoa normal porque a ela falta algo: controle motor, visão, audição, a habilidade de falar, a capacidade da razão, entre outros. São consideradas pessoas que tem um déficit. O princípio seria então o de intervir e reparar o déficit, seja ele físico ou social, para que a pessoa deficiente se torne fisicamente ou mentalmente competente, o mais próximo possível de uma pessoa normal.

Na deficiência, as divisões binárias entre biológico e social, natureza e cultura, por analogia à divisão entre sexo e gênero nos estudos feministas, podem ser identificadas no par lesão e deficiência. Com a influência da segunda e terceira ondas do feminismo, as críticas pós-modernas e as pós-estruturalistas, passa-se a considerar que a deficiência só pode ser entendida em contextos sócio-históricos específicos, que é uma situação dinâmica e que pode ser transformada.

Ao observar que o sexo é ele mesmo social, a distinção sexo/gênero, ou Natureza/Cultura, foi amplamente abandonada no feminismo (Butler, 2003). Gênero não seria uma inscrição cultural do significado em um sexo previamente dado, mas o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos, o meio discursivo ou cultural pelo qual a “natureza sexuada” ou o “sexo natural” é produzido e estabelecido como pré-discursivo, como anterior à cultura, espécie de superfície politicamente neutra sobre a qual a cultura age. O caráter imutável do sexo, para Butler, é contestável – tão construído quanto o gênero. Com isso a autora propõe um abandono do naturalismo, tudo já é sempre social, não haveria um corpo puro ou natural existindo fora do discurso.

De forma semelhante, as discussões em torno de uma “sociologia da lesão” (*sociology of impairment*) se desenvolvem nos domínios pós-modernos ou pós-estruturais que problematizam os dualismos afirmando o caráter socialmente construído do corpo. O problema com tais análises, para Vehmas e Mäkelä (2009), é que elas colocam a materialidade biológica de uma lesão como um efeito naturalizado de relações disciplinares de conhecimento/poder, ou seja, a lesão, nessas interpretações, não seria do campo do físico/biológico, mas do campo da representação, do discurso e da construção social. Não haveria, portanto, qualquer realidade fora do discurso, nada existe até ser escrito ou falado. As lesões são representadas como artefatos e são sempre vistas pelas lentes das relações sociais de deficiência.

Segundo Vehmas e Mäkelä, uma das constantes complicações nas discussões sobre a deficiência, tanto no modelo social quanto nas abordagens construcionistas sociais, é o papel, o significado e a importância desempenhados pelo corpo e pela lesão. Alguns autores consideram que qualquer aproximação teórica

que busque explicar e teorizar sobre deficiência de forma satisfatória precisa levar em consideração a temática do corpo (Shakespeare, 2006, Scully, 2009).

Uma das questões cruciais que a deficiência coloca é que não há como lidar com a diferença se “livrando” do biológico, atribuindo à marcação da diferença como resultado de uma relação de desigualdade social. É claro que a desigualdade e a exclusão são fundamentalmente discursivas e sociais, mas a questão é que, na deficiência, o corpo não pode ser esquecido. Esquecê-lo seria incorrer na “falácia epistêmica” que Vandenberghe (2010a) resgata do realismo crítico de Roy Bhaskar quando analisa o princípio da transitividade sócio-histórica do conhecimento, aquele que insiste que a natureza só pode ser conhecida sob certas descrições que serão sempre social e culturalmente variáveis. Ao assumir que declarações sobre o ser possam ser reduzidas a declarações sobre o conhecimento, conclui-se, erroneamente, do fato de que a natureza só poder ser conhecida por meio de descrições, que tais descrições constituiriam então a própria natureza. Para o autor, não devemos interpretar a mediação discursiva e a construção da natureza como “natureza”, como uma licença epistemológica para apagar a natureza.

Shakespeare e Watson (2002) argumentam que a lesão é a “ausência presente” no modelo social de deficiência. Quando se trata da dimensão da experiência, a lesão é, para muitos, proeminente. Não se trata apenas de pessoas com deficiência, mas de pessoas com lesões. Pretender que seja diferente seria ignorar a maior parte da sua biografia. Diferentes lesões têm implicações diversas para a saúde e a capacidade individual e também geram respostas diferentes de um meio social e cultural mais amplo. Lesões congênitas tem implicações distintas para a construção da identidade do que lesões adquiridas. Algumas lesões são es-

táticas, outras são episódicas, outras são degenerativas. Algumas afetam, sobretudo, a aparência, outras restringem o funcionamento. Para os autores, o argumento não tem o intuito de desagregar todas as deficiências e se referir apenas a diagnósticos clínicos, mas de reconhecer que diferentes grupos de lesões, devido aos seus impactos funcionais e na apresentação de si, têm implicações individuais e sociais diversas.

Não é que a desnaturalização do biológico seria mais resistente no caso das deficiências, talvez não seja desnaturalizável. É preciso trazer o corpo de volta. Corpos deficientes são corpos que precisam que suas diferenças sejam reconhecidas, que elas efetivamente contem, para que o “comum” possa ser almejado<sup>2</sup>. São diferenças corporais que não se pode passar por cima. Isso não significa dizer que é a lesão física que os inferioriza, que o seu corpo é que os exclui, tornando-os incapazes e que, portanto, devam ser tutelados. Não é um retorno ao modelo médico da deficiência. Trazer o corpo de volta sem transformá-lo na evidência autoexplicativa da exclusão e da desigualdade. Para Martins (2005), é exatamente porque os corpos das pessoas com deficiência são tomados como justificativa suficiente para a sua situação de marginalidade social – entendida como fatal – que a problemática vem se mostrando particularmente fugaz à crítica e à mobilização social.

Diante da compreensão da deficiência como um conceito atravessado por definições biomédicas e sociais brevemente apresentadas aqui, procuro estabelecer um diálogo neste artigo com o trabalho de autores da antropologia contemporânea que

---

<sup>2</sup> Igualdade de oportunidades, direitos sociais, entre outras prerrogativas constitucionais ou políticas que se baseiem no princípio de “comum humanidade”. Sobre isso, ver o “Manifesto Convivialista” (2013) e o comentário ao manifesto, “Tonalidades de um silêncio” (von der Weid, 2016, no prelo).



se propõem repensar a oposição Natureza e Cultura, problematizando as marcações que definem os dois lados como entidades distintas e separadas. São autores que procuram criar novos vocabulários capazes de rearticular a relação em termos não binários.

A oposição Natureza e Cultura, juntamente com uma série de outras oposições como sujeito e objeto, razão e emoção, mente e corpo, faz parte de um quadro que ganha organização no século XVIII e é associado à modernidade. Descola e Pálsson (1996) chamam de paradigma dualista o modelo de interpretação da realidade social e cultural caracterizado por uma dicotomia entre dois domínios em que, em um dos lados, está uma natureza única, dada e inata *versus* culturas construídas pelo esforço humano. Foi em cima desta oposição já naturalizada que, no final do século XIX, passou-se também a distinguir as ciências do espírito das ciências da natureza.

Duas questões orientam o artigo: como a experiência da deficiência (mais especificamente da cegueira), pode ser pensada, diante de certas rearticulações entre Natureza e Cultura propostas na antropologia contemporânea? Em que medida as teorias que propõem reconsiderar em novos termos o par Natureza/Cultura nos permitem superar, deslocar ou problematizar o pressuposto de normalidade do sujeito, sustentado nas constituições ocidentais modernas?

A ideia é realizar um aprofundamento teórico da minha tese de doutorado - onde procurei me aproximar das formas de ser e de estar no mundo de pessoas cegas - tendo como recorte algumas rearticulações da relação Natureza e Cultura propostas na teoria antropológica contemporânea. Longe de esgotar as múltiplas dimensões deste debate, procuro explorar três caminhos possíveis que se encontram no cenário atual e que fazem

eco com as situações vivenciadas no trabalho de campo. São caminhos que não se excluem e algumas vezes correm em paralelo ou se alimentam uns dos outros. Assim como outros antropólogos que realizam voos em teoria, mais do que uma discussão programática ou unificadora, me apoio aqui no tripé trabalho de campo<sup>3</sup>, revisão bibliográfica e o debate entre pesquisadores (Lewgoy, 2012).

Como lembra Geertz (1989), os antropólogos não estudam as aldeias, eles estudam *nas* aldeias. Abordagens antropológicas de temas gerais, interpretações mais amplas ou conceitos mais abstratos costumam ser feitas a partir de um conhecimento extensivo de assuntos pequenos. Mais do que particularizar a partir de programas universais, a antropologia generaliza *dentro* dos casos. Tendo isso em mente, parto do material de campo da pesquisa que realizei com pessoas cegas para pensar a experiência da cegueira com os conceitos de Natureza e Cultura, estabelecendo especificidades complexas, particularidades distintivas ou circunstancialidades dessa relação.

---

<sup>3</sup> A parte metodológica deste artigo se baseia em: doze entrevistas em profundidade com nove pessoas cegas; curso de formação de 40 horas em técnico de Orientação e Mobilidade; acompanhamento etnográfico semanal pelo período de 5 meses (de outubro a dezembro de 2012 e março e abril de 2013) nos atendimentos básicos oferecidos pelo setor de reabilitação do Instituto Benjamin Constant (IBC): Habilidades Básicas (HB), Braille, Atividades da Vida Diária (AVD) e Orientação e Mobilidade (OM); oficina voluntária realizada por um ano e três meses com pessoas cegas no Instituto Benjamin Constant; visita a dois apartamentos onde moram duas das pessoas cegas entrevistadas, para melhor compreender como funcionam as suas estratégias de organização do ambiente doméstico, objetos, utensílios, alimentos, roupas, aparelhos, entre outros, em suas vidas diárias; incontáveis horas, dias, meses de convivência em que pude exercitar a observação participante quando estive com pessoas cegas nos mais diversos tipos de eventos e situações sociais.

### PRIMEIRA LINHA

#### *Bengala – objeto-corpo perceptivo*

Acompanho a Maria<sup>4</sup> no seu atendimento de Orientação e Mobilidade, no programa de Reabilitação do IBC<sup>5</sup>. Após uma breve conversa na sala com a TO para saber o que ela treinou durante a semana (construiu o mapa mental da igreja?), saímos pelo corredor. Um pouco antes de chegar ao largo saguão da entrada, paramos. A TO quer que Maria, com o auxílio da bengala, siga em frente, atravesse o saguão e alcance a recepção, que fica ligeiramente à direita de onde estamos, há uns 20 metros a frente em um ângulo de mais ou menos 45 graus. Indica que ela deve fazer o enquadramento e tomar a direção, para saber onde está e para onde vai. Maria vira ligeiramente seu corpo para a esquerda e começa a se movimentar, direção que a afasta do objetivo. A TO ajuda com a indicação verbal da direção – “você está indo para a esquerda, a recepção está mais à direita, lembra?”. Ela tenta corrigir, mas a minha impressão é de que a reabilitanda não tem muita ideia do que está fazendo ou que não sabe muito bem o que é direita e esquerda. A TO se posiciona em relação à reabilitanda - a frente do seu corpo e voltada para ela, com as

---

<sup>4</sup> Maria é uma mulher de cerca de 40 anos, trabalhadora rural no interior do estado do Rio, que ficou cega e veio para a cidade do Rio de Janeiro em busca de tratamento no Instituto.

<sup>5</sup> Para fins de abreviação utilizarei as siglas IBC, para me referir ao Instituto Benjamin Constant, centro de referência nacional para questões da área de deficiência visual no Brasil, localizado no Rio de Janeiro, no bairro da Urca; TO para me referir ao profissional de Terapia Ocupacional que realiza os atendimentos na reabilitação, além das abreviações para os atendimentos – AVD, OM e HB mencionados em nota anterior.

costas alinhada ao balcão da recepção - e busca direcioná-la guiando sua atenção pelo som da sua voz. Entre muitos erros e alguns acertos, Maria se desloca.

Durante um trajeto posterior, da rua até o ponto de ônibus próximo ao IBC, a TO, com indicações verbais, corrige diversas vezes o passo de Maria e a lembra de coordená-lo com a bengala - tem que bater com a bengala no lado contrário do pé que está na frente. Paramos muitas vezes e recomeçamos. Exige atenção e concentração constantes. A bengala tem que ser movida na direção oposta ao pé dianteiro com a mesma velocidade da passada de pé. Maria apresenta dificuldades nessa coordenação. A TO diz que é normal, que é o conteúdo mais complicado de OM. No começo exige foco e determinação, mas depois que ela assimilar a técnica, fluirá normalmente.

O treinamento de OM consiste em um programa educacional de múltiplos estágios no qual habilidades motoras e de orientação são treinadas para ensinar a pessoa com deficiência visual como se orientar em ambientes pequenos ou largos, como ser eficientemente guiada por outra pessoa e como proteger o seu próprio corpo. Parte do treinamento é especialmente dedicada ao uso da bengala longa<sup>6</sup>, fundamental para a marcha e a exploração sistemática de lugares desconhecidos. O objetivo último, nem sempre atingido, é alcançar a "mobilidade independente e segura", por meio da incorporação de uma série de técnicas, mas também por uma educação da atenção aos sentidos e

---

<sup>6</sup> A bengala, o bastão ou a vara são objetos que aparecem como auxiliares de movimento para cegos e deficientes visuais ao longo da história. No início do século XX a bengala começa a ser usada na forma como conhecemos hoje, na cor branca, como um símbolo para alertar os outros para o fato de que aquele indivíduo é cego.

aos sinais significativos do mundo. Uma espécie de (re)classificação ou (re)organização do mundo a partir de materialidades ou referenciais não visuais.

A introdução e as técnicas de uso da bengala longa são apresentadas para a pessoa cega nos atendimentos de OM. O treinamento para locomoção, para detectar objetos e para prover proteção é uma fase importante no processo de reabilitação ou na formação de uma pessoa cega. No caso da criança que nasce cega é indicado desde cedo o desenvolvimento de atividades conhecidas como “pré-bengala”, que envolvem experiências preliminares com o objetivo de facilitar a compreensão do uso e a posterior manipulação eficiente da bengala. Dentre tais atividades encontram-se, principalmente, brinquedos de empurrar - carrinhos de boneca ou de feira, bastão com rodinhas na ponta, banquinhos e cadeirinhas, raquete feita com bambolê, vassouras, etc. - onde são exploradas as posições do braço e do punho, o deslocamento com o auxílio de um objeto e a relação entre o chão, o objeto e o corpo durante o movimento.

Para alcançar o funcionamento ótimo com a bengala é preciso que a pessoa passe por um treinamento sistemático. Com o aprendizado de uma série de técnicas e a sua repetição, com o acompanhamento de um profissional, a bengala e o corpo vão aos poucos se tornando uma mesma entidade no processo de locomoção. As técnicas da bengala longa têm a finalidade de habilitar pessoas com deficiência visual a se locomover com segurança, eficiência e independência, tanto em ambientes familiares como desconhecidos. Alcançar a mobilidade independente e segura, o objetivo máximo dos atendimentos de OM, nem sempre é possível para todas as pessoas cegas. O sucesso depende de uma série de fatores, mas o principal é se a pessoa consegue se adaptar corporalmente à bengala e incorporar as técnicas relativas ao seu uso.

A técnica do toque foi desenvolvida como um método seguro e eficiente de locomoção para cegos. Quando executada corretamente fornece proteção contra objetos situados na calçada; transmite características da textura das superfícies em contato com sua ponta ao conduzir as vibrações para o dedo indicador, a mão e os ouvidos; alerta o usuário para mudanças verticais na superfície, tais como declínio, buracos, inclinações. Qualquer omissão ou desvio da execução prescrita da técnica do toque reduz sua efetividade, pondo em risco a segurança do indivíduo. Durante o seu procedimento segura-se a bengala com a empunhadura de toque. O dedo indicador apoiado no corpo da bengala, como se ela fosse a sua extensão. A mão inclinada à frente da linha média e afastada do corpo. O dorso da mão voltado para fora. O movimento da bengala é determinado pela ação do punho, não se deve mexer o braço. Desta maneira, o toque será feito no solo com uma amplitude de aproximadamente cinco centímetros além de cada ombro. Ao deslocar a bengala de um lado para o outro, a ponta da bengala deve ficar rente ao solo.

Um dos pontos mais complicados desta técnica, ao mesmo tempo fundamental para sua correta execução, é a coordenação pé-bengala (ou toque-passada). Ao caminhar, a pessoa deve sempre deslocar a bengala para o lado oposto do pé que está em movimento. Deve estabelecer um ritmo, sincronizando o toque da bengala no solo com a passada do pé do lado oposto à bengala. A coordenação pé-bengala é a única garantia de que o chão está sendo pré-rastreado antes da pessoa pisar, o que previne o esbarrão com algum objeto ou a queda em um buraco.

A TO diz que no começo é muito difícil executar a coordenação entre pé e bengala, exigindo extrema concentração e muitas correções. Aos poucos, com a repetição e a prática, a técnica começa a fluir. Aprender a utilizar a bengala é uma readaptação

fisiológica. Não se costumava andar o tempo inteiro com um objeto nas mãos. A bengala interfere em tudo – na tomada de direção, na postura, no posicionamento. Muda o ponto de equilíbrio.

A bengala, quase-objeto mudo que, no entanto, articula muitas coisas. Sobre ela se diz que vira um prolongamento do corpo. Ela te diz que tem espaço e que você pode andar, que o caminho a frente está livre. Renata conta que andar com ela permite a segurança de que “antes de você esbarrar, a bengala vai ver o obstáculo”. Para Camila, se alguém levanta a bengala de um deficiente visual na rua é a mesma coisa que colocar, de repente, uma venda nos olhos de quem enxerga. Uma interrupção que interfere diretamente no coletivo híbrido corpo-bengala-caminho, interrompendo a percepção. A reação imediata, segundo Camila, é de não saber mais onde está, a pessoa fica perdida, o que pode provocar nervosismo e instabilidade. A bengala, no caminhar do cego, faz parte do seu espaço corporal. É como se fosse uma extensão da pele. Interferir numa bengala em pleno uso, na comparação de Camila, é cortar uma experiência sensorial e perceptiva que estava em andamento.

O processo de incorporação da bengala é resultado do treinamento, mas Camila acha que não é só isso. A bengala se tornou parte irrevogável de si a partir da experiência de andar sozinha e descobrir que com ela poderia ir a qualquer lugar. Trouxe liberdade. Não vive sem ela – “Deus me livre” - comenta. A bengala já a livrou diversas vezes de cair em buraco. Antes de começar a usá-la tinha horror de descer qualquer degrau, mesmo um de 2 cm. Hoje em dia vai até lá com a bengala - “ela vê para mim a altura do degrau” - desce direitinho, diz que não tem mais dificuldade nenhuma.

A bengala, em uma metáfora perceptiva, é comparada ao prolongamento do braço e das mãos, ao sentido do tato – as oscilações, interrupções e variações do caminho são transmitidas

pela ponta e pelo cabo da bengala às mãos do cego e, através dela, é como se o seu tato se estendesse ao chão<sup>7</sup>. Mas a bengala também recebe, nessa articulação antropomórfica, habilidades visuais privadas ao indivíduo que a manipula – ela vê o obstáculo, vê a altura do degrau. Para que se chegue até lá, para que esse híbrido corpo-bengala adquira tais capacidades, é preciso passar por um processo de treinamento físico, de incorporação, onde é fundamental aprender técnicas e segui-las, desenvolver uma habilidade. Mas é necessário, ainda, desenvolver uma relação de confiança corpo-dispositivo: descobrir, pela prática e pela experiência, que essa hibridização pode ser útil.

Nem todos os acoplamentos são bem-sucedidos e nem todas as experiências são de libertação. Pedro acha que a bengala tem um problema: ela não ouve e nem fala. Diz que no Instituto se exalta muito a bengala, mas que a pessoa pode dar com a cara em um orelhão com a bengala na mão. Ele mesmo já deu. Quando a pessoa adianta o passo, com a bengala batendo na parte baixa do chão, passa do espigão do orelhão, mas a altura do rosto bate direto na cúpula. Experiência comum a muitos cegos. Ouvi que quase todo o cego, especialmente carioca, já deu de encontro a orelhão pelo menos uma vez na vida, um dos principais inimigos da mobilidade independente e segura. O que mais incomoda Pedro em relação à bengala é estar sempre com uma mão ocupada.

Outro pesquisado dá o seguinte depoimento sobre o seu processo de acoplamento com a bengala: “quando comecei a usar a bengala achei que todos os meus problemas estavam resolvidos. Até que um dia, caminhando por uma rua, pisei numa

---

<sup>7</sup> De acordo com Bach-y-Rita (2002), uma pessoa cega quando usa uma bengala experimenta a estimulação na ponta da bengala, ao invés de em sua mão, onde o estímulo tátil é recebido.



poça d'água. Aí descobri que a bengala não resolve todos os nossos problemas - ela não enxerga água”.

Winance (2006) indica que o processo de ajuste da pessoa a um dispositivo é um processo ambivalente – é um movimento duplo de abertura e fechamento do mundo de uma pessoa. O ajuste produz uma materialidade comum que, ao mesmo tempo, é o que capacita e descapacita, permite e proíbe. No caso de pessoas cegas, a incorporação da bengala em sua materialidade viva implica no ganho de independência na locomoção, mas também na proibição da livre movimentação com os braços e mãos. Outros efeitos físicos resultantes da incorporação da bengala: modificação da postura, dores no punho ou nos ombros. Além do efeito de estigmatização social que o próprio uso do objeto carrega. É pela experimentação e pela prática, a partir de um processo de treinamento sistemático, que se descobre as capacidades perceptivas e as limitações desse novo híbrido locomotivo.

A bengala é descrita não apenas como uma ferramenta ou um dispositivo que pode ser utilizado por cegos para alcançar independência, mas também como um símbolo da cegueira. O duplo papel – funcional e simbólico - coloca o objeto numa posição liminar e ambígua de pureza e perigo (Douglas, 1991). Pureza porque o seu uso organiza a locomoção de cegos, a sua incorporação promove a autonomia, a liberdade de ir e vir. Perigo porque ao mesmo tempo o uso contamina a identidade social do indivíduo, marcando-o como cego e imediatamente acionando os estigmas e preconceitos sociais relacionados à cegueira.

A TO de AVD diz que muitos reabilitandos que atende tem vergonha de começar a usar a bengala porque embutida em seu uso está a mensagem: “eu sou um deficiente visual e estou assumindo isso”. Para Dora, andar com a bengala, apesar de expor sua cegueira, teve um significado importante de conquista da

sua independência. Aos 18 anos, quando foi cursar o pré-vestibular, tomou a decisão interna de que lutaria para fazer as coisas acontecerem, passaria por cima do que precisasse, brigaria com a família se fosse necessário. Achavam que ela não podia andar na rua sozinha porque cego que anda sozinho não tem família, não tem ninguém. Diziam que além de se arriscar, ela estaria se expondo. Dora só conseguiu fazer o curso de OM “debaixo de briga”. Passou a adolescência deprimida e nessa fase resolveu dar um basta. Para ela, naquele momento, ou mudava ou morria, não tinha meio termo.

Goffman (1975) reconhece que o equipamento físico empregado para diminuir os prejuízos primários de algumas desvantagens - bengala, aparelhos de audição, óculos bifocais - se torna um símbolo do estigma e que por isso haverá um desejo de recusar o seu uso. Camila e Beatriz falam da rejeição que tiveram ao uso da bengala. As duas foram perdendo a visão aos poucos, usar a bengala significava admitir uma mudança de nível, digamos assim, sair da baixa visão<sup>8</sup> e assumir a cegueira. Camila pensava que nunca se acostumaria, achava esquisito aquela “coisa” ocupando a sua mão o tempo inteiro, não gostava do barulho que fazia para abrir, chamava a atenção das pessoas. Quando notavam a bengala, ela escutava os comentários “ah, coitada...”, “você não enxerga não? Coitada...”. Beatriz diz que achava tão vergonhoso usar a bengala, resistiu tanto, que chegava a se ar-

---

<sup>8</sup> De acordo com a definição da Sociedade Brasileira de Visão Subnormal, a baixa visão é definida da seguinte forma: "Uma pessoa com Baixa Visão é aquela que possui um comprometimento de seu funcionamento visual, mesmo após tratamento e/ou correção de erros refracionais comuns e tem uma acuidade visual inferior a 20/60 (6/18, 0.3) até percepção de luz ou campo visual inferior a 10 graus do seu ponto de fixação, mas que utiliza ou é potencialmente capaz de utilizar a visão para planejamento e execução de uma tarefa" (disponível em: <http://www.cbo.com.br/subnorma/conceito.htm>. Acesso em 01.10.2015)

riscar andando sozinha na rua, atravessava até a Praia do Flamengo. Goffman (1975) indica que a revelação voluntária do estigma e dos objetos que o simbolizam seria uma das fases finais da carreira moral, tipicamente descrita como a fase madura e de ajustamento. Hoje Camila deixa a bengala bem visível, não fecha mais na mão, porque ajuda as pessoas a entenderem que ela não enxerga.

No processo de aceitação da cegueira, para quem nasce cego ou para quem se torna, a bengala adquire importância crucial e também pode ser tratada como um objeto-pessoa, na medida em que assume características, simbologias e exerce funções eminentemente ligadas ao mundo humano.

### *O corpo estendido de cegos*

Com Latour (1994), podemos pensar na bengala como esse quase-objeto híbrido, sem um espaço definido nem no social nem no exclusivamente técnico, nem material, nem cultural, não é de todo sujeito nem de todo coisa, tem dos dois e de nenhum especificamente. Para os outros, uma mensagem, um sinal, uma marca de diferença. Para si, um meio de transporte, dispositivo que proporciona independência, liberdade de ir e vir, atenuando limitações.

A proliferação de objetos híbridos que não podem ser considerados nem totalmente sociais nem totalmente naturais foi apontada por Latour (1994) como efeito colateral de um paradigma que já não mais se sustenta – a separação radical entre Natureza e Cultura, humanos e não-humanos. Para o autor, o humano só pode ser captado e preservado se devolvermos a ele esta outra metade de si mesmo, a parte das coisas. Deveríamos falar em morfismo. São suas alianças e suas trocas como um todo que definem o antropos.

Como poderia ser ameaçado pelas máquinas? Ele as criou, transportou-se nelas, repartiu nos membros das máquinas seus próprios membros, construiu seu próprio corpo com elas. Como poderia ser ameaçado pelos objetos? Todos eles foram quase-sujeitos circulando no coletivo que traçavam. Ele é feito desses objetos, tanto quanto estes são feitos dele. Foi multiplicando as coisas que ele definiu a si mesmo. (Latour, 1994, p. 136)

Latour demonstra que o dualismo Natureza e Cultura foi bastante enfatizado pelos modernos por ser algo que de certa forma organiza o seu pensamento. O autor alega que a separação entre as duas entidades, pensada por ele como uma “purificação” ou como “repartição ontológica”, está na base da constituição da ciência moderna. Latour faz parte de um campo de pesquisas que passou a ser conhecido por Ciência Tecnologia e Sociedade (CTS), que questiona a objetividade da dicotomia Natureza e Cultura, especialmente a partir de leituras críticas da ciência. O autor, em “Jamais Fomos Modernos”, revê a existência de uma noção de natureza como algo objetificado, fixo e imutável, ou seja, regida por leis gerais que poderiam ser descritas cientificamente, mesmo nas ciências mais “duras”. Para isso, desvenda os mecanismos do que chamou de “máquina purificadora”, conjunto de pressupostos ontológicos que opera, continuamente, a separação entre seres naturais e objetos culturais no mundo ocidental, mascarando a produção e proliferação contínua de híbridos de natureza e cultura que cortam as fronteiras e funcionam indistintamente nos dois domínios, mas que nós, ideologicamente, separamos. Ao desvendar a máquina purificadora, Latour e outros pesquisadores da CTS reintegram a tecno-

logia na sociedade, demonstrando como humanos, não humanos (animados e inanimados), saberes e poderes estão todos imbricados nas mesmas redes sociotécnicas.

A teoria do ator-rede (TAR) considera a sociedade, as organizações, os agentes e as máquinas como efeitos gerados por redes de materiais diversos, não apenas humanos. Como indica Law (1992), qualquer agente pode ser visto como um produto ou efeito de uma rede de materiais heterogêneos. As redes são compostas não apenas por pessoas, mas também por máquinas, animais, textos, dinheiro, arquiteturas – quaisquer materiais. A proposta dos autores da TAR é considerar o mundo como uma composição progressiva e performativa de objetos e sujeitos, humanos e não-humanos, que se co-constituem.

Law insiste que quase todas as nossas interações com outras pessoas são mediadas por objetos. Utilizando a comunicação como exemplo, o autor aponta o computador, o livro, o telefone, a carta, como alguns dos objetos mediadores que participam da interação. Para a TAR essas várias redes participam do social. Elas o moldam. E, de forma mais fundamental, elas são necessárias para diversos tipos de relacionamentos sociais. Como lembra Vandenberghe, o ser humano é feito por aquilo que ele faz. São os óculos, os marca-passos, os computadores, as bengalas que fazem o *homo sapiens*: “Jamais fomos humanos” (Vandenberghe, 2010b: 220).

Com as contribuições trazidas pelos estudos CTS podemos repensar as relações sujeito-objeto, Natureza e Cultura, nas práticas da cegueira, mapeando os seus híbridos, as relações diferenciais de uso dos objetos e entendendo a bengala como um veículo que permite uma nova forma de locomoção pelo mundo para pessoas cegas.

Como aponta Clark (2003), uma ferramenta que aprendemos a utilizar de uma maneira fluida se torna transparente. A

transparência se refere ao fato de que, depois de um ciclo de treinamento com a nova ferramenta, os usuários passam a se sentir imersos na atividade que a ferramenta permite, ao invés de permanecerem conscientes de estarem manipulando a própria ferramenta. Nesse sentido podemos também pensar a bengala: como um instrumento que expande não só a mente ou a percepção, mas o próprio corpo, incluindo suas capacidades cognitivas e perceptivas. Quando se torna transparente o usuário para de pensar na coordenação pé-bengala ou na empunhadura. Quando o movimento se torna fluido a bengala se torna membro, se torna corpo, o próprio chão ou os obstáculos passam a ser percebidos diretamente - a altura do degrau, o caminho livre ou obstruído.

Clark e Prinz (2004) colocam que qualquer conhecimento que nos diga como as coisas se parecem pode potencialmente ser usado para conduzir a ação. As informações perceptivas fornecidas pela bengala carregam disposições motoras. Entender a bengala como corpo estendido de cegos é uma possibilidade de apresentá-la partindo dos usos que são feitos dela.

Clark e Chalmers (1998) defendem uma resposta para a pergunta “onde é que termina a mente e o resto do mundo começa?” a partir do que chamam de *externalismo ativo*, baseado no papel ativo desempenhado pelo ambiente na condução de processos cognitivos. Os autores acreditam que o organismo humano pode se vincular a uma entidade externa, criando um sistema acoplado que pode ser visto como um sistema cognitivo. Todos os componentes do sistema desempenham um papel causal ativo e, conjuntamente, governam o comportamento da mesma forma que a cognição usualmente faz. Se removermos o componente externo, se interferirmos em uma bengala em pleno uso, a competência comportamental do sistema acaba. A tese defendida pelos autores é que tal tipo de processo de acoplamento conta, de

forma equivalente, como um processo cognitivo, seja ou não realizado inteiramente na cabeça.

Cego e bengala, juntos, podem ser considerados sistemas acoplados que participam da rede sociotécnica da cegueira. Os aspectos externos de um sistema acoplado desempenham um papel não eliminável – se mantivermos a estrutura interna, mas alterarmos os aspectos externos, o comportamento pode mudar completamente. Ver a cognição e o corpo como estendidos não é tomar uma decisão meramente terminológica, faz uma diferença significativa para a metodologia da investigação científica. Clark e Chalmers indicam uma expressiva consequência, moral e social, quando se leva a sério esta concepção que, para pessoas cegas, parece absolutamente pertinente: em alguns casos, interferir no ambiente de alguém pode significar o mesmo que interferir na sua pessoa. Uma vez que a hegemonia da pele e do esqueleto for ultrapassada, os autores sugerem que poderemos ver a nós mesmos como criaturas do mundo. Criaturas que formam sistemas estendidos: acoplamentos de organismos biológicos e recursos externos.

Uma rede sociotécnica se constrói e se consolida por associação. Fazendo a mediação entre humano e não-humano, entre sujeito e objeto, ela não somente relaciona os elementos, mas ao mesmo tempo os performa e os transforma (Vandenberghe, 2010a). Indo por esse caminho é que podemos acompanhar, nos atendimentos de OM, a coconstrução da bengala e do cego enquanto híbridos de natureza e cultura na rede sociotécnica da cegueira. A cegueira (assim como a visualidade) não está dada, mas é constantemente fabricada e construída, mobilizando objetos, outros humanos, manuais, conhecimento técnico especializado, adaptação corporal e muitas outras conexões em sua produção. Ambos, cego e bengala, são transformados no processo

de hibridização que acontece ao longo da reabilitação. Ao ser integrada à rede sociotécnica da cegueira a bengala faz agir, proporcionando ao híbrido cego-bengala maior capacidade de ir e vir, independência e autonomia, podendo, nessa condição, ser considerada como “actante”, como quase sujeito (Latour, 2004).

Percorremos uma série de técnicas, gestos e esquemas de ação que são utilizados nos atendimentos de OM para que a bengala seja incorporada ao corpo e ao caminhar de pessoas cegas. Mas, como sugere Vandenberghe (2010b), por meio da formação de um habitus estável, o indivíduo não somente incorpora a tecnologia, mas é ao mesmo tempo incorporado nela. Incorporar a bengala, torna-la carne, é também humaniza-la. Na incorporação mútua de ser humano e objeto se constrói um aparelho tecnológico operacional integrado que, para o autor, não apenas faz a mediação entre o humano e o ambiente, mas co-constrói ambos ao mesmo tempo. Na cegueira isso significa aceitar a companhia de algo que simboliza e expõe uma identidade. A bengala, objeto-pessoa, mistura de técnica, materialidade e cultura, artefato que não só é representado, mas também representa, carrega significado. Sem precisar falar, a bengala diz. Acolher a bengala é conhecer a cegueira em si, um artefato-signo de identidade e identificação.

### *Multiplicando e distribuindo (d)eficiências*

Law e Moser (1999) acreditam que a deficiência diz respeito a passagens específicas entre arranjos igualmente específicos de materiais heterogêneos. São as características dos materiais que permitem as passagens e os arranjos que as asseguram ou não. Qualquer pessoa é um conjunto de passagens mais ou menos difíceis ou complexas. E há uma economia que distribui as passa-



gens entre a visibilidade e a invisibilidade. É normalmente melhor ser um pacote técnico-corpóreo padrão, um pacote que é normativamente aprovado, com normas embutidas nas ramificações das redes de especificidades e nas passagens entre elas. Mas, como lembram os autores, o que conta como padrão, aquilo que é feito para ser padronizado é um assunto que também deve ser questionado.

Moser (2005) sugere nos construirmos como atores-rede ou como coletivos híbridos; relações e associações de componentes materialmente heterogêneos tais como corpos, discursos científicos, máquinas, práticas diárias, ambiente físico, etc. A perspectiva a permite acreditar que seria possível evitar as manobras excludentes que classificam pessoas com deficiência como desviantes da norma. Colocar Natureza e Cultura, humano e não-humano, objetos e sujeitos ou eficiência e deficiência no mesmo patamar é entendê-las como um efeito, resultado de como o nosso entorno ou o conjunto de relações nas quais estamos inseridos se organiza e se arranja. A diferença é que, no caso da eficiência e deficiência, aqueles que têm um conjunto de funções corporais, recursos ou habilidades padronizados, que cabem nas normas estatísticas que formam as bases para todo o conjunto de padrões e normas técnicas, regulações prediais, etc., são habilitados e se tornam capazes de agir, recebendo o status de atores independentes e autoconfiantes, enquanto aqueles que estão fora dos padrões são literalmente deficientes.

As redes sociotécnicas que colocam Natureza e Cultura em relação, funcionam ao mesmo tempo como mediadores e performers da relação. Natureza e Cultura são transformadas e performadas conjuntamente, “jamais são dadas, e jamais separadamente, mas sempre coconstruídas, coconstituídas e coproduzidas conjuntamente pela intrarrelação e ‘entre-captura’ dos ter-

mos, como efeitos de uma rede heterogênea emergente” (Vandenbergh, 2010a, 174). Nessa abordagem a deficiência não é mais uma condição dada, nem física, nem social, mas é efeito de uma rede heterogênea de relações e configurações específicas. Uma cadeia de situações recorrentes gera um padrão que cria e recria deficiências como um estado permanente, mas o ponto de virada, para Moser (2005), é que isso não necessariamente precisa ser dessa forma. Condições de vida, tipos de habitação, formas de cuidado, espaços públicos, transporte, entre outros, podem ser redesenhados e organizados de forma diferente para se tornarem menos incapacitantes.

A discussão pode ser pensada a partir de duas situações em que a cegueira aparece como deficiência justamente no confronto com arranjos e materialidades padronizados, que não foram pensados para incorporar a diferença. São histórias que escancaram a versão da normalidade desengajada, desencarnada, não-marcada, de que falam Moraes e Arendt (2011). A intenção ao trazê-las é explicitar alguns dos arranjos sociotécnicos que produzem a cegueira como deficiência, multiplicando e redistribuindo os ordenamentos que articulam eficiência ou deficiência nas situações locais.

História 1. Naquela semana, o posto de atendimento do seu banco na empresa em que trabalha estava em obras, o que obrigou Beatriz a ir a uma agência na Presidente Vargas. A agência tinha dois andares, no primeiro ficava o pessoal de atendimento para abertura e gerenciamento de contas e, no segundo, os caixas. A primeira atitude do segurança do banco quando vê que Beatriz se aproxima é parar outro cliente que também entrava naquele momento e dizer - “senhor? O senhor vai subir? Leva ela por favor?”. Beatriz escuta e responde - “negativo, ninguém

vai me *levar* em lugar nenhum, não senhor. O senhor, por gentileza, chame alguém do banco para me *conduzir* até lá em cima". A pedido do segurança ela aguarda um momento até que chega uma funcionária para auxiliá-la na subida da escada. Beatriz pergunta – "aqui não tem elevador não?". A moça responde que não. Beatriz então comenta – "que coisa né? como será que um cadeirante faz? Um idoso, uma pessoa que esteja com o pé quebrado, como essas pessoas fazem para subir as escadas?". A funcionária responde – "a gente nunca teve esse problema aqui não". Beatriz, pacientemente, explica – "olha só, moça, isso não é um problema, isso é só uma circunstância diferenciada que o banco deveria prever". E comigo desabafa – "e ainda chamam a gente de problema! A gente tem que ter uma paciência...". Beatriz acha que as pessoas não têm a menor noção e que atitudes como essa são fruto do desconhecimento. Para ela a iniciativa deveria partir de pessoas jurídicas, principalmente empresas ou bancos, que trabalham diretamente com atendimento ao público.

Passagens como essa poderiam ser mais suaves. Caso houvesse um elevador no local, se os funcionários fossem capacitados para atender públicos com corpos e subjetividades diversos, se os caixas estivessem estrategicamente situados no primeiro andar do banco, já prevendo o acesso de público amplamente diversificado, especialmente numa agência que se localiza no centro da cidade.

Moser (2005) investiga as diferentes formas de ordenar deficiência e eficiência na vida diária, entendendo como tais ordenamentos são feitos, incorporados e como se expressam nas práticas. Um dos ordenamentos identificados pela autora é quando a deficiência conta como falta. As padronizações permitem e criam ordem para aqueles que possuem corpos e subjetividades estandardizados, mas criam problemas para outros, deficientes

ou excluídos, com corpos e subjetividades não estandardizados. As padronizações produzem, portanto, seus próprios monstros, aqueles que não podem escapar por que precisam se relacionar com elas, mas que não se encaixam. A particularidade é materialmente produzida no choque entre incorporações não estandardizadas e ambientes estandardizados.

A implicação disso, segundo Moser (2005), é que os arranjos materiais, as relações e as distribuições que habilitam corpos e subjetividades padronizados se tornam invisíveis ou desaparecem no pano de fundo. Com isso, tais corpos e subjetividades parecerão isolados, independentes, delimitados e com capacidades inerentes de agência e subjetivação (os normais). Corpos não padronizados, por outro lado, aparecem como problemáticos e particulares, assim como as relações e distribuições que os habilitam. Permanecem visíveis, não desaparecem no pano de fundo. São incapazes de performatizar uma mente desincorporada, que é a forma necessária de incorporação na normalização. Para a autora, enquanto a realidade for construída com base no pressuposto de que existe um corpo universal e normal, corpos não estandardizados sempre aparecerão como problemáticos e falharão em performatizar como mentes desincorporadas. A própria normatização não consegue ter êxito, assim como não conseguem ser bem sucedidas as políticas ou os serviços construídos com base no princípio da normatização. A falha na situação vivida por Beatriz - a dificuldade maior em chegar até os caixas do banco, localizados no segundo andar, e a série de desentendimentos que isso gera, a ponto de ser vista como "problema" pela funcionária do banco - evidencia o despreparo da versão desengajada da normalidade, presente na arquitetura do banco e na falta de treinamento de seus funcionários. É ali que a deficiência pode ser situada, e não nos olhos de Beatriz.

História 2. O segundo relato se baseia em experiências vividas por Beatriz na relação com arranjos tecnológicos bancários que, ainda que não tenham sido desenvolvidos com tal intuito, podem contribuir para a eficiência ou deficiência que está sendo ordenada. Em um dia de chuva e ventania Beatriz sai da faculdade no centro da cidade e se dá conta que precisa de dinheiro. Eram mais de 16h e o atendimento bancário já tinha fechado. Sem poder contar com o atendimento face a face ela procura um policial para entrar numa agência com ela para que possa sacar dinheiro no caixa eletrônico. Diz ela: “senha é pessoal e intransferível né? mas eu sou obrigada a informar a minha senha para um desconhecido na rua”. Beatriz ainda não conhece caixa eletrônico acessível, apesar de saber que existem iniciativas em teste em algumas agências. Por conta dessa dificuldade, procura usar muito o cartão de débito. Mesmo assim, até pouco tempo atrás, digitava a senha do cartão confiando que a pessoa havia passado o valor correto, porque não tinha como conferir. Uma ferramenta recente desenvolvida pelo banco, que não foi intencionalmente elaborada para pessoas com deficiência visual, mas sim como um dispositivo de segurança, acabou tendo como efeito o aumento da independência e da autonomia na vida de Beatriz. O dispositivo é o alerta por SMS das movimentações realizadas com o cartão de crédito ou de débito. Assim que coloca a senha e a transação é aprovada o usuário recebe uma mensagem no celular com o nome do estabelecimento e o valor pago. O celular de Beatriz tem um software leitor de tela, o que permite que na mesma hora confira as informações. Hoje, quando empresta o seu cartão de crédito para a filha adolescente ir ao shopping com as amigas, a filha usa o cartão lá longe e o celular de Beatriz apita. Ela confere o valor e de vez em quando liga para a filha para controlar: “o quê que é isso, ‘fulana’? chega, chega”.

Antes só sabia o valor total gasto pela filha quando a fatura chegava no final do mês. Agora na mesma hora ela pode avaliar e colocar um limite.

A segunda história é uma mescla de soluções mais ou menos incapacitantes que têm como implicação um grau maior ou menor de autonomia e independência em situações do dia a dia. No primeiro caso, a segurança financeira de Beatriz se encontra exposta, já que precisa confiar sua senha a um desconhecido, sem nenhuma garantia além da boa vontade alheia. Com o recurso do SMS Beatriz adquire maior autonomia, obtém maior controle dos seus gastos e consegue exercer com mais liberdade a educação financeira da filha. O recurso lhe proporciona mais eficiência.

As histórias acima, longe de apresentarem modelos ou padronizações únicas, sugerem alternativas locais, múltiplos modos de ordenamento da (d)eficiência em determinados contextos. A reflexão que provocam sugere práticas outras em que a diferença não se tornaria um déficit. Assim como nas histórias apresentadas por Moser (2005), as narrativas aqui trabalhadas indicam que existem diferenças e existem múltiplas formas de se lidar com elas. Do ponto de vista de pessoas com deficiência existem alternativas para a normalização e seu outro, a falta. Na primeira história, a cegueira pode ser re-situada, não na incapacidade de enxergar, mas na insuficiência das soluções oferecidas pelo banco ou na arquitetura do prédio.

Moser defende que a eficiência é uma competência que indica que a pessoa sabe, tem uma percepção global e controla uma determinada situação, estando, portanto, numa posição de agir sobre ela. A capacidade de ter controle sobre uma situação se relaciona com outras capacidades como uma atuação ativa e

independente, mas também com escolha discricionária, autonomia, planejamento estratégico e administração. O conjunto de tecnologias em ação na segunda história - um dispositivo do banco somado ao software leitor de tela do celular de Beatriz - congrega e disponibiliza serviços e funções que anteriormente ela não dispunha. Pela via da tecnologia se constroem caminhos que coletam e direcionam informações e controle até certos locais definidos, que se tornam centro de conhecimento e de ação. A capacidade de ação de Beatriz, tanto para controlar seus gastos, para diminuir a incerteza e o risco nas transações financeiras que realiza, quanto para administrar os gastos da filha, se torna possível por e emerge através dessas relações e arranjos incorporados.

Law e Moser (1999) indicam que existem passagens que são públicas, outras que são privadas, aquelas que são mais complicadas e as que fluem e tudo isso tem a ver com ordenamento. Moraes e Arendt (2011) também analisam a deficiência visual como uma produção sociomaterial, como um processo precário, local e situado, e não como algo que a pessoa em si mesma é. Para os autores, atrelar a falta de eficiência ou de capacidade de agir a um corpo individual e defeituoso também faz existir uma versão de normalidade desengajada, desencarnada, não-marcada.

Moraes e Arendt apontam que os estudos CTS e a TAR ajudam a entender que não há um único modo, mas vários modos de ordenar a deficiência que, quase sempre, se sobrepõem, se articulam e se contradizem. A compreensão da deficiência não como divergência da norma, mas como resultado da interação entre fatores individuais, físicos e sociais, abre possibilidade para outras formas de entender os processos de normatização, não mais por meio de uma comparação com uma norma prede-

finida, mas pela criação de novas normas a partir mesmo da interação. Para Winance (2007) é uma questão de rever o escopo que deve ser dado ao coletivo. Não seria mais integrar pessoas com deficiência à sociedade, mas simultaneamente construir a pessoa normal e o coletivo em que essa pessoa estará incluída. O “trabalhar na norma” transforma a todos os envolvidos, pessoas com ou sem lesões. Normalidade e diferença, visão e cegueira, Natureza e Cultura - agora não mais regiões ontológicas distintas e separadas - são continuamente produzidas e construídas nas associações. Estas não são associações que ligam elementos já constituídos, os próprios elementos - a deficiência e a eficiência, a normalidade e a diferença - emergem da relação. Desse modo, a TAR, coloca a Natureza e a Cultura (ou outros possíveis pares anteriormente em oposição) em simetria, religando seres heterogêneos em uma cadeia sociotécnica de associações e dissociações que, ao se propagar pelo espaço, constrói progressivamente o mundo, assim como o seu próprio contexto e o seu próprio meio associado (Vandenberghe, 2010a). A definição do que é Natureza e o que é Cultura, o que é humano e o que não é, já não é apenas questão de fato, mas arena política. Não se trata mais de discutir como integrar pessoas deficientes em uma sociedade de pessoas normais, mas sim como construir uma sociedade que inclua diferentes pessoas, ao mesmo tempo que as normalize (Winance, 2007). Ou, como coconstruir uma sociedade feita de pessoas que são “normalmente diferentes” ou “diferentemente normais”.



### SEGUNDA LINHA

#### *Habilidades - ou saber-fazer - de pessoas com cegueira*

O atendimento chamado de Habilidades Básicas (HB) é principalmente centrado no objetivo de estimular o tato. Por ter esse foco, especialmente em atividades realizadas com os dedos das mãos, o atendimento também é considerado “pré-Braille”. Os outros sentidos também são trabalhados, mas de forma secundária – audição ou olfato. Em HB são exercitados conceitos corporais importantes não só para o aprendizado do Braille, mas para o deslocamento e a locomoção ou mesmo as AVDs (Atividades da Vida Diária, treinadas em outro atendimento), como lateralidade, coordenação motora (dupla, grossa, fina), movimento de encaixe, pinça e esquema corporal. Os atendimentos consistem basicamente em fazer coisas com materiais. Ou talvez, por meio da ação direcionada, deixar que materiais façam coisas com os corpos.

As atividades são realizadas principalmente com as mãos. O estímulo ao tato e o desenvolvimento das habilidades a ele associadas é realizado pela mediação de vários tipos de “coisas” e materiais - grãos, formas geométricas, miçangas, jogos diversos - de encaixe, dominós, de memória, letras do alfabeto emborrachadas, jogo da velha. Ao longo do processo, materiais trabalham com corpos em uma espécie de desenvolvimento morfogênico perceptivo.

O que interessa nos mediadores não é apenas o seu formato, mas também suas texturas, o tamanho, a sensação que provocam ao toque. O propósito com que são utilizados nem sempre é o mesmo para o qual foram criados. Mesmo que haja uma proposta previamente colocada, não é a proposta que cria o trabalho. É o engajamento com os materiais, com as coisas, com

os jogos. Jogos como dominó, além da função lúdica, ganham novas atribuições, mesmo que sua fabricação não tivesse originalmente esse propósito: estimular a memória espacial, a discriminação tátil, além de ser classificado de acordo com o grau de dificuldade que oferece a partir do material e do design que foi construído. A TO me mostra quatro tipos de dominó, de níveis de dificuldade tátil crescente:

- Primeiro tipo - o mais fácil, peças grandes, inscrição das unidades em relevo.
- Segundo tipo - o tamanho da peça é maior que o primeiro, mas as unidades são inscritas em cavidades circulares (furos ao invés dos pontos saltados).
- Terceiro tipo - peças menores, unidades em cavidades.
- Quarto tipo - o mais difícil, peças ainda menores e do tipo vazadas com as unidades em cavidades.

Ela diz que só um reabilitando que atende conseguiu jogar com o quarto tipo. O propósito de jogar em grupo é a etapa final entre propostas intermediárias de atividades com as peças. Ela primeiro pede para que, tateando, percebam as peças e reconheçam as quantidades que estão marcadas em cada uma delas. Depois, ela joga com eles. Em um terceiro momento é que efetivamente se joga em grupo.

Alguns dos jogos utilizados no atendimento foram intencionalmente desenhados para crianças, como o jogo conhecido por "60 segundos", mas são redimensionados quando incorporam a nova função que desempenham - a de ajudar a habilitar corpos a uma nova realidade. Outros objetos e materiais cotidianos também podem desempenhar funções originalmente imprevistas. A professora de Braille recomenda aos reabilitandos que identifica que precisam estimular mais o tato para suas aulas, pegar cartelas vazias de remédio e exercitar retirar a parte de alumínio que as reveste. Com isso estão treinando o movimento de pinça, para

segurar a pulsão, mas também a sensibilidade dos dedos, para facilitar a leitura dos pontos do Braille. Materiais importam.

Uma das questões fundamentais que a problemática da deficiência coloca é o desafio de se pensar um ser integrado em suas múltiplas dimensões. Como vimos na introdução deste artigo, a experiência da deficiência atravessa fronteiras, não podendo ser medida apenas por uma concepção biológica do corpo lesionado ou por uma concepção social da pessoa socialmente excluída. Ao se colocar que o próprio ambiente pode ser um facilitador ou impeditivo fundamental para a maior ou menor deficiência de um corpo lesionado, como explicitado na CIF<sup>9</sup>, pode-se sugerir a necessidade de um alargamento da própria definição de corpo que ultrapasse sua concepção como uma entidade autônoma, absolutamente distinta e independente do meio onde vive. Ingold (1990) acredita que a tarefa mais urgente para a antropologia contemporânea seria superar a separação entre biológico e social, Natureza e Cultura, reincorporando o sujeito humano no *continuum* da vida orgânica.

O trabalho de Ingold é uma contribuição valiosa para se repensar a problemática separação entre Natureza e Cultura. O autor é um dos expoentes do que vem sendo chamado de paradigma ecológico (Velho, 2001), que tem em Bateson um dos pensadores pioneiros<sup>10</sup>. O ponto central do paradigma ecológico

---

<sup>9</sup> A Classificação Internacional de Funcionalidade, Incapacidade e Saúde (CIF), publicada pela OMS em 2001, enfatiza que a deficiência é uma interação dinâmica entre condições de saúde e fatores ambientais e pessoais. A CIF entende que ambas as respostas, médica e social, seriam apropriadas aos problemas associados à deficiência e se propõe inaugurar uma nova linguagem que combinaria os dois modelos para instaurar um terceiro, o modelo biopsicossocial de deficiência.

<sup>10</sup> As raízes do pensamento de Ingold podem ser identificadas na fenomenologia de Merleau-Ponty, no conceito de *affordance* em Gibson e, ainda, em Bateson e Hallowel (Steil e Carvalho, 2014).

está na compreensão das interações não hierárquicas entre os diferentes seres e seus ambientes. Ambiente, aqui, já não é mais pensado como um cenário inerte onde se desenrolam as ações.

Com inspiração fenomenológica, Ingold propõe uma antropologia que desconstrói a dualidade sujeito/ambiente, interno/externo, natureza/cultura, tomando como pressuposto a experiência vivida, o engajamento do sujeito no mundo e a não dissociação entre o organismo e o meio, reconhecendo assim a atividade do ambiente (não-humano) nessa relação, agora considerada como simétrica. Para Ingold, os espaços habitados são resultados de um engajamento entre os seres, que podem ser lidos por meio dos rastros ou linhas por eles deixados. O autor se propõe analisar os emaranhados de humanos e não humanos que constituem os ambientes e as paisagens, abordando a sua formação a partir da interação dinâmica entre elementos múltiplos, simultaneamente naturais e culturais (Velden e Badie, 2011).

Ao contrário da noção de rede que, ainda que distribua a agência entre humanos e não-humanos, mantém a distinção entre as coisas e as suas relações, Ingold (2011) propõe pensarmos as coisas como sendo as suas relações. As relações, para o autor, não se dão entre uma coisa e outra, entre o organismo “aqui” e o ambiente “lá”, mas são a própria trilha ao longo da qual a vida é vivida. Os organismos se constituem dentro de um campo relacional de linhas que se entrelaçam.

A teoria do Ator-Rede (TAR ou ANT) entende que os eventos são efeitos de uma agência distribuída por uma vasta rede de actantes relacionados, comparável à uma teia de aranha. Mas Ingold acredita que, para uma aranha, não seria neste sentido que a teia constitui uma rede. As linhas de uma teia, para a aranha, não são linhas de conexão, mas, ao contrário, são linhas *ao longo* das quais ela percebe e age. Enquanto a ANT concebe o mundo como uma montagem de peças e pedaços heterogêneos,

o mundo da aranha, conforme concebido por Ingold, é um emaranhado de fios e caminhos. Não uma rede, mas uma malha (*meshwork*). A ação emerge do jogo de forças conduzido ao longo das linhas dessa malha. Os organismos estão vivos porque estão imersos nestes campos de força.

Na concepção proposta por Ingold, os sistemas vivos se caracterizam por um acoplamento de percepção e ação, que emerge dos processos de desenvolvimento ontogenético. Tal acoplamento é, ao mesmo tempo, uma condição para o exercício da agência e a fundação de uma habilidade. O autor defende, então, que o desenvolvimento de práticas de habilidade envolve o desenvolvimento de respostas incorporadas.

Em sua abordagem sobre o que considera ser o problema do desenvolvimento, Ingold (2010) propõe ir além da dicotomia inato / adquirido, argumentando que os mecanismos que garantem as capacidades dos atores não são construídos em um vácuo, mas emergem no contexto de envolvimento sensorial em um ambiente altamente estruturado. Assim, aprender a lançar, agarrar ou subir escada (práticas que exigem uma habilidade) não é uma questão de retirar do ambiente representações que satisfaçam as condições de input de módulos mentais pré-construídos, mas sim de formar, dentro do ambiente, as condições neurológicas necessárias, junto com os aspectos auxiliares de musculatura e anatomia, que estabelecerão as diversas competências.

As capacidades específicas de percepção e ação que constituem uma habilidade são, para Ingold, desenvolvimentalmente incorporadas no *modus operandi* do organismo humano através de prática e treinamento, sob a orientação de praticantes já experientes, num ambiente caracterizado por suas próprias texturas e topografia. Bastante influenciado pelas ideias do psicólogo social James Gibson, que entendia os sentidos como sistemas per-

ceptuais e não como registros de experiência especificamente relacionadas a determinados estímulos, Ingold (2008) enfatiza a importância do movimento para a percepção, entendendo o processo de perceber como um engajamento de mão dupla entre o preceptor e o seu ambiente.

Podemos aproximar o conceito de habilidade (*skill*) em Ingold (2010) à noção de técnica corporal desenvolvida por Mauss (2003) em artigo precursor. A aprendizagem das técnicas do corpo, para Mauss, estaria indubitavelmente relacionada à cultura da qual se faz parte e é comandada pela educação, pelo convívio nas circunstâncias da vida em comum. Mauss atribui um papel destacado à noção de imitação prestigiosa na interiorização das técnicas do corpo. A criança e também o adulto imitam atos bem-sucedidos que viram ser efetuados por pessoas nas quais confiam ou que tem autoridade sobre elas. Mesmo um ato relativo ao corpo, exclusivamente biológico, se impõe de fora, do alto. Na noção de imitação prestigiosa estão indissolúvelmente misturados os elementos psicológico, social e biológico.

Entre os princípios de classificação das técnicas do corpo, Mauss destaca o rendimento como resultado de um adestramento. Considera que as técnicas, elas próprias e a sua transmissão, podem ser comparadas a adestramentos e classificadas por ordem de eficácia. A noção de destreza aí embutida poderia ser mais bem compreendida pela palavra latina *habilis*, que designaria

as pessoas que têm o senso da adaptação de seus movimentos bem coordenados a objetivos, que têm hábitos, que 'sabem como fazer'. É a noção inglesa de *craft*, de *clever* (destreza, presença de espírito e hábito), é a habilidade em alguma coisa. Mais uma vez, estamos claramente no domínio técnico (Mauss, 2003, pp. 411).

O papel do tutor (mediador, educador, experiente ou “prestigioso”) seria o de criar situações nas quais o iniciante é instruído a cuidar deste ou de outro aspecto, para poder “pegar o jeito” da coisa, como indica Ingold (2010) e, com isso, através de treinamento e prática, desenvolver uma habilidade, ou “saber-fazer”. Aprender seria equivalente a uma educação da atenção. O ambiente é inteiramente parte do aprendizado. Ingold considera que, ao invés de ter suas capacidades evolutivas recheadas de estruturas que representam aspectos do mundo, os seres humanos emergem como um centro de atenção e agência, cujos processos ressoam com os de seu ambiente. A contribuição de cada geração para a cognoscibilidade da seguinte aconteceria pela criação, por meio de suas atividades, de contextos ambientais dentro dos quais as sucessoras desenvolvem suas próprias habilidades incorporadas de percepção e ação.

A discussão é pertinente para pensarmos os princípios que estruturam todo processo de (re)habilitação de uma pessoa cega: os atendimentos em HB são organizados em torno de situações práticas, de ações orientadas, que acontecem em um ambiente especialmente estruturado. O trabalho da reabilitação se constrói em torno de dois pontos principais: o foco no estímulo aos outros sentidos – prestar atenção com o corpo todo - e a mediação, não de um professor, mas de um profissional da área de saúde (terapia ocupacional, psicomotricidade ou fisioterapia), para o aprendizado da ação - do fazer, se movimentar, criar.

Em determinado momento do trabalho de campo que realizei com pessoas cegas comecei a perceber que a minha condição corporal de pessoa que enxerga muitas vezes não me permitia entender as suas práticas, a sua percepção ou os seus movimentos, ainda que o resultado de uma ação pudesse ser o

mesmo. Colocar água em um copo, por exemplo, é uma atividade que pode ser essencialmente diferente se realizada com ou sem o auxílio da visão. Não o seu resultado - nos dois casos teremos, ao final, um copo cheio d'água -, mas o processo, o fluxo da ação. Se seria insustentável, como sugere Ingold (2008), separar o discurso acerca da visão de sua prática de olhar, observar e ver, a recíproca também deveria ser verdadeira para a cegueira. Pois, como o autor questiona, "o que é o discurso, senão uma narrativa entrelaçada de experiência resultante da atividade prática e da percepção?" (Ingold, 2008: 117).

Estar lá, passar tempo com eles, conhecer sua casa, seus objetos, observar suas ações nem sempre possibilitava entender completamente, porque não possibilita acessar corporalmente o estado do "estar junto". A mera co-presença não me parecia suficiente para possibilitar a experiência do "com". Não permitia entender as suas medidas ou os seus parâmetros, já que são essencialmente diferentes e inacessíveis aos olhos. Nesse sentido, desenvolvi como estratégia metodológica o fechamento direcionado dos olhos, por meio do uso da venda, no desempenho de determinadas atividades ao longo do trabalho de campo. Uma maneira de explorar novos lugares de comunicação e observação da cegueira que não mantivesse a visão como centro, uma tentativa de se aproximar não tanto da sua experiência, essa permanece inacessível, mas da sua prática real.

Tal postura pode ser aproximada a um modo de realizar antropologia que vem sendo elaborado por Ingold (2013), quando encara o processo de conhecer como parte do processo de ser, o que chama de um comprometimento ontológico. Uma abordagem que está menos preocupada em descrever o mundo ou relatar acontecimentos passados, e mais preocupada em prestar atenção ao mundo e em aprender com as pessoas e com



aquilo que está em volta delas. Uma proposta na qual aprendemos dos outros e usamos esse conhecimento para caminhar juntos.

Como lembram Steil e Carvalho (2014), Ingold desenvolve um pensamento que reivindica o engajamento no mundo como condição de legitimidade da ciência, desfazendo as fronteiras estabelecidas na modernidade entre Natureza e Cultura, ciências naturais e humanas, especulativas e empíricas e buscando na experiência e no vivido a base sobre a qual edificar uma ciência que encontra na vida o seu estatuto epistemológico. Os autores revelam que, para Ingold, tanto a produção quanto a transmissão do conhecimento são indissociáveis do engajamento dos sujeitos no mundo e da sua ação criativa no presente, um foco que confere aos processos perceptivos a condição de guias fundamentais da comunicação e da aprendizagem, qualidade de todos os seres que habitam o mundo. A educação da atenção se torna crucial para a identificação dos rastros, traços e linhas que as formas de vida deixam no ambiente, o que exige do pesquisador que deseja acessar e compreender qualquer movimento da vida um engajamento pessoal e comprometido com o ambiente, e ainda uma educação da sua atenção como via privilegiada para o conhecimento e a produção científica.

Um dos meus engajamentos perceptivos para compreender as formas de ser e de fazer na cegueira foi por meio das atividades propostas no atendimento de HB da reabilitação, que realizei de olhos vendados. Descrevo os efeitos dessa experiência porque são reveladores não tanto da vivência de pessoas cegas, mas do processo de educação da atenção para um dos canais perceptivos que mais se utilizam para atuar no mundo – o tato.

## Experimentação do jogo da memória tátil

Formas esculpidas em células quadradas de madeira, feitas de reentrâncias ou desníveis, redondos ou pontudos, que apontam em diferentes direções. Todas têm pares e, na proposta feita pela TO, era preciso encontrar o par de cada uma. A atividade trabalha a percepção tátil, a coordenação motora fina e a memória tátil.

Algumas peças de madeira tinham relevos em formato de ondulações, outras de cortes mais afiados, outras em formato mais achatado - retangular. Era difícil perceber, porque uma mesma peça podia misturar reentrâncias com essas características. Notei diferenças de:

- Profundidade dos cortes na madeira;
- Distância maior ou menor entre um relevo e outro;
- Formato do relevo - se pontiagudo, arredondado, retangular;
- Número de reentrâncias;
- Direção dos relevos - se pontiagudos em diagonal, para qual lado, ou retos.

No princípio fui agrupando as peças que me pareciam iguais, com uma leve sensação de facilidade. À medida que foram restando menos peças, comecei a reparar mais cuidadosamente nas diferenças entre elas e percebi que não tinha sido nada detalhista no começo e, possivelmente, tinha me equivocado ao parear várias peças. Quanto mais me dava conta da real dificuldade do exercício, mais exigia minha atenção e eu já não acompanhava a conversa da TO com outros dois reabilitandos que estavam na sala. No início participei um pouco, respondendo perguntas sobre quem era e o que fazia ali. Aos poucos senti necessidade de me concentrar mais no que estava fazendo e automaticamente fui ficando não só mais calada, como abolindo o ambiente sonoro. Já nem distinguia mais o conteúdo da conversa,

ouvira apenas como um barulho, um ruído de fundo, que inclusive atrapalhava a concentração.

Percebi que tinham peças sobrando e que algumas tinha pareado sem ter certeza e, nesse momento, começo a desconfiar que poderiam não formar pares. Comento com a TO e ela confirma a sensação me devolvendo três pares e dizendo para observar novamente. Começo a experimentar certa angústia ao tocar nas peças e considera-las todas iguais. Não conseguia mais perceber as diferenças. Levanto a possibilidade de ter errado todas as anteriores. Observo que algumas peças tinham características muito difíceis de notar que não me permitiam ter certeza se eram realmente diferentes das outras. A dúvida se instala e de repente não consigo identificar mais nenhum par. Uma pausa com respiração profunda ajuda a recuperar a calma. Recomeço a avaliar as peças, vagarosamente. Às vezes a diferença estava na mudança de direção de uma das reentrâncias agudas do relevo de uma peça, ou então apenas uma das reentrâncias era arredondada. Algo muito sutil e muito flutuante, não sentia total confiança em nenhuma das decisões de pares formados dali pra frente, me certificava diversas vezes antes de definir que eram realmente aquelas duas que agruparia.

Depois que revi aqueles pares e praticamente todos os outros que tinha feito, a TO retorna mais três pares. Reagrupei-os tentando perceber as minúcias daquelas peças, passando a unha entre cada reentrância, depois tentando pegar na peça como um todo, observando a distância entre um relevo e outro. Por fim, sobram duas peças que não foi possível agrupar e, ainda por cima, eram completamente diferentes entre si. Ela diz para eu retirar a venda e esclarece que aquelas peças sobravam mesmo, era uma “pegadinha”. Me mostra os erros e acertos e aponta as peças que me confundiram mais.

Ao invés de pensar no fazer como um projeto, Ingold (2012) sugere que o pensemos como um processo de crescimento. Isso significa colocar o fazedor, desde o princípio, como um participante entre um mundo de materiais ativos. Esses materiais são aquilo que ele precisa “trabalhar com”. No processo de fazer ele une suas forças com eles, reunindo-os ou separando-os em pedaços, sintetizando ou destilando, em uma antecipação do que pode emergir. O autor propõe uma leitura longitudinal do fazer, como uma confluência de forças e materiais, ao invés de uma leitura lateral, como uma transposição da imagem para o objeto. Entender o fazer dessa maneira é considerá-lo um processo de geração da forma - ou morfogenia. Significa atenuar qualquer distinção que possamos traçar entre organismo e artefato. Pois se organismos crescem, artefatos também. E se artefatos são feitos, organismos também são.

A relação de pessoas e materiais na reabilitação parece mais próxima da ideia de materiais como coisas, desenvolvida por Ingold (2012). Ao contrário do objeto, que se coloca diante de nós como um fato consumado, oferecendo suas superfícies externas e congeladas para a nossa inspeção, a coisa é um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam. Observar uma coisa é ser convidado para uma reunião. Nas atividades propostas de reunião com as coisas na reabilitação, espera-se que elas ajudem a intervir em corpos, a desenvolver e moldar a percepção, a sensibilidade.

Uma das propriedades levantadas por Deleuze (1991) sobre o barroco nos ajuda a entender a sensação tátil das peças de madeira no jogo da memória tátil, a maneira pela qual as dobras de uma matéria constituem a sua forma ou textura. Textura que se define menos pelas suas partes heterogêneas e realmente distintas do que pela maneira como essas partes se tornam inseparáveis em virtude de dobras particulares. É a dobra, no barroco,

que transforma a matéria em matéria de expressão, e é também ela que determina e indica a forma que será designada. Os fragmentos somados das peças não constituem uma totalidade unificada, mas talvez a totalidade “ao lado” de que nos fala Deleuze. No jogo da memória tátil, encontrar a unidade de cada peça é encontrar uma totalidade ao lado das suas partes, uma unidade que não as unifica, e que se lhes junta como uma nova parte. A dobra, percebida tatilmente, manifesta o caráter mutável da matéria. O todo do objeto funciona como mais um elemento em um conjunto de elementos materiais, que conservam toda a sua diferença nas suas dimensões próprias. Dobras que, tocadas uma a uma, vão cumprindo sua função operatória de levar ao infinito as possibilidades criativas.

Por meio do engajamento corporal com materiais na reabilitação, nos acoplamentos que se cria com eles, os materiais ajudam a criar um novo corpo, ao mesmo tempo em que são recriados nesse vínculo. Ingold (2012) considera que materiais não existem na forma de objetos, como entidades estáticas com atributos diagnosticados. Ao invés disso, como substâncias - tornando-se - eles continuam ou perduram, sempre ultrapassando os destinos formais que, de um tempo a outro, foram atribuídos a eles, experimentando uma modulação contínua ao passarem por isso. A miçanga não é mais uma conta para fazer um colar ou pulseira. Ela escapa, excede. Características de vários conjuntos de peças de dominó são descobertas e reclassificadas, de acordo com o que provocam no engajamento tátil com elas. Se engajar, fruir, interagir e seguir o fluxo de materiais para que eles possam atuar no corpo, promover uma espécie de abertura perceptiva e modifica-lo.

A proposta inicial nos atendimentos de habilidades básicas é de que se articule movimentos e gestos aos jogos e materiais

que ali são apresentados, mas depois, as marcas dos acoplamentos e articulações são levadas para a própria vida. Uma atividade criativa de crescimento, onde a criatividade pode ser entendida “para frente”, como sugere Ingold (2012), como uma reunião improvisada com processos formativos. Seguir o fluxo e as forças dos materiais conduzem os corpos a outras formas de fazer e de perceber, à fruição. Corpos que são feitos pelos materiais. Materiais que ressurgem como efeitos dessas outras formas de aproximá-los. Desenvolvimento de um histórico de novos acoplamentos estruturais com o meio, a fim de reinventar a existência.

*Percorrer o ambiente para percebê-lo*

Em outro atendimento de OM de Maria, subimos as escadas do IBC e vamos para o segundo andar, onde há uma ampla área livre no saguão em frente ao teatro. Nas duas extremidades opostas, longos bancos de madeira encostados na parede. No meio, espaço vazio de passagem. A TO orienta que Maria perceba um dos bancos com a bengala, percorra a sua extensão e encontre o meio do banco. Em seguida, ela deve enquadrar seu corpo em relação ao meio do banco. Enquadrar é posicionar o próprio corpo (as costas, a batata da perna, o calcanhar) em relação a um objeto, com o objetivo de se alinhar, manter uma posição e tomar uma linha de direção definida no ambiente. A TO enfatiza a importância do enquadramento e da tomada de direção correta. Um primeiro passo com o corpo torto fará com que saia na transversal e perca a linha reta para chegar ao local planejado. O treinamento se concentra no uso dos sons para o deslocamento. Uma primeira proposta é que ela se oriente até o outro lado direcionada por um som contínuo que a TO emite (vai chamando Maria pelo nome ao longo do caminho). Maria deve se guiar por esse som e caminhar em direção a ele. Na segunda

proposta o som é descontínuo e mais sutil, (estalo de dedos ao longo do percurso). Maria desvia um pouco o corpo para a esquerda, mas consegue corrigir sua posição pela escuta atenta do estalar dos dedos da TO. Em um terceiro momento a TO se posiciona do outro lado e emite um som à distância. Alerta que ela precisa focar sua atenção no objetivo porque terão outros sons no ambiente (crianças conversando na beira da escada do lado oposto, pessoas passando batendo bengala). Na última proposta a TO faz um único som forte em determinado local do saguão (uma palma), para que Maria perceba, mentalize de onde veio o som, tome a direção e caminhe para lá, sem que haja repetição. A ideia é que ela preste atenção, guarde na memória a direção de onde veio o som e se desloque até lá orientada por esse traço auditivo.

Nas práticas descritas estão presentes algumas técnicas e estratégias que estruturam um treinamento de OM com uma pessoa cega – enquadramento, tomada de direção, uso dos sons como pistas sonoras, procurar e seguir linhas guias. Conversando com a TO, ela marca a importância da pessoa usar o ouvido como “aliado”: saber que está próximo de um ponto de ônibus pelo barulho de freio ou de arrancada dos veículos; distinguir um som entre outros e utilizá-lo como base do deslocamento (deu o exemplo de uma casa com um cachorro que sempre late – o latido do cachorro pode se transformar em sinal informativo: naquele ponto é preciso virar à direita ou depois daquela casa, virá a rua tal); diferenciar corredor de saguão pelo eco das vozes ou dos passos das pessoas, sentir no ouvido que mudou a vibração do local. Os barulhos podem se transformar em motor de aproximação ou afastamento. Os ruídos, mesmo que variáveis, podem prover pistas que oferecem grande possibilidade de orientação, tais como a voz de pessoas, o barulho dos

carros, barulho de um bar, o som da rua que anuncia uma janela, a televisão ligada da sala, barulho do ventilador, entre outros. Assim como os sons, referenciais de outros sentidos também se transformam em pistas para o deslocamento e a orientação. O cheiro de gasolina do posto, o cheiro de comida em frente a um restaurante, o cheiro de pão da padaria. Farmácia tem cheiro de remédio. Mercado ou feira tem cheiro de fruta. As marcas do caminho.

As habilidades são desenvolvidas e utilizadas por cada um de acordo com necessidades específicas e capacidades singulares. Na composição corpoespacial não há um sentido privilegiado, os indícios se multiplicam para formar uma unidade que, apesar de englobante, é aberta. Em constante atualização, vai ganhando novas informações a cada instante, a cada distância percorrida, absorvidas por todo o aparato perceptivo.

Você anda de bengala então você percebe através do pé, através da pele, as coisas que estão acontecendo. Por exemplo, você percebe o chão... a audição ajuda porque você percebe se o espaço é aberto, se o espaço é fechado, como é que é, se tem som, se não tem, da onde o som está vindo... e o olfato para você perceber o cheiro da onde você está. Não sei se tem um sentido principal. Tem as marcações táteis também, uma escada, um degrau, uma diferença de piso, sei lá, de repente uma pilastra, uma porta. Porque a verdade é que quando a gente anda, aqui na escola mesmo, eu estou andando do outro corredor para esse daqui, eu sei que quando entra aqui nesse corredor, lá do saguão, o ambiente fica mais fechado, o som muda, o piso muda, eu sei que tem um risco no piso, perto das pilastras, eu sei que tem pilastras no corredor. Para você o risco não é importante porque você enxerga. Normalmente para a gente esse risco é importante, perto da pilastra. (Renata)



Jair fala de novos elementos e materiais em fluxo no ato de conhecer um lugar. Além do som de vozes, que o ajuda a identificar o local onde se encontra, ele menciona a temperatura e o deslocamento do ar como referenciais de um ambiente interno ou externo ou indicador da existência de objetos no caminho que percorre.

Em outros lugares que eu nunca entrei eu conheço pelo ar e pela... se tiver as pessoas conversando eu conheço o local que eu vou.

O: mas pelo ar, como?

Pelo ar, porque a gente sente que entrou no lugar. Ali o ar já vem quente na gente.

O: pela temperatura do ar?

É, temperatura do ar. Aí nós já não estamos pro lado de fora, estamos para o lado de dentro. Aí já não é aquela temperatura de lá fora, do lado de fora. Aí a gente conhece, entendeu? É isso. Agora se eu for chegar perto de uma coisa aí vem a quentura, vem um ar assim quente, da gente ter que parar porque sabe que tem um negócio assim na frente. É, a gente sente. Poste a gente sente. O poste então é melhor ainda, o poste ali ele leva chuva, sol, aí o ar já vem mais rápido, é mais rápido, a gente para mesmo na hora. Aí passa a bengala... é um poste.

Os sons do ambiente, os cheiros das coisas, os traços dos lugares se tornam pontos de referência que anunciam os materiais e a materialidade do mundo, sugerindo também a sua forma. A TO explica que ponto de referência é tudo que não sai do lugar, podendo servir como referência para a pessoa se localizar. No treinamento da reabilitanda descrito antes era o banco, mas ela diz que pode ser o cheiro da padaria ou o burburinho constante de vozes de um restaurante em determinado horário do dia. É fixo, está atrelado a um local e tempo específicos, mas não

precisa ser sólido. É material, é perceptível, mas não necessariamente materialidade.

Os efeitos da educação da atenção para os sentidos praticada na reabilitação podem ser percebidos no ato de deslocamento de uma pessoa cega pelo ambiente urbano de uma cidade como o Rio de Janeiro, mas são formas de perceber que também emergem da própria experiência de se viver com a cegueira, nas técnicas e estratégias situadas, desenvolvidas individualmente, localmente, artesanalmente.

A antropologia de Ingold (2011) sugere assumirmos como missão primeira acompanhar os fluxos, as linhas e as configurações que a vida assume nas suas diversas formas materiais, abandonando concepções de corpo, mente e paisagem, ou Natureza e Cultura, como continentes existenciais com limites definidos. A experiência da vida se dá no fluxo dos materiais que nos atravessam. Fazer antropologia a partir desta perspectiva é se engajar no mundo, desenvolvendo uma educação da percepção para as múltiplas possibilidades dos organismos humanos e não-humanos existirem e estarem nesse mundo (Steil e Carvalho, 2014).

Assim como o pássaro é o seu voar, o peixe é o seu nadar ou a pipa de Ingold (2012) não é apenas um objeto, mas uma coisa, que inclui o seu movimento no ar, as coisas que as pessoas cegas encontram no caminho são os seus cheiros, são os sons que emitem ou refletem, são as sensações táteis ou de temperatura que transmitem e não apenas a forma que possuem. Não estão contidas nessas formas. O poste se modifica a cada chuva ou sol que recebe, muda de qualidade e temperatura, absorve as marcas e transmite esses traços. No mundo dos materiais, o que existe são superfícies de diferentes tipos e graus variáveis de estabilidade e permanência. Como lembra Ingold, a matéria não tem qualidades, mas sim propriedades que são potências dos

próprios materiais. Exposto à luz do sol, o ferro, material de que é feito o poste, absorve e emana o calor. Qualquer pessoa que passa por ali é atravessada por tal propriedade e pelo fluxo de materiais ali presentes (ferro, calor do sol, água da chuva, vento, etc.), mas nem todas a percebem ou nem todas fazem o mesmo uso daquilo que percebem. Esse não é um atributo fixo e essencial do poste, mas sim processual e relacional, depende das linhas e dos materiais que o atravessam – condições climáticas, direção do vento e organismos que por ali passam.

Para Deleuze e Guattari (1999), onde quer que se encontre matéria ela é sempre matéria em movimento, em fluxo, em variação, a matéria-fluxo só pode ser seguida. Por não ter acesso visual às formas da materialidade do mundo, o cego quando caminha segue seus fluxos. Entender os sons como fluxos de materiais é uma tentativa de não reduzir coisas a objetos, como sugere Ingold (2012). As coisas têm superfícies externas, mas onde quer que haja superfícies a vida depende da troca contínua de materiais através delas. O que parece ser percebido e trocado no caminhar de pessoas cegas são justamente os fluxos dos materiais, que não necessariamente têm forma, mas que participam dessas materialidades.

Os materiais, para Ingold (2011), são constituintes ativos de um mundo-em-formação. Onde quer que a vida aconteça, estão incansavelmente em movimento – transbordando, misturando, descamando. A existência de todos os organismos vivos é apanhada na interminável troca metabólica e respiratória entre as substâncias do seu corpo e os fluxos do meio. Se considerarmos as propriedades dos materiais como constituintes de um ambiente, como sugere o autor, elas não podem ser identificadas como atributos fixos ou essenciais das coisas, mas ao contrário, são processuais e relacionais. Não são nem objetivamente determinadas, nem subjetivamente imaginadas, mas experimentadas

praticamente, nas relações que se estabelece com elas – latido do cachorro como mudança de direção, temperatura que indica lugar aberto ou fechado, diferença de textura no piso como sinal de mudança no ambiente.

Merleau-Ponty (1971) considera que a atenção é o que confere existência ao objeto para a consciência perceptiva. Prestar atenção não é somente avançar no esclarecimento de dados pre-existentes, mas induzir uma nova articulação desses dados tomando-os como figuras. A atenção, para o autor, é a constituição ativa de um novo objeto, que vai tornar explícito e articulado o que até então era apresentado como um horizonte indeterminado. Com essa noção de atenção podemos aprofundar a compreensão do trabalho realizado pelos profissionais nos atendimentos de reabilitação – um treinamento da atenção para sinais ou traços perceptivos que possam ser articulados para constituir relações. Na composição do ambiente e no deslocamento de pessoas cegas o que ocorre, por meio de um direcionamento corporal da atenção, é a transformação do que antes eram dados indeterminados – ruídos, burburinhos, barulhos, cheiros, buracos ou falhas no caminho, objetos (banco, no caso, mas pode ser mesa, cadeira, parede, etc.) – em componentes espaciais indicadores de orientação – direção, enquadramento, posição, deslocamento, locais (cheiro de remédio indica a farmácia) ou localizações (risco no chão indica a posição em relação à pilastra).

Pelas sensações corpóreas de corpos cegos no mundo podemos aceder a novas medidas espaciais. A situação de corpos marcados pela não visualidade enfatiza os papéis das sensações corpóreas e dos traços deixados por sons, cheiros, direção, toque, temperatura e circulação do ar, para o deslocamento em um ambiente, a conformação de linhas de movimento e a composição corpo-espacial do mundo.

Uma pesquisa sobre a percepção de mundo de pessoas cegas pode ser entendida como parte de um projeto maior de uma antropologia de inspiração fenomenológica também proposta por Csordas (2008), que procura fazer uma aproximação metodológica e analítica do corpo não como um objeto a ser estudado em relação com a cultura, mas antes considerar o corpo como sujeito da cultura ou como o lugar existencial da cultura. O conceito de corporeidade e a noção de modos somáticos de atenção desenvolvidos pelo autor são ferramentas analíticas importantes para compreender a percepção de pessoas cegas, a partir das sensações corpóreas desses corpos no mundo.

Descrevi alguns modos somáticos de atenção desenvolvidos por pessoas cegas para se situar espacialmente. A atenção a uma sensação corporal (determinados cheiros ou sons, deslocamento do ar) se torna um modo de estar atento ao meio intersubjetivo que gera aquela sensação (posto de gasolina, ponto de ônibus, estar dentro e fora de lugares, etc.). O conceito de modo somático de atenção sugere que prestar atenção ao corpo pode nos ensinar algo sobre o mundo e sobre os outros que nos rodeiam. No caso de pessoas cegas, uma vez que o fitar da atenção visual, que segundo o autor costumamos conceber como desincorporado, se encontra ausente, prestar atenção *ao* e *com* o corpo seria o que proporciona a própria constituição espacial, a sua posição em relação aos outros e aos objetos, orientando também o seu deslocamento.

Csordas (2008) chama por uma antropologia do corpo sensitivo que contraponha os déficits de uma antropologia que foca excessivamente nos signos etéreos e significados desincorporados. A semiose humana é corporificada (*embodied*) e isso tanto inclui quanto excede o simbólico. Semioses são sempre corporificadas, embora alguns processos de signos mais do que outros.

Com Csordas compreendemos que, embora ainda não sejam linguísticos, os próprios sentidos já são semióticos. Mesmo não sendo necessariamente conscientes ou discursivas, as disposições corporais são semióticas e pessoas cegas parecem ter essa semiose corporificada bastante desenvolvida.

Ao falar de um modo de ser vivo e aberto, sempre atento ao fluxo dos materiais em um mundo em constante nascimento, Ingold (2011) se aproxima da concepção de mundo comumente identificada na literatura etnográfica como animista. Animismo, para o autor, não seria um sistema de crenças sobre o mundo, mas um modo de estar no mundo que pode ser caracterizado por uma capacidade de resposta e uma sensibilidade elevada a um ambiente que está sempre em fluxo, nunca é o mesmo de um momento para o outro. Nesta perspectiva o animismo não é uma propriedade que as pessoas imaginativamente projetam nas coisas ao redor, mas o potencial dinâmico e transformativo de todo campo de relações no qual seres de todos os tipos - pessoas ou coisas - trazem uns aos outros à existência, contínua e reciprocamente. É com essa noção que gostaria de prosseguir para uma terceira forma de repensar o par Natureza e Cultura proposta pela teoria antropológica contemporânea, e que nos ajuda a entender as formas de ser e perceber na cegueira.

### TERCEIRA LINHA

#### *O som do muro*

Ao evocar o animismo de Ingold ou o perspectivismo (que farei a seguir) para pensar com a cegueira não estou querendo transpor seu conteúdo específico, mas destacar o aspecto relacional trazido por essa cosmologia para problematizar as noções de Natureza e Cultura. Na cosmologia ameríndia, os seres do

cosmo se definem menos por uma essência abstrata ou por uma faculdade particular que engendra a noção ocidental de “humano” (ausência ou presença de linguagem, faculdade reflexiva ou emoções), do que pelas posições que ocupam uns em relação aos outros (Descola, 1998).

Viveiros de Castro (1996) sugere a expressão “multinaturalismo” para designar um dos traços de contraste entre o pensamento ameríndio e as cosmologias multiculturalistas modernas. As últimas se apoiariam, como também vimos com Descola e Pálsson (1996), na implicação mútua entre a unicidade da natureza - garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância - e a multiplicidade das culturas - gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados. Já a concepção ameríndia exposta por Viveiros de Castro suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos, a “cultura” ou o sujeito como a forma do universal e a “natureza” ou o objeto como a forma do particular.

O dualismo moderno desdobra uma multiplicidade de diferenças culturais sobre o fundo de uma natureza imutável, já o pensamento ameríndio considera o cosmos inteiro como animado por um mesmo regime cultural, diversificado não tanto por naturezas heterogêneas quanto por modos diferentes de se apreender uns aos outros (Descola, 1998).

Para o terceiro deslocamento das relações dualistas entre Natureza e Cultura na etapa final deste exercício teórico, quero enfatizar a contribuição ameríndia que pensa que a diversidade entre os seres deve ser considerada a partir das múltiplas visões de mundo engendradas por meio de seus corpos. E, por fim, evocar tal noção perspectivista não para pensar o pensamento nativo, mas para compreender a ordem sensorial da cegueira e a visão de mundo engendrada por ela.

Tal pensamento, que afirma a multiplicidade da natureza e a unidade da cultura, nos ajuda a defender uma abordagem perspectivista para a corporalidade humana que leve em consideração os múltiplos modos de estar no mundo a partir das posições que se ocupa. Posições que podem se alterar, se metamorfosear, seja em função de características do metabolismo de um organismo, seu regime alimentar ou em nome do tipo de comunicação que são capazes de se engajar (Descola, 1998), seja em função da ordem sensorial dominante (Geurts, 2002<sup>11</sup>). Focarei especificamente na dimensão sensível de modos de ser e estar no mundo desde algum lugar - desde um corpo - e não a partir de um corpo presumidamente universal e idêntico.

No início do trabalho de campo me utilizei da estratégia de fechar os olhos motivada por um exercício de experimentação, mas foi a partir de uma conversa específica com uma das pessoas cegas pesquisadas que tal estratégia se transformou em um mecanismo mais consciente de investigação e direcionamento da atenção. Ela me contava sobre o processo gradual de adaptação de uma amiga à perda da visão. Procurando ajudá-la a superar sua insegurança em relação ao deslocamento nas ruas, ela propôs à amiga que realizassem uma experiência. Levou-a para caminhar na calçada de um quarteirão onde havia um muro a frente. Sem alertá-la do muro, deu a instrução para que a amiga caminhasse, batendo a bengala e prestando atenção aos sons ao redor, e avisou que ela devia parar se escutasse algo diferente. A

---

<sup>11</sup> Geurts (2002) desenvolve uma antropologia dos sentidos e argumenta que a ordem sensorial de uma cultura é um dos elementos primeiros e mais básicos que nos tornam humanos. A autora define ordem sensorial como o padrão de importância relativa e elaboração diferencial dos vários sentidos, com os quais as crianças aprendem a perceber e experimentar o mundo e no qual desenvolvem suas habilidades. Geurts defende que uma ordem sensorial de um grupo cultural - ou múltiplas e algumas vezes concorrentes ordens sensoriais - forma as bases das sensibilidades exibidas pelas pessoas que crescem naquela tradição.



pesquisada conta que, com a experiência, a amiga foi capaz de identificar corporalmente o obstáculo à sua frente, conseguiu ouvir o som do muro e parar antes de dar de encontro a ele.

O relato desperta a possibilidade de tratar não exatamente o pensamento, mas a corporeidade nativa, como uma atividade de simbolização ou uma prática de sentido (Viveiros de Castro, 2002, Csordas, 2008). Naquela conversa entendi que, para compreender a forma de estar no mundo de pessoas cegas, seria fundamental que tentasse desenvolver corporalmente uma atenção para essa forma, atenção tátil, atenção sonora, atenção para o deslocamento. A ideia de que é possível ouvir o som do muro e transformar essa escuta em guia para a locomoção começa a me interessar porque diz algo sobre os seres humanos que fazem isso. Ouvir o som do muro afirma algo sobre a noção de percepção. Afirma que o ato de se locomover inclui, para pessoas cegas, uma atenção e uma escuta a sinais como o som do muro. O que pessoas cegas estão dizendo quando afirmam que é possível escutar o som do muro para se locomover? O que elas estão dizendo sobre a percepção? Sobre o corpo? Sobre o mundo? Quais as consequências de se levar a sério essa afirmativa?

Dizer que é possível escutar o som do muro e se orientar a partir disso é dizer algo sobre o muro e sobre a percepção. É dizer algo sobre o que a percepção humana pode ser e é dizer algo sobre como o mundo pode ser a partir de como ele é percebido. Pensando com Viveiros de Castro (2002) e o perspectivismo ameríndio, o que uma antropóloga deve se perguntar diante dessa afirmativa não é se ela acredita ou não que é possível se locomover a partir da escuta do som do muro, mas o que uma afirmação como essa lhe ensina sobre as noções de corpo, de percepção e de mundo de pessoas cegas. Ao contar a história, a pesquisada não estava dando uma opinião, mas relatando como ensinou ou-

tra pessoa que, para se locomover com mais segurança sem enxergar, é possível ouvir o som do muro. Com a experiência que realizou com a amiga, demonstrava a ela, de maneira prática, como o som está implicado no muro e no deslocamento de quem por ali passa.

A afirmativa também diz algo de não evidente sobre o mundo. “E se a questão não fosse de linguagem, mas de mundo?” (Viveiros de Castro, 2010: 22). O mundo em que é possível ouvir o som do muro para se locomover com mais segurança é o mesmo mundo em que, ao ver o muro, nos desviamos dele? São duas percepções de mundo, mas há um só mundo? A história do som do muro convida a um esforço de determinação do mundo possível que ali se expressa. Um mundo possível no qual corpos humanos sejam capazes de ouvir sons de muros. Um mundo no qual é necessário que corpos humanos ouçam sons de muros para se locomover. Com esse argumento não se procura exprimir uma teoria biológica alternativa – no caso da cegueira a conhecida “teoria da compensação sensorial” – mas sim um *uso* diferenciado dos corpos. O argumento de que corpos que não enxergam podem escutar o som do muro ao se locomoverem – ou seja, de que corpos que não enxergam têm capacidades ou habilidades desenvolvidas de maneiras distintas daquelas desenvolvidas por corpos que enxergam – tem um substrato biológico – existe efetivamente uma diferença física/biológica entre ver e não ver – mas, também, diz algo sobre como o corpo está implicado no conceito de perspectiva – no ponto de vista – sobre o mundo.

Olhos que não enxergam transformam o corpo de quem não enxerga, as propriedades e os usos que se confere aos objetos na vida de quem não enxerga, os sentidos que atribuem ao mundo. Pessoas cegas são socializadas na mesma língua que

peças que enxergam, compartilham valores, mas fazem muitas coisas de outro jeito. Desenvolvem um sistema de signos, uma semiótica humana, que é ao mesmo tempo e irrevogavelmente cultural e biológica. Suas formas de representação existem dentro de uma mesma fronteira biológica e simbólica que outras formas humanas majoritárias de representação, mas constituem uma semiose outra, mais suscetível às qualidades, aos eventos e às formas que estão no mundo. Mesmo que não seja uma língua propriamente dita, a cegueira é uma outra ordem sensorial, uma forma de estar no mundo com seus próprios sistemas de signo e representação.

Naquele dia entendi que observar visualmente o que faziam não me daria acesso ao seu “ponto de vista”, porque com a minha visão em atuação não ouvia os sons que eles ouvem, não percebia os objetos da mesma forma, não me permitia fazer o que faziam ou entender como faziam, o tempo de seu fazer. A escuridão - no sentido de não ver, não necessariamente do negrume, já que a cegueira para muitos pode ser clara - possivelmente também condiciona a experiência de mundo.

A estratégia de vendar os olhos nunca me daria acesso à experiência de ser cega, não me colocava nem perto dessa condição, especialmente se pensarmos nos seus aspectos sociais ou psicológicos. Mas vendar os olhos me permitiu experimentar o mundo sem ver. Uma vivência fundamentalmente perceptiva, que me pareceu um requisito para a compreensão corporal dos significados e das formas desse estar no mundo. Os momentos em que estive de olhos fechados ao longo da pesquisa permitiram prestar atenção em características, atributos de objetos, sons significativos do ambiente, temperatura, textura, relação de proximidade e distância, temporalidade, sentido de direção, experi-

ência do meu próprio corpo no espaço, de movimento, de locomoção, de comunicação, que são substancialmente diferentes ao se estar de olhos abertos.

Uma tradução perspectivista da ordem sensorial da cegueira não tem como objetivo encontrar sinônimos ou equivalências em nossas formas de perceber o mundo para as formas com que pessoas cegas o percebem - formas alternativas de fazer as "mesmas" coisas. Ao invés disso o objetivo é não perder de vista a diferença oculta nos homônimos equívocos entre as formas de fazer da cegueira e as formas de fazer da visão (Viveiros de Castro, 2004). Ainda que os fins sejam os mesmos - colocar água num copo, escolher uma roupa nova, cortar uma cenoura em rodela, por exemplo - e as representações também sejam as mesmas, nunca estamos falando dos mesmos meios. As formas de fazer são outras, as maneiras de interagir com o ambiente, os usos que se faz dos objetos e o que se percebe desse ambiente para realizar as mesmas ações - preparar a comida, beber água, se deslocar pelas ruas da cidade.

Quando as ciências cognitivas ou as práticas pedagógicas dirigidas às crianças cegas pressupõem que os caminhos cognitivos alternativos desenvolvidos por pessoas que não enxergam são funcionalmente equivalentes aos de pessoas que enxergam, está se aplicando ao outro um conceito auto-descritivo de normalidade. Os meios podem ser "alternativos" - atrasados, lentos, sequenciais - mas o fim alcançado é o mesmo, o que os torna normais, "quase iguais"<sup>12</sup>. Descrever o outro corpo como se fosse uma versão piorada (mais lenta, aos pedaços) do nosso, unificando os dois via redução de um às convenções do outro, é imaginar uma forma de relação demasiadamente simples entre eles.

---

<sup>12</sup> Sobre esse assunto, ver von der Weid (2015).

A simplicidade explicativa acaba por produzir todo tipo de complicações preocupantes, já que o desejo por um monismo corporal e ontológico se paga com a emissão inflacionária de dualismos epistemológicos - normal e anormal, eficiente e deficiente, visualidade e cegueira.

Ao invés de tentar desfazer o equívoco pela via da normatização (tornar cegos capazes de ver mentalmente, desenvolver equivalências funcionais para a cegueira, etc.), fundando binarismos como efeito colateral do disfarce, a cegueira e, acreditamos, outras formas de diferença que foram classificadas como "deficiência", nos convidam a estabelecer vínculos em que a diferença seja o princípio da relacionalidade. Diferenciar a indiferença, inserir a diferença onde a indiferença era presumida - nos prédios e construções, nos produtos e soluções tecnológicas, nas ruas, nos sinais e nas calçadas, nas relações entre as pessoas.

A ideia é desenvolver uma antropologia perspectivista que se proponha a traduzir percepções de mundo de pessoas cegas procurando se situar no espaço do equívoco e habitar esse espaço, aprender com ele. Como indica Viveiros de Castro (2004), traduzir não é desfazer o equívoco, isso seria supor que ele nunca existiu em primeiro lugar - tornar a cegueira funcionalmente equivalente à visualidade. Traduzir seria justamente o oposto, enfatizar ou potencializar o equívoco, abrir e ampliar o espaço imaginado para não existir entre duas ordens sensoriais em contato, espaço que o equívoco precisamente oculta.

Compreender a cegueira - e a percepção de mundo de qualquer pessoa - pela via do perspectivismo significa considerar que não há percepções sobre as coisas, as coisas e as pessoas (todas as pessoas) são suas próprias percepções (ou pontos de vista). A questão não é mais a de como pessoas cegas percebem o mundo, mas sim a de que mundo se expressa através delas, ou de que mundo elas são o ponto de vista. Conforme Lima (1996), a noção

de ponto de vista implica uma concepção de que só existe mundo para alguém - seja um ser ou um acontecimento - o que existe, existe para alguém, não há realidade independente do sujeito. Podemos também evocar a noção de visão parcial, defendida por Haraway (1995), que sublinha as particularidades e a corporificação de toda visão. A autora insiste na falsidade de uma visão que promete transcendência de todos os limites e responsabilidades, acreditando que a objetividade desejável é aquela oferecida por visões parciais e vozes vacilantes, corporificação finita que vive dentro de limites e contradições. Ou seja, visões desde algum lugar. A metáfora excessivamente visual das duas noções é bárbara e, para resolver o inferno ou para imergir nele, proponho duas alternativas - seja a sua substituição pela noção mais abrangente de percepção, seja a transcendência da ideia de visão para todo e qualquer ser, me permitindo então falar na visão de cegos e na cegueira de quem vê<sup>13</sup>.

No perspectivismo ameríndio, a ideia é realizar um experimento de pensamento: pensar com - e não sobre - o pensamento indígena (Viveiros de Castro, 2004). No caso proposto aqui, compreender a experiência de mundo de vidas com cegueira, como levar adiante essa ideia, já que o objeto de estudo não constitui pensamentos ou conceitos de um grupo cultural, mas uma corporalidade (Csordas, 2008) distinta? Quando as suas formulações particulares não são discursivas, mas práticas - generalidades agidas e não necessariamente representadas (Bourdieu, 2011)?

Nesta pesquisa, os olhos de quem não vê são tratados muito mais como um equipamento distintivo, que dota aquele que não enxerga de afecções e capacidades singulares, do que como uma essência incapacitante de cegueira, representação projetada de

---

<sup>13</sup> Sobre essa possibilidade, ver von der Weid (2014).

corpos visualmente situados. Com a defesa de uma antropologia perspectivista da corporeidade, procura-se avançar na compreensão do papel desempenhado pela percepção sensorial no desenvolvimento de formas de estar no mundo. Uma abordagem perspectivista da corporeidade nos permite pensar que a visão e a cegueira não designam províncias ontológicas, mas apontam para contextos relacionais, perspectivas móveis – pontos de vista.

Para o perspectivismo, todos os seres, humanos ou animais, veem (representam) o mundo da mesma maneira, o que muda é o mundo que eles veem. A diferença entre os pontos de vista humanos e não humanos não está na alma, pois, para os ameríndios, a alma é formalmente idêntica através das espécies e, portanto, enxerga a mesma coisa em toda a parte. Como coloca Viveiros de Castro (1996), uma perspectiva não é uma representação porque a perspectiva está no corpo. A diferença, para o perspectivismo, é dada pela especificidade dos corpos. Corpo, aqui, não se refere somente às diferenças fisiológicas – ser alto, baixo, magro, gordo, negro, branco, homem ou mulher – mas “aos afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada tipo de corpo – o que se come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário...” (Viveiros de Castro, 1996: 128). O que o perspectivismo de Viveiros de Castro entende por corpo, e é essa ideia que quero sublinhar, não é sinônimo de uma fisiologia distintiva ou de uma morfologia fixa, mas um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um *habitus*.

É possivelmente esse corpo entendido como um conjunto de capacidades que pode explicar a sensação de pessoas cegas de que vivem em um mundo diferente de quem enxerga. O que difere não seria o mundo em si, mas a perspectiva que se captura dele a partir de naturezas múltiplas, da variabilidade dos corpos.

Visão e cegueira não se fixam em pessoas que enxergam e pessoas cegas, mas a diferença entre as perspectivas da visão e as perspectivas da cegueira é dada pela especificidade dos corpos. Especificidade de corpos que têm um conjunto de capacidades e afecções singulares – como se movem, como se comunicam, como percebem, como representam aquilo que percebem. O corpo como feixe de afecções e capacidades é a origem das perspectivas.

Ao pensar comparativamente a distinção entre visão e cegueira nos aproximamos da forma ameríndia de pensar Natureza e Cultura na medida em que compreender tal distinção também demanda uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre seres humanos. O espírito, enquanto forma reflexiva, é o que integra; o corpo, não como substância material, mas como afecção ativa, é o que diferencia. Seguindo a ideia é possível dizer que o lugar da identidade e da diferença, tanto na cegueira quanto na visão, é o conjunto de hábitos e processos que constituem os corpos. E o corpo, sendo o *locus* da perspectiva diferenciante, pode maximizar a diferenciação, na medida em que é continuamente fabricado.

### *Entrelinhas*

Ao invés da comparação como fim, a proposta deste artigo foi levar adiante o exercício de se pensar a cegueira através da (com a) teoria de alguns autores da antropologia contemporânea que se propõem problematizar a oposição natureza/cultura como pares antagônicos. A intenção foi a de deixar que inquietações práticas sintonizassem com propostas teóricas, não tanto para escolher uma ou outra, mas para acompanhar o devir da cegueira através delas, as mudanças de estado e as compreensões possibilitadas por meio do uso dessas sucessivas lentes.



A teoria do ator-rede desenvolvida por Latour e outros pesquisadores nos ajuda a redirecionar o olhar para longe do indivíduo patologizado, recolocando a situação da deficiência nas práticas e nas interações sociais, como resultado de barreiras culturais e materiais opressoras ou excludentes e arranjos sociopolíticos locais. Entretanto, enquanto o foco nas práticas pode iluminar certos aspectos de se viver com um corpo particular - e é isso que quis iluminar ao desenvolver a ideia da bengala como o corpo estendido de cegos - ele não nos diz nada sobre como é ser essa encorporação. Para compreender como a corporeidade cega afeta o mundo de uma pessoa foi preciso uma aproximação mais fenomenológica.

A fenomenologia reconhece que o sentido de si de um sujeito, sua percepção e compreensão, dependem de como ele experimenta a sua presença no mundo (Merleau-Ponty, 1971). De um ponto de vista fenomenológico, a presença no mundo é um acúmulo de eventos corporais e encontros cotidianos. No segundo momento deste artigo a antropologia ecológica de Ingold nos ajuda a criar um olhar encarnado para a experiência da cegueira. Desenvolvendo uma espécie de etnografia fenomenológica (Cefai, 2010), a intenção foi a de tornar sensíveis atividades e interações que costumam ser invisíveis e silenciosas, revelando capacidades corporais e saberes forjados na experiência cotidiana de corpos que não enxergam. Corpos que captam indícios e os organizam em configurações de sentidos que, apenas posteriormente, chegam à consciência. Sentidos que emergem “à flor das situações” (Cefai, 2010).

Ainda assim, a fenomenologia não nos permite problematizar completamente o outro lado - a normatividade que constrói o normal como a forma correta, melhor ou principal de estar no mundo. Uma abordagem inteiramente fenomenológica ainda nos coloca o risco de trazer de volta para o corpo a problemática

da deficiência. O terceiro passo, em direção ao perspectivismo, nos permite o exercício de entender a corporalidade da deficiência como um ponto de vista, uma perspectiva singular sobre o mundo. A ideia neste momento foi realizar uma inversão entre figura e fundo (Strathern, 2011), deficiência e normalidade, cegueira e visão. Se olharmos para a cegueira como uma forma de construir corpos que habitam mundos e não mais como um fenômeno a ser distinguido da normalidade ou como uma forma associada ao extraordinário, podemos inverter a relação cognitiva (Lagrou, 2011). A eficiência pode então ser redefinida como um conceito que expressa a capacidade de uma pessoa - uma corporalidade - agir sobre o mundo, de criá-lo e transformá-lo.

A marca da cegueira no corpo pode ser compreendida como um instrumento de ação, que age sobre o próprio corpo. Em uma analogia com o grafismo Kaxinawa, podemos entender os olhos cegos não como um símbolo que fala sobre ou que representa uma realidade exterior a eles próprios, mas como um signo que age, como uma posição e produção de desejo (Lagrou, 2011). Mas para isso não basta ter um corpo cego, é preciso criar uma corporificação. A infraestrutura da cegueira - os objetos, os artefatos, as práticas, os manuais, os artigos científicos - permite operar a construção de um mundo. O papel dos exercícios e dos jogos na reabilitação (ou na estimulação precoce, que seria o equivalente para pessoas que nascem cegas) seria, então, o de ajudar a produzir um corpo em relação construtiva com os fluxos que o atravessam. A cegueira se torna, assim, visualidade - perspectiva - por meio de um processo de corporificação. Quando a cegueira se torna perspectiva ela deixa de ser deficiência e se consolida enquanto um ponto de vista sobre o mundo: um modo - uma corporalidade - uma potência específica.

As pessoas com deficiência têm sido melhor conhecidas pelo que não são, ou pelo que não podem fazer - aqueles que não

andam, não enxergam, não escutam, não leem em tinta, etc. Como tal, sua aprendizagem e seu desenvolvimento são considerados mais lentos, atrasados, insuficientes, etc. Temos obliterado muito bem as pessoas com deficiência com o pressuposto de uma humanidade autônoma, normal e eficiente.

As formas de fazer da cegueira denunciam o grau das normatizações e padronizações nas nossas formas de ser. Os métodos e as práticas de pesquisa tradicionais e, como vimos, até mesmo nossos conceitos, estão impregnados de um visuocentrismo - na técnica clássica antropológica da observação participante, temos o maior exemplo. São necessárias novas práticas, novas técnicas que possam dar conta dos modos de ser e de fazer na deficiência, de uma estética e sensibilidade em que o corpo, a percepção e os sentidos estão diferentemente organizados, não se centram pelo modelo hegemônico de normalidade.

Por meio de experimentações com as corporalidades nativas, através do desempenho de ações, movimentos e práticas, é possível desenvolver formas de se pensar e agir com a cegueira e não sobre a cegueira. Tomar suas formas de estar no mundo - suas corporalidades - como interlocutoras, as vezes polêmicas, as vezes antagonistas, a outras formas de estar e perceber o mundo. Nesse sentido, é possível aproximar o tipo particular de perspectivismo que desenvolvo ao proposto por Bergson e desvelado por Lapoujade (2013) - aquele que entra naquilo que se faz, segue o ser movente, adota seu devir, ressaltando a diferença interna dessa ou daquela realidade, estabelecendo uma analogia entre os seus próprios movimentos interiores e os movimentos do outro. Ao invés de observar de fora, entrar no interior de outro ponto de vista, estabelecer uma relação com outras realidades, embarcar na sua perspectiva até onde seja possível ajustar as vibrações, buscar a sincronização que está sempre se fazendo - e se desfazendo - entre ritmos distintos de duração.

Segundo Lapoujade, para Bergson, “conhecer é sempre entrar em um movimento, como nos emocionamos com uma melodia ou como entramos em uma dança” (2013: 69).

Considerando o conceito de corporalidade de Csordas, que toma o corpo como sujeito da cultura, ou a noção de corporalidade em Viveiros de Castro, DaMatta & Seeger (1979), em que o corpo aparece como um instrumento, uma atividade que articula significações sociais, um espaço que é, a um só tempo, individual e coletivo, social e natural; a proposta que faço é a de levar adiante um exercício de descolonização da corporalidade antropológica, assumindo o estatuto integral da corporalidade alheia enquanto corporalidade, escapando assim do binarismo normal e anormal (ou certo e errado, melhor e pior). Com isso, descolonizar a própria corporalidade, deixar de ser o colonialista de si mesmo, subordinado às ideias-chaves de (a)normalidade, (d)eficiência, (in)adequação (Overing, 2004).

Uma antropologia perspectivista da corporalidade significa realizar, portanto, um exercício antropológico de multiplicação da corporalidade do antropólogo, a partir do estabelecimento de uma experiência (ou uma relação) com a corporalidade nativa, com suas formas de percepção e atenção, com seus modos de estar no mundo. Com isso, desenvolver lugares de observação metodológicos que não privilegiam determinados sentidos em detrimento de outros, determinadas formas de fazer em detrimento de outras, determinados modos de ser em detrimento de outros. Acredita-se contribuir, assim, para a inauguração de um caminho metodológico - e teórico - nos estudos com a deficiência.

### REFERÊNCIAS

- BACH-Y-RITA, Paul. 2002. Sensory Substitution and Qualia. In: NOË, A. & THOMPSON, E. (orgs.). *Vision and Mind*. London: MIT press. pp. 497-514.
- BOURDIEU, Pierre. 2011. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes.
- BUTLER, Judith. 2003. *Problemas de Gênero*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- CEFAÏ, Daniel. 2010. "Provações corporais: uma etnografia fenomenológica entre moradores de rua de Paris". *Lua Nova*, 79: 71-110.
- CLARK, Andy. 2003. *Natural-Born Cyborg: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*. Oxford: University Press.
- CLARK, Andy & CHALMERS, David J. 1998. The Extended Mind. *Analysis*, 58: 10-23.
- CSORDAS, Thomas. 2008. *Corpo / Significado / Cura*. Porto Alegre: editora UFRGS.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1999. *Capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- DESCOLA, Philippe. 1996. "Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice". In: P. Descola e G. Pálsson (orgs.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London: Routledge, p.82-102.
- \_\_\_\_\_. 1998. "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia". *Mana*, 4(1): 23-45.
- DINIZ, Debora. 2007. *O que é deficiência*. São Paulo: Editora Brasileira.
- DOUGLAS, Mary. 1991. *Pureza e Perigo*. Lisboa: Edições 70.
- GARLAND-THOMSON, Rosemarie. 2001. *Re-shaping, re-thinking, re-defining feminist disability studies*. Washington: Center for Women Policy Studies.

- GEERTZ, Clifford. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- GEURTS, Kathryn Linn. 2002. *Culture and the senses: bodily ways of knowing in an African community*. Los Angeles: University of California Press.
- GOFFMAN, Erving. 1975. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar.
- HARAWAY, Donna. 1995. "Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". *Cadernos pagu*, 5: 07-41.
- INGOLD, Tim. 1990. "An anthropologist looks at biology". *Man, New Series*, June: 208-229.
- \_\_\_\_\_. 2008. Pare, olhe, escute. *PONTOURBE*, vol.3(2), jul.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Da transmissão de representações à educação da atenção". *Educação*, 33(1): 6-25.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Being Alive*. New York: Routledge, 2011.
- \_\_\_\_\_. 2012. "Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais". *Horizontes Antropológicos*, Jan/Jun, 37 (18): 25-44.
- KITTAY, Eva. 2005. Dependency, Difference and the Global Ethic of Longterm Care. *Journal of Political Philosophy*, vol. 13 (4): p.443-469.
- LAGROU, Els. 2011. "Existiria uma arte das sociedades contra o Estado?". *Revista de antropologia*, 54(2): 747-780.
- LAPOUJADE, David. 2013. *Potências do tempo*. São Paulo: n-1 edições.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- \_\_\_\_\_. 2004. "How to talk about the body?". *Body & Society*, 10(2-3): 205-229.

LAW, John. 1992. "Notes on the Theory of Actor-Network: Ordering, Strategy and Heterogeneity". *Systems Practice*, 5 (4): 379-393.

\_\_\_\_\_. 1999. "Political Philosophy and Disabled Specificities". *Centre for Science Studies*, Lancaster University. Disponível em: <http://www.lancaster.ac.uk/fass/resources/sociology-online-papers/papers/law-political-philosophy-and-disabilities.pdf> [acesso em: 02 set. 2015]

LAW, John & MOSER, Ingunn. 1999. Good passages, bad passages. *Manuscript Series on Communication: Technology & Culture*: p.1-18.

LEWGOY, Bernardo. 2012. "Apresentação". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 9-21, jan./jun.

LIMA, Tania S. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi". *Mana*, 2(2): 21-47.

MARTINS, Bruno S. 2005. "Políticas sociais na deficiência: exclusões perpetuadas". 2005. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/228/228.pdf> [Acesso em: 02 set. 2015].

MERLEAU-PONTY, Maurice. 1971. *Fenomenologia da Percepção*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos.

MORAES, Marcia & ARENDT, Ronald. 2011. "Aqui eu sou cego, lá eu sou vidente: modos de ordenar eficiência e deficiência visual". *Caderno CRH*, 24: 109-120.

MOSER, Ingunn. 2005. On becoming disabled and articulating alternatives: the multiple modes of ordering disability and their interferences. *Cultural Studies*, vol. 19 (6): p.667-700.

OLIVER, Michael. 1990. *The Politics of Disablement*. London: Macmillan.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS [ONU]. 2006. *Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência*. Doc. A/61/611, Nova Iorque, 13 dez.

- OVERING, Joanna. 2004. "A reação contra a descolonização da intelectualidade". *Ilha*, 6(1 2): 5-27.
- SCULLY, Jackie L. 2009. "Disability and the thinking body". In: Kristiansen, K.; VEHMAS, S. & SHAKESPEARE, T (orgs.). *Arguing about Disability: Philosophical perspectives*. London: Routledge. pp 57-73.
- SHAKESPEARE, Tom & WATSON, Nicholas. 2001. "The social model of disability: an outdated ideology?". *Research in Social Science and Disability*, 2: 9-28.
- SHAKESPEARE, T. 2006. *Disability Rights and Wrongs*. London and New York: Routledge.
- STEIL, Carlos Alberto & CARVALHO, Isabel Cristina de M. 2014. Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito. *Mana*, 20 (1): 163-183.
- STRATHERN, Marilyn. 2011. "Sobre o espaço e a profundidade". *Cadernos de campo*, 20: 241-258.
- VANDENBERGHE, Frédéric. 2010a. *Teoria Social realista: um diálogo franco-britânico*. Belo Horizonte: editora UFMG.
- \_\_\_\_\_. 2010b. Jamais Fomos Humanos. *Li-inc em Revista*, vol. 6 (2), Rio de Janeiro, set. 2010, p. 214-234.
- VELHO, Otávio. 2001. "De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico". *Mana*, 7(2): 133-140.
- VEHMAS, Simo & MÄKELÄ, Pekka. 2009. "The ontology of disability and impairment". In: Kristiansen, K.; VEHMAS, S. & SHAKESPEARE, T (orgs.). *Arguing about Disability: Philosophical perspectives*. London: Routledge. pp 42-56.
- VELDEN, Felipe V. & BADIE, Marilyn C. 2011. "A relação entre natureza e cultura em sua diversidade: percepções, classificações e práticas". *Avá*, 19: 15-47.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2(2): 115-144.



\_\_\_\_\_. 2002. "O nativo relativo". *Mana*, 8(1): 113-148.

\_\_\_\_\_. 2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti*, 2 (1): 3-22.

\_\_\_\_\_. 2010. "O Anti-Narciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo". *Revista brasileira de Psicanálise*, 44 (4): 15-26.

VON DER WEID, O. 2014. *Visual é só um dos suportes do sonho: práticas e conhecimentos de vidas com cegueira*. Tese (doutorado em antropologia cultural). Rio de Janeiro: PPGSA/ UFRJ.

\_\_\_\_\_. 2015. "O corpo estendido de cegos: cognição, ambiente, acoplamentos". *Sociologia & Antropologia*, vol 5 (3): p. 935-960.

WINANCE, Myriam. 2007. Being normally different? Changes to normalization processes: from alignment to work on the norm. *Disability & Society*, october, vol. 22 (6): p.625-638.

\_\_\_\_\_. 2006. Trying Out the Wheelchair: the mutual shaping of people and devices through adjustment. *Science, Technology & Human Values*, january, 31 (1): p.52-72.