

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL**

CLAUDIA LUCIA LESSA PASCHOAL

LEMBRANÇA E ESQUECIMENTO EM NARRATIVAS DE SI:

Uma bricolagem de fragmentos de vida de pessoas cegas

Rio de Janeiro

2017

CLAUDIA LUCIA LESSA PASCHOAL

LEMBRANÇA E ESQUECIMENTO EM NARRATIVAS DE SI:

Uma bricolagem de fragmentos de vida de pessoas cegas

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do estado do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Memória Social. Área de Concentração: Estudos Interdisciplinares em Memória Social. Linha de Pesquisa: Memória e Linguagem.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Diana de Souza Pinto.

Coorientadora: Prof^a Dr^a. Marcia Oliveira Moraes.

Catálogo informatizado pelo(a) autor(a)

P279 Paschoal, Claudia Lucia Lessa
Lembrança e esquecimento em narrativas de si: uma
bricolagem de fragmentos de vida de pessoas cegas /
Claudia Lucia Lessa Paschoal. -- Rio de Janeiro,
2017.
349 f.

Orientadora: Diana de Souza Pinto.
Coorientadora: Marcia Oliveira Moraes.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação
em Memória Social, 2017.

1. cegueira. 2. interação. 3. narrativas. 4.
memória. 5. afirmação da vida. I. Pinto, Diana de
Souza , orient. II. Moraes, Marcia Oliveira,
coorient. III. Título.

CLAUDIA LUCIA LESSA PASCHOAL

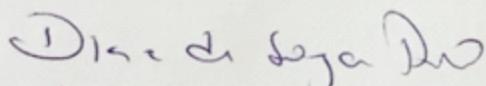
LEMBRANÇA E ESQUECIMENTO EM NARRATIVAS DE SI:

Uma bricolagem de fragmentos de vida de pessoas cegas

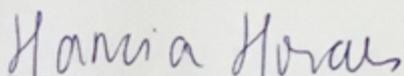
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do estado do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Memória Social. Área de Concentração: Estudos Interdisciplinares em Memória Social. Linha de Pesquisa: Memória e Linguagem.

Data da aprovação: 25 / 08 / 2017

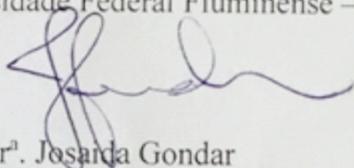
BANCA EXAMINADORA



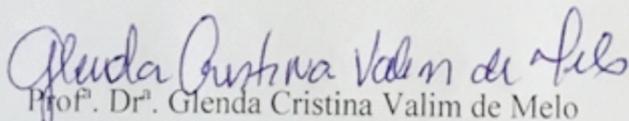
Profª. Drª. Diana de Souza Pinto (Orientadora)
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro



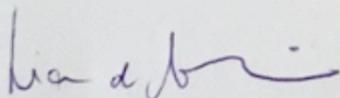
Profª. Drª. Marcia Oliveira Moraes (Coorientadora)
Universidade Federal Fluminense – UFF



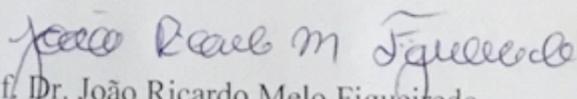
Profª. Drª. Josaida Gondar
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO



Profª. Drª. Glenda Cristina Valim de Melo
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO



Profª. Drª. Liana de Andrade Biar
Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio



Prof. Dr. João Ricardo Melo Figueiredo
Instituto Benjamin Constant – IBC

Para meus pais Euclides Vicente Paschoal e Maria
Thereza Lessa Paschoal –*In memoriam*.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pelo dom da vida.

Muito obrigada Dunga, Flip, Inácia, Jet, Messias, Mirp, Olga, Sol, Tam e Vida, por participarem da oficina Rodas de Conversa para a pesquisa. Sem vocês, não teria sido possível chegar ao que está escrito nesta tese. Foram muitas as palavras deletadas na tentativa de traduzir a experiência vivida nas sextas-feiras durante o ano de 2015. Impossível. Nenhum texto consegue dizer da emoção que vivemos no campo.

Qualquer palavra é insuficiente para agradecer à minha família. Ignace, pela paciência e companheirismo; por fazer de tudo para me ajudar, mesmo não se conformando com a minha ausência. Meus filhos, Paul Nikolas e Jan Marcel, nestes quatro anos, vocês praticamente se tornaram adultos e, mesmo sem poder estar presente como eu gostaria, a cada dia, agradeço a Deus por vocês serem exatamente como são. Obrigada, Jan Marcel pelas conversas provocativas e pela sugestão de Friedrich Nietzsche.

Obrigada aos participantes das entrevistas iniciais da pesquisa pelos momentos de conversa que compartilhamos. Suas contribuições foram fundamentais na composição deste estudo, apesar de não constarem explicitamente nesta tese.

Obrigada à minha professora e orientadora Diana por todas as palavras, críticas, aceites e não-aceites. Pela solicitude, paciência, respeito, confiança e incentivo. Esta tese só foi possível graças ao rigor com que você se empenhou, mostrando que eu sempre poderia fazer mais. Obrigada.

Marcia, minha coorientadora, obrigada pela parceria em muitos momentos, pela orientação atenta e questionadora; por trazer meus pés ao chão firme, quando necessário, sem cortar-me as asas. Sua ética, sobretudo em pesquisa de campo, é exemplo para mim. Obrigada por me apresentar a cartografia.

Obrigada professor Daniel do Nascimento e Silva pelo tempo em que foi meu orientador e pela indicação da análise de narrativas. Obrigada por compartilhar comigo o arcabouço teórico de Judith Butler.

Obrigada ao Instituto Benjamin Constant pela recepção em 2012, depois de dezoito anos longe, e pela realização da pesquisa de campo. Aos colegas e amigos, os mais recentes e os mais antigos, sou grata por todo apoio durante o doutorado, especialmente a Ana Lúcia, Naiara, Fábio, Maristela, Elisângela, Toni, Aires, Valéria, Elise, Ana Luiza, Rita, João, Glorinha, Odete, Érica, Tadeu.

Agradeço a Laura Pozzana pelo encontro, pelas conexões e pela possibilidade de fazer parte de sua Oficina de Movimento e Expressão, onde conheci os participantes desta pesquisa.

Obrigada aos professores do Programa de Pós-Graduação em Memória Social pelas aulas engrandecedoras no caminho da interdisciplinariedade.

Aos professores Maria Rita Campello Rodrigues, Manoel Ricardo de Lima e Liana de Andrade Biar, muito obrigada pelas orientações e sugestões na banca de qualificação.

Obrigada à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro por me aceitar como aluna visitante durante o ano de 2015. Foi em seu *campus* que esta tese começou a tomar corpo. Sou grata às professoras Liliana Cabral Bastos e Maria das Graças Dias Pereira por me aceitarem em suas disciplinas, inestimável fonte de conhecimento nos estudos de Linguagem.

Obrigada aos professores Jô Gondar, Liana de Andrade Biar, João Ricardo Melo Figueiredo, Glenda Cristina Valim de Melo, Francisco Ramos de Farias e Maria das Graças Dias Pereira por aceitarem compor a banca examinadora desta tese.

Obrigada, Cláudia de Souza, por suas mensagens de incentivo todas as manhãs, pelo *Whatsapp*. Com elas, começava a ligar o computador para trabalhar...

Aos amigos que fiz na PUC, Diego e Carla Mirelle, queridos, especialmente nos momentos em que precisei de ajuda.

A todos que contribuíram de maneira direta ou indireta para essa pesquisa.

“A palavra rememorativa, certamente imprescindível, não tira sua força mais viva da conservação do passado e da perseverança de escritores, historiadores ou filósofos; mas do apelo à felicidade do presente, isto é, em termos filosóficos antigos, da exigência da vida justa dos homens junto a outros homens. Ouvir o apelo do passado significa também estar atento a esse apelo de felicidade e, portanto, de transformação do presente, mesmo quando ele parece estar sufocado e ressoar de maneira quase inaudível.”

Jeanne Marie Gagnebin

LEMBRANÇA E ESQUECIMENTO EM NARRATIVAS DE SI:

Uma bricolagem de fragmentos de vida de pessoas cegas

RESUMO

Ao longo do desenvolvimento da civilização ocidental, a cegueira vem colecionando os sentidos mais diversos e alegóricos. As descrições culturais da cegueira vinculam-se predominantemente às ideias de tragédia, de incapacidade, de dependência e de sofrimento. Nas representações sociais, há um sentido de permanente tristeza circunscrevendo a vida das pessoas cegas e, ao mesmo tempo, a expectativa naturalizada de que elas aceitem essa condição com resignação. Essa pesquisa cartográfica (PASSOS, KASTRUP, TEDESCO, 2014; PASSOS, KASTRUP, ESCÓSSIA, 2010; PASSOS e BARROS, 2010) insere-se no entrecruzamento dos campos de conhecimento da Memória Social (NIETZSCHE, 1992 [1886], 1998 [1887], 2003 [1874], 2008 [1883-1885], 2011 [1901], 2012 [1886]; BUTLER, 1987, 1990, 1993, 1997, 2000, 2004, 2005, 2009) da Sociolinguística Interacional (GOFFMAN, 1967, 1974, 1985; GUMPERZ, 1982; SCHIFFRIN, 1994) e da Análise de Narrativa (LABOV e WALETSKY, 1967; LABOV, 1972; BASTOS, 2004, 2009; BIAR, 2012, BRUNER, 1990; MISHLER, 2002; RIESSMAN, 1993; TANNEN, 1984, 1989, 1993) com interface na cegueira (MARTINS, 2006, 2013; MORAES, 2005, 2010). Objetiva compreender os processos de construção de sentidos com os quais o sujeito cego opera a experiência da cegueira em sua vida, por meio de suas narrativas. O *corpus* em que se baseia o estudo foi gerado no período de março a novembro de 2015 nas Rodas de Conversa, uma oficina de grupo com pessoas que perderam a visão ao longo da vida, que funciona no Instituto Benjamin Constant, instituição pública federal responsável pela educação e reabilitação de pessoas com deficiência visual. O estudo vale-se da articulação do lembrar e do esquecer, característica da ação de narrar, como parte da dinâmica humana de lidar com os acontecimentos de modo a lhes atribuir sentidos. Considerando que os sentidos atribuídos à cegueira são perpassados pelos sentidos atribuídos à vida e ao mundo, aborda-se a cegueira a partir da relação entre memória, narração e produção de sentido em dois âmbitos políticos: das microrrelações, por meio da análise dos sentidos que foram coproduzidos para a cegueira nas narrativas de experiências de vida geradas nas interações das Rodas de Conversa, e das macrorrelações, em que se procura fazer a articulação entre os discursos hegemônicos e os discursos contra-hegemônicos da cegueira. A análise interpretativa das narrativas dos participantes teve como fios condutores duas chaves epistemológicas norteadoras da pesquisa: a vulnerabilidade da condição humana frente ao seu destino imprevisível e a afirmação da vida diante de todas as circunstâncias. Nas interações das Rodas de Conversa os participantes articularam lembrança e esquecimento através da coprodução de narrativas e assim, recontextualizaram memórias do tempo em que enxergavam e puderam operar outras configurações de si mesmos. A análise das narrativas produzidas procura elucidar que os participantes precisam lidar com situações do seu dia a dia em que seus corpos e comportamentos são regulados arbitrariamente por processos de normalização que transformam a cegueira em uma experiência incapacitante e sofrida além da necessidade. Procura mostrar ainda que é com o discurso da resistência que os participantes estão enfrentando o poder que lhes subjuga a todo tempo e com o qual também afirmam suas potências de serem pessoas cegas, capazes de assumir a decisão das condições de possibilidade de suas vidas. (BUTLER, 1997). A análise realizada procura descrever outro tipo de narrativas que não ratificam os discursos culturalmente consagrados da cegueira como

tragédia e sofrimento. Por meio dessas narrativas, busca-se mostrar que as lembranças do tempo em que enxergavam são força motriz para seguirem o curso da vida e que, em sua dimensão discursiva, podem revelar novas possibilidades e sentidos para o que vem a ser cegueira. Por último, o estudo advoga pelo narrar em situações de grupo como uma ação estética (NIETZSCHE, 2003 [1874]) que recria imaginativamente o passado, permitindo a ressignificação e a reconfiguração das relações com o presente. Ao serem narradas, as experiências passadas geram potência para afirmação da vida em toda a sua multiplicidade; por isso, apontam a possibilidade de uma nova memória para a cegueira.

Palavras-chave: cegueira. interação. narrativas. produção de desejo. afirmação da vida. memória.

**REMEMBRANCE AND FORGETFULNESS IN NARRATIVES OF SELF:
A *bricolage* of blind people's life fragments**

ABSTRACT

Throughout the development of western civilization, blindness has assembled the most diverse and allegorical meanings. Cultural descriptions of blindness are predominantly associated with notions of tragedy, incapacity, dependence, and suffering. In social representations, there is a sense of permanent sadness circumscribing the life of blind people, and, at the same time, a naturalized expectation that they accept this condition with resignation. This cartographic research (PASSOS, KASTRUP, TEDESCO, 2014; PASSOS, KASTRUP, ESCÓSSIA, 2010; PASSOS and BARROS, 2010) falls within the intersection of the fields of knowledge of Social Memory (NIETZSCHE, 1992 [1886], 1998 [1887], 2003 [1874], 2008 [1883-1885], 2011 [1901], 2012 [1886]; BUTLER, 1987, 1990, 1993, 1997, 2000, 2004, 2005, 2009), of Interactional Sociolinguistics (GOFFMAN, 1967, 1974, 1985; GUMPERZ, 1982; SCHIFFRIN, 1994), and Narrative Analysis (LABOV and WALETSKY, 1967; LABOV, 1972; BASTOS, 2004, 2008; BIAR, 2012, BRUNER, 1990; MISHLER, 2002; RIESSMAN, 1993; TANNEN, 1984, 1989, 1993), with an interface in blindness (MARTINS, 2006, 2013; MORAES, 2005, 2010). The objective of the study is to understand the processes of the construction of the meanings with which blind subjects operate the experience of blindness in their lives, by analysing their narratives. The *corpus* on which the study is based was generated between March and November of 2015 during the Conversation Circles, a group workshop with subjects that have gradually lost their sight. The workshop was held in the Benjamin Constant Institute, a federal public institution that has the responsibility for educating and rehabilitating visually disabled people. The study draws on the articulation of remembering and forgetting, which is characteristic of the action of narrating, as part of the human dynamic of dealing with happenings in such a way that meanings are attributed to events. Considering that meanings attributed to blindness are intertwined with meanings attributed to life and to the world, the approach to blindness is based on the relationship between memory, narrative, and the production of meaning in two political settings. One is micro-relations, by means of the analysis of the meanings that were coproduced for blindness in the narratives of life experiences generated during the interactions in the Conversation Circles, and the other is macro-relations, in which we seek to relate hegemonic discourses and counter-hegemonic discourses of blindness. The interpretative analysis of the participants' narratives was guided by two epistemological keys driving the research: the vulnerability of the human condition when facing its unpredictable destiny, and the affirmation of life facing all circumstances. In the Conversation Circles interactions, the participants articulated remembrance and forgetfulness by coproducing narratives and thus they recontextualized memories of the time in which they could see and operate other configurations of themselves. The analysis of the narratives seeks to bring to light what the participants need in order to deal with daily situations in which their bodies and behavior are arbitrarily regulated by processes of normalization that transform blindness into an incapacitating experience in which these subjects suffer more than they have to. The study further attempts to demonstrate that it is their discourse of resistance that the participants use to face the power that subjugates them constantly, and with their discourse they also affirm their powers of being blind persons who are capable to take decisions about the conditions of possibilities of their lives (BUTLER, 1997). The analysis attempts to describe another kind of narrative, one that does not ratify the culturally established discourses of blindness as being tragedy and suffering. Through these narratives, there is an effort to show that memories of

the time in which the participants had sight are the driving force that helps them move on in life, and that in their discursive dimension, can reveal new possibilities and meanings for what blindness is. Finally, the study argues for the idea that narrating in group situations as an esthetic action (NIETZSCHE, 2003 [1874]) can recreate the past imaginatively, and it allows for the resignification and reconfiguration of relations with the present. As they are narrated, experiences of the past generate a potential for an affirmation of life in all its multiplicity; because of this, they point to the possibility of a new memory for blindness.

Key words: blindness. interaction. narratives. production of desire. affirmation of life. memory.

SOUVENIR ET OUBLI DANS LES RÉCITS DE SOI: un bricolage de fragments de vie de personnes aveugles

RÉSUMÉ

Tout au long du processus de développement de la civilisation occidentale, la cécité collectionne les sens les plus divers et les plus allégoriques. Les descriptions culturelles de la cécité s'attachent primordialement aux idées de tragédie, d'incapacité, de dépendance et de souffrance. Dans les représentations sociales, il y a un sens de tristesse permanente qui circonscrit à la fois la vie des personnes aveugles et l'attente devenue naturelle que celles-ci acceptent avec résignation cette condition. Cette recherche cartographique (PASSOS, KASTRUP, TEDESCO, 2014; PASSOS, KASTRUP, ESCÓSSIA, 2010; PASSOS et BARROS, 2010) s'insère dans l'entrecroisement des domaines de connaissance de la Mémoire sociale (NIETZSCHE, 1992 [1886], 1998 [1887], 2003 [1874], 2008 [1883-1885], 2011 [1901], 2012 [1886]; BUTLER, 1987, 1990, 1993, 1997, 2000, 2004, 2005, 2009) de la Sociolinguistique interactionnelle (GOFFMAN, 1967, 1974, 1985; GUMPERZ, 1982; SCHIFFRIN, 1994) et de l'Analyse du récit (LABOV et WALETSKY, 1967; LABOV, 1972; BASTOS, 2004, 2008; BIAR, 2012, BRUNER, 1990; MISHLER, 2002; RIESSMAN, 1993; TANNEN, 1984, 1989, 1993) en faisant interface avec la cécité (MARTINS, 2006, 2013; MORAES, 2005, 2010). Le but de la recherche est de comprendre les processus de construction de sens avec lesquels le non-voyant opère l'expérience de cécité dans sa vie par le moyen de ses récits. Le *corpus* sur lequel cette étude est fondée a été produit de mars à novembre 2015 dans les *Rodas de Conversa* (Cercles de conversation), un atelier de groupe, avec des gens qui avaient perdu leur vision en cours de vie. Cet atelier a eu lieu à l'Institut Benjamin Constant, institution publique fédérale responsable de l'éducation et de la réhabilitation des personnes ayant un handicap visuel. L'étude se sert de l'articulation du souvenir et de l'oubli, caractéristique de l'action du récit comme une partie de la dynamique humaine de faire face aux événements de manière à leur attribuer des sens. En considérant que les sens attribués à la cécité sont imprégnés par les sens attribués à la vie et au monde, nous abordons le thème de la cécité à partir du rapport entre mémoire, narration et production de sens dans deux champs d'action politique: celui des micro-relations, à travers l'analyse des sens qui ont été coproduits par la cécité dans les récits d'expériences de vie générées dans les interactions des *Rodas de Conversa* (Cercles de conversations), et celui des macro-relations, où l'on cherche à établir l'articulation entre les discours hégémoniques et les discours contre-hégémoniques de la cécité. L'analyse interprétative des récits des participants a eu comme fils conducteurs deux clés épistémologiques qui ont orienté la recherche: la vulnérabilité de la condition humaine face à son destin imprévisible et l'affirmation de la vie en toutes circonstances. Dans les interactions des *Rodas de Conversa* (Cercles de conversation) les participants ont articulé mémoire et oubli à travers la coproduction de récits et ont ainsi recontextualisé des souvenirs du temps où ils voyaient. Ces personnes ont donc pu opérer d'autres configurations d'elles-mêmes. L'analyse des récits élaborés cherche à éclaircir le besoin des participants de se débrouiller dans des situations du quotidien où leur corps et leurs comportements sont réglés arbitrairement par des processus de normalisation qui transforment la cécité en une invalidante et douloureuse expérience, au-delà du nécessaire. On envisage encore de montrer que c'est avec le discours de résistance que les participants affrontent le pouvoir qui les subjugue tout le temps et avec lequel ils affirment aussi leurs puissances d'être aveugles et capables d'assumer la décision des conditions de possibilité de leur vie. (BUTLER, 1997). L'analyse réalisée vise à décrire un autre genre de récits qui ne ratifient pas les discours culturellement consacrés de la cécité comme tragédie et souffrance. A travers

ces récits, nous voulons montrer que les souvenirs du temps où ils voyaient deviennent une force motrice pour qu'ils suivent le cours de la vie et que, dans leur dimension narrative, ces souvenirs peuvent dévoiler de nouvelles possibilités et des sens pour ce qu'est la cécité. Enfin, l'étude préconise le récit dans des situations de groupe en tant qu'action esthétique (NIETZSCHE, 2003 [1874]) qui recrée imaginativement le passé et permet la resignification et la reconfiguration des rapports avec le présent. Lorsqu'elles sont racontées, les expériences passées engendrent de la force pour l'affirmation de la vie dans toute sa multiplicité; de cette façon, elles montrent la possibilité d'une nouvelle mémoire pour la cécité.

Mots-clés: cécité. interaction. récits. production de désir. affirmation de la vie. mémoire.

LISTA DE EXCERTOS

- Excerto 1: “Naquela época a praga pegava, né?” – Mesias p. 140
- Excerto 2: “Pô, e o cego?” – Jet p. 149
- Excerto 3: “Profissão ceguinho” – Dunga p. 150
- Excerto 4: “Ele ficou com raiva” – Dunga p. 154
- Excerto 5: “Como se todo cego fosse coitadinho” – Tam p. 155
- Excerto 6: “Agora é só deficiente visual” – Jet p. 157
- Excerto 7: “Cegueira não dá mais invalidez?” – Jet p. 158
- Excerto 8: “Cegueira é como uma amputação de um dedo” – Tam p. 159
- Excerto 9: “Vida, a fulana chegou?” – Olga p. 162
- Excerto 10: “Novos tempos, novas condições, novas situações” – Tam p. 163
- Excerto 11: “Esqueci que um dia enxerguei” – Tam p. 164
- Excerto 12: “Esqueci, apaguei” – Tam p. 167
- Excerto 13: “Eu sinto porque perdi a visão” – Jet p. 170
- Excerto 14: “Eu não vou ficar sofrendo porque não enxergo” – Tam p. 176
- Excerto 15: “Mas só que a água não tem sabor, né?” – Jet p. 180
- Excerto 16: “Uma historiazinha triste” – Jet p. 182
- Excerto 17: “Muita dor, muita dor” – Jet p. 183
- Excerto 18: “Aí, o quê que acontece?” – Jet p. 185
- Excerto 19: “Fiquei sem companhia, sem nada” – Jet p. 187
- Excerto 20: “Sonhando em voltar a enxergar” – Tam p. 189
- Excerto 21: “É como se eu tivesse enxergando naquele lugar” – Olga p. 195
- Excerto 22: “E eu aprendi a suportar a dor” – Olga p. 202
- Excerto 23: “Você quer ser cega?” – Flip p. 213
- Excerto 24: “Você é muito alegre, toda animada. Como é que pode isso?” – Mirp p. 214
- Excerto 25: “A pessoa que não enxerga tem que ter olhos defeituosos” – Mirp p. 215
- Excerto 26: “Chateado” – Mirp p. 216
- Excerto 27: “Eu ando com minhas pernas, não é com meus olhos” – Inácia p. 220
- Excerto 28: “Amanhã vai ser melhor do que hoje” – Mirp p. 229
- Excerto 29: “Ela atravessava o deserto do Saara” – Tam p. 233
- Excerto 30: “Não, espera aí, vamos devagar” – Vida p. 244
- Excerto 31: “É o que te restar, não é uma opção” – Tam p. 245
- Excerto 32: “Eu não vou parar de trabalhar” – Vida p. 248

- Excerto 33: “Viu? Consegui” – Sol p. 252
- Excerto 34: “Eu faço. Eu faço” – Sol p. 255
- Excerto 35: “Tô me sentindo um passarinho fora da gaiola” – Mirp p. 258
- Excerto 36: “Eu não tinha nem palavras para agradecer ao motorista” – Olga p. 263
- Excerto 37: “Pensamento bom, você não quer se livrar dele?” – Tam p. 274
- Excerto 38: “Não teve só coisas ruins no passado” – Tam p. 276
- Excerto 39: “Eu nunca tive medo da vida” – Messias p. 280
- Excerto 40: “Eu posso contar uma história bem engraçada” – Olga p. 285
- Excerto 41: “Eu agora vou chegar em casa dirigindo o caminhão” – Tam p. 287
- Excerto 42: “A força está dentro de você” – Tam p. 292
- Excerto 43: “Eles ficam maluquinhos” – Jet p. 295
- Excerto 44: “A minha infância foi legal. Foi legal sim” – Olga p. 298
- Excerto 45: “Eu queria que voltasse” – Jet p. 300
- Excerto 46: “Enxerguei porque fui para escola comum, né?” – Olga p. 302
- Excerto 47: “Ah meus oito anos... Que saudade que eu tenho” – Olga p. 304
- Excerto 48: “Já viu cego andar na reta?” – Jet p. 311
- Excerto 49: “Já pensou o cego olhando para sua cara o tempo todo?” – Tam p. 313

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Participantes da Oficina Rodas de Conversa p. 88

Quadro 2 - Rodas de Conversa p. 119

Quadro 3 - Textos e Tópicos da Oficina Rodas de Conversa p. 121

Quadro 4 - Temas Abordados nas Rodas de Conversa p. 125

Quadro 5 - Relação de Implicação – Metanarrativa da Cegueira e Vulnerabilidade p. 129

Quadro 6 - Marcação Paralinguística p. 338

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	18
2 CEGUEIRAS	49
3 ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS	70
3.1 Posicionamento metodológico	70
3.2 Paredes que guardam o tempo: um campo nunca totalmente desconhecido.....	79
3.2.1 Portas e janelas escancaradas: setembro é mês de aniversário!	80
3.3 As Rodas de Conversa.....	85
3.3.1 A Roda está pronta: começando a nossa conversa	87
3.3.2 Os participantes por eles mesmos	90
3.4 A Reabilitação e o Centro de Convivência do IBC.....	94
4 A PERSPECTIVA DISCURSIVA DA PESQUISA: uma aposta na interação	104
4.1 A Sociolinguística Interacional	104
4.2 Narratividade.....	112
4.2.1 A Análise de Narrativa	112
4.2.2 Narratividade e temporalidade: retomando a memória	117
4.3 Procedimentos de geração e de análise de dados	119
4.3.1 A transcrição dos textos orais.....	123
4.3.2 O percurso analítico	126
5 LEMBRANÇA E ESQUECIMENTO: é preciso atravessar.....	131
5.1 A vida plena no tempo ingênuo de Homero.....	133
5.1.1 A tragicidade da existência pode ser a tragédia da vida.....	134
5.1.2 A negação da vida: uma política que se estende ao longo dos tempos	138
5.1.3 Lembrar e esquecer: a memória a-histórica	142
5.2 O Tempo da travessia.....	145
5.2.1 Preparando a travessia.....	147
5.2.2 As cegueiras de que falamos	155
5.2.3 Há um tempo de atravessar: esquecer é preciso	162
5.2.4 Há um tempo de atravessar: lembrar é preciso.....	179
6 DOS CORPOS QUE TODOS SOMOS	200
6.1 “Você quer ser cega?” - Os corpos que produzimos	205
6.2 “Amanhã vai ser melhor do que hoje.” – Vulnerabilidade e confiança	227
6.3 “Eu ando é com minhas pernas, não é com meus olhos.” – Resistência e agência.....	237
6.4 “Eu não vou parar de trabalhar.” – Resistência e autonomia	242
6.5 “Tô me sentindo um passarinho fora da gaiola.” – Empatia e produção de desejo.....	257

7 A VIDA COMO POTÊNCIA: lembrar e afirmar	271
7.1 “Uma história bem engraçada” – Narrativas que produzem desejo	278
7.2 “A força está dentro de você” - A vida como fenômeno estético	288
7.3 “Eu quero continuar a viver” – A memória como potência de vida.....	297
7.4 “Ele não olha pra ninguém, ele é cego, pô.” – Narrar e afirmar a vida.....	309
8 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	318
REFERÊNCIAS	326
ANEXOS.....	337
ANEXO A CONVENÇÕES DE TRANSCRIÇÃO.....	338
ANEXO B TEXTOS E POEMAS USADOS NAS RODAS DE CONVERSA	339

1 INTRODUÇÃO

Talvez eu devesse começar esta tese com uma contextualização ampla, referindo-me aos afetos de uma realidade que há muito estamos a produzir e que, inevitavelmente, contaminam nossas ações e emolduram as experiências de grupo, como a de que se incumbe a presente pesquisa. Talvez devesse esmiuçar uma realidade tomada por imperativos econômicos, científicos e técnicos, cuja demanda é a operacionalização de um modelo de vida voltado à competição e ao sucesso e, para tal, tocado pelo ritmo indomável da complexificação de uma inteligência que criamos artificial e que, agora, nos controla e nos artificializa as relações. Poderia ainda falar de um mundo contemporâneo marcado por transformações profundas e velozes e no qual tentamos dar sentido aos acontecimentos que assistimos estupefatos. Ou seria mais pertinente começar pelos projetos de administração biopolítica que reproduzimos em todos os níveis de nossas relações, como reféns de uma lógica maniqueísta que circunscreve as formas de vida por meio da fermentação de oposições e da disseminação da intolerância? Não, decididamente, não. Se assim o fizesse, continuaria no círculo entorpecente do pensamento queixoso. Além do que, seria uma exposição inicial demasiadamente pesada e pessimista, muito na contramão da motivação final desse estudo. Opto, assim, por começar essa tese já narrando o percurso da pesquisa desde estas linhas introdutórias.

Este estudo começou a ser concebido há muitos anos. Nem tanto como um desejo, um sonho ou um projeto a ser realizado e muito mais como um borbulhamento de questões e provocações, daqueles que nos empurram para a vida e nos movem em meio a paradoxos, contradições, suspeitas e indefinições. Foi, assim, sendo concebido no próprio *sendo*; nas mudanças das águas dos rios heraclitianos, portanto, em meio às dispersões e fruições, mas, certamente, com vãs tentativas e mais tentativas de junções, de coerências, de falsas certezas. Ou seriam meros mecanismos e artifícios para a ilusão de um chão firme?

Narrativas de si são narrativas de fragmentos de vida. Pedacos de histórias de vidas que revelam a fragilidade e a grandiosidade da existência humana. São histórias que também falam do não ver, da cegueira, e são contadas por pessoas cegas. Falam do dia a dia e envolvem ideias, concepções, crenças, modos de viver e desejos que, quando narrados, evidenciam diferentes maneiras de lidar com as circunstâncias da vida. Expõem feridas que podem se transformar em cicatrizes. São histórias que também falam da inquietude humana,

força motriz para seguir o curso da vida e que, em sua dimensão discursiva, podem revelar novas possibilidades e dar novos contornos para o que vem a ser cegueira.

À medida que adentrei um estudo no universo da cegueira, muitas lembranças começaram a ressurgir. Uma memória que diz respeito mais especificamente ao período de 1981 a 1994 quando fui professora no Jardim de Infância do Instituto Benjamin Constant, instituição pública federal fundada em 1854 na cidade do Rio de Janeiro e considerada, nacional e internacionalmente, referência na “área da deficiência visual”¹, e onde comecei a atuar como professora, ainda cumprindo estágio obrigatório do Curso de Pedagogia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em 1981. Após dezoito anos fora, o retorno à instituição em 2012, o reencontro com muitos colegas de trabalho e ex-alunos foi um regresso a um tempo inteiro. Lembranças que pareciam estar bem distantes misturavam-se ao presente. Questionamentos antigos que durante muito tempo povoaram meus pensamentos, naquele momento retornavam como se nunca tivesse havido um hiato no tempo. À medida que as memórias irrompiam o cotidiano do trabalho, era difícil distinguir se o presente convocava o passado ou se era o passado que convocava o presente.

Maria Rita Campello Rodrigues (2013), professora do IBC desde 1982, passou por semelhante processo na época de sua pesquisa de doutorado² e fala sobre isso de maneira muito clara em sua tese:

A memória de que se trata neste contexto é a que conta sua história pela prática, a que está cravada no corpo, memória encarnada, que se expressa nele, por ele e com ele, memória cujo resgate transborda em gestos e atitudes, a que se mostra a todo momento e até a nós mesmos surpreende. [...] Essa memória é inseparável; seu registro está no corpo, inscrito nele, nas entranhas e que já fazem parte de mim. É uma memória em processo, que vem se fazendo artesanalmente nessas práticas, no cotidiano de uma vida profissional.” (RODRIGUES, 2013, p. 17)

Assim, com lembranças em demasia, os anos de 2012 e 2013 foram marcados como uma época de novos caminhos para velhos enredos. O desconfinamento de lembranças às vezes se torna inevitável. Questões tomavam o pensamento e começavam a delinear os

¹ Doravante pode ser também IBC ou, simplesmente, Instituto. Mais informações: <http://www.ibc.gov.br>.

² Sua pesquisa intitula-se “Mosaico no Tempo: uma inter-ação entre corpo, cegueira e baixa visão”. Foi publicada em 2014 e também está disponível em: www.slab.uff.br/images/Aquivos/teses/2013/2013_t_M_Rita.pdf

rumos da pesquisa: Seria a relação com o passado capaz de mudar a relação com o presente? Por que aquelas lembranças recorriam ao presente? O quanto realmente elas eram necessárias? Até onde a interpelação do passado define e reinscreve nossa relação com a vida no presente?

Uma dessas lembranças sempre foi a mais persistente. De fato, ela acompanhou-me por mais de vinte anos e, acredito, foi a motivação inicial para a presente pesquisa. Por isso, propositadamente, é a partir dela que começo a tecer as bases de minha bricolagem:

[...] Ela me puxou pela mão e, decididamente, cruzou a sala inteira até chegar diante do espelho. Tateando rapidamente a superfície, certificou-se de que havia chegado ao seu destino, e, ainda segurando minha mão e de frente para o espelho, perguntou: 'Como que eu sou?' Por alguns segundos, fiquei em pé ao seu lado, completamente sem saber o que fazer. Uma enxurrada de perguntas brotou rapidamente em minha cabeça. Me senti confusa com a situação. Então perguntei: 'O que você quer saber?' Ela repetiu: 'Como que eu sou?' Mas desta vez, colocou a mão no espelho mesmo. Quase pirei. [...]. (Diário pessoal, 19/06/1991)

O excerto acima faz parte de um dos relatórios que costumava fazer após as aulas de psicomotricidade³, trabalho com o qual estive envolvida a partir de 1988. A aluna referida no excerto é Alice⁴, que na ocasião, tinha seis anos e morava na escola desde os quatro⁵. Era cega devido ao glaucoma e à catarata congênitos. Era uma criança alegre, gostava de cantar e conversar e já se locomovia em espaços conhecidos com bastante independência.

Após todos esses anos, o episódio que havíamos experimentado diante do espelho ainda provocava certo estranhamento. Por que Alice, mesmo cega, quisera ir para frente do espelho para saber como era o seu corpo? Esse questionamento desdobrou-se em muitos outros, especialmente, no tocante às concepções que os cegos têm de si mesmos e da cegueira em suas vidas. O que tinham a dizer sobre isso? Até que ponto essas concepções eram

³ As aulas funcionavam como oficina de movimento, inicialmente dirigido em um único círculo, mas sempre com um momento dedicado também à dramatização livre, em que utilizávamos materiais diversos. Os grupos tinham no máximo sete alunos e reuniam crianças cegas e com baixa visão. O trabalho tinha como objetivo principal utilizar o movimento como expressão, visando à experimentação de si, do próprio corpo, em um espaço físico compartilhado, no mundo. Com os grupos de crianças de seis e sete anos, chegávamos, inclusive, a construir textos coletivos, a partir das histórias criadas e dramatizadas pelo grupo.

⁴ Alice é o pseudônimo escolhido para garantir o sigilo da identidade da aluna. Poderia adentrar em uma discussão sobre o processo de escolha de pseudônimos em relatos de pesquisa. Mas, não quero ater-me a esses meandros. A escolha faz referência à personagem dos livros de Lewis Carroll "Aventuras de Alice no País das Maravilhas" e "Através do espelho e o que Alice encontrou por lá".

⁵ Durante muitos anos, o Instituto Benjamin Constant funcionou como internato e semi-internato e recebia alunos vindos de diversas regiões do país.

determinadas por uma memória construída sobre a cegueira e as pessoas cegas? Até que ponto a cegueira realmente afetava a maneira de eles lidarem com vida?

O presente estudo insere-se no entrecruzamento dos campos de conhecimento da Memória Social, da Sociolinguística Interacional e da Análise de Narrativas com interface na cegueira. Tem como objetivo compreender os processos de construção de sentidos com os quais o sujeito cego opera a experiência da cegueira em sua vida, por meio de suas narrativas. Inicialmente, tinha como objetivo investigar como as pessoas que ficaram cegas ao longo da vida concebiam a cegueira em si mesmas e em seu cotidiano, como estas concepções estavam sendo construídas discursivamente, que memórias circunscreviam estas concepções e que estratégias discursivas e processos de construção identitária estas pessoas estavam usando para lidar com o discurso estigmatizante da cegueira. Há muito acreditava que a imagem que a pessoa cega tem de si e da cegueira em si é circunscrita por uma memória sobre a cegueira construída no discurso das pessoas não cegas, ou que nunca experimentaram a cegueira.

Em 2014, comecei, então, pesquisa de campo no próprio Instituto. Com o intuito de compor um *corpus* da pesquisa, dei início a algumas entrevistas com professores, ex-alunos e funcionários, maiores de vinte e um anos; alguns com cegueira congênita, outros que foram ficando cegos lentamente, ao longo da vida. Todos eles, de algum modo, já faziam parte de meu círculo de relacionamento profissional, seja há muitos ou há poucos anos. Esses momentos foram conversas individualizadas, bem diferenciadas umas das outras, nas quais a interlocução propiciou troca de ideias e muitas anotações no caderno de campo logo depois de cada encontro. As lembranças distantes continuavam irrompendo o presente. A essa altura, questionava-me: o quanto do passado realmente nós precisamos no presente? Muito, ainda? Talvez não por todo o tempo? Talvez somente o tanto necessário para que possamos nos arriscar mais? Que tipo de força rege nossas escolhas? Ousar e atravessar. Desse modo, as entrevistas proporcionaram momentos muito enriquecedores e emocionantes, que fizeram parte da construção etnográfica, sem dúvida, mas também foram decisivos para duas escolhas metodológicas: a primeira, de não me ater à cegueira congênita, e voltar a atenção às narrativas de experiências de pessoas acometidas pela perda da visão ou cegueira adquirida, seja em circunstâncias abruptas e dilacerantes, seja sob a ameaça lenta da consumação total. E a segunda escolha foi a de substituir as entrevistas individualizadas pela potência de criação do espaço compartilhado em um grupo, onde as narrativas da cegueira pudessem ser coconstruídas e entrelaçadas umas com as outras.

Para geração do *corpus* foi criada, então, uma oficina chamada “Rodas de Conversa” no Grupo de Convivência, um dos programas de atendimento oferecidos na

instituição, pelo Departamento de Estudos e Pesquisas Médicas e de Reabilitação (DMR), através da Divisão de Orientação e Acompanhamento (DOA). De acordo com a instituição, a “Convivência”, como é carinhosamente chamada por todos, tem como objetivo propiciar atividades educativas e culturais que promovam a autonomia psicossocial dos alunos que já concluíram os dois anos de atividades básicas de reabilitação.

Estão matriculados na Reabilitação – e inscritos no Grupo de Convivência⁶ –, homens e mulheres que estão perdendo ou que já perderam o sentido da visão depois de adultos, por razões diversas, desde patologias visuais ou em decorrência de outras doenças, como o diabetes, por exemplo, ou ainda por motivos outros, como acidentes de trânsito, de trabalho, de trauma físico causado por situações de violência, como a doméstica e/ou urbana (bala perdida), dentre muitos.

Os encontros da oficina Rodas de Conversa de que se incumbe a presente pesquisa aconteceram uma vez por semana, durante uma hora, aproximadamente, no período de março a novembro de 2015 e eram mediados por mim. Na ocasião em que o *corpus* foi gerado, dez pessoas participavam voluntariamente, quatro homens e seis mulheres, todos com mais de cinquenta e cinco anos. Dos dez participantes, sete já perderam a visão e os outros três vivem na eminente possibilidade de perdê-la.

No desenrolar da oficina, os temas e conversas que foram surgindo no grupo, bem como as histórias que os participantes narravam (e, especialmente, a maneira como narravam essas histórias uns para os outros, suas opiniões e o que sentiam com relação ao que contavam) revelavam a cegueira como uma experiência influenciada não somente pelas relações sociais e condições em que vivem as pessoas, mas também por suas diferentes suscetibilidades diante de situações da vida. Ou seja, de repente, algo parecia óbvio: não há uma cegueira única, igual para todos. Ao contrário, são cegueiras múltiplas, não somente porque são diversas suas causas e características, e porque os seus efeitos são determinados por essa complexa rede de aspectos que envolvem e configuram a experiência coletiva de sermos humanos, mas, principalmente, pela maneira como cada pessoa lida com as forças dessa rede de configurações que compõem o que chamamos de realidade. Esse aspecto é fator determinante da disponibilidade de cada um para viver.

Assim, em determinado momento, uma questão redirecionou toda a pesquisa: *Que itinerários escolhemos na vida quando somos assolados por circunstâncias fortes e*

⁶ O Grupo de Convivência não é considerado um curso regular oferecido pela instituição. Funciona mais como um desdobramento facultativo da Reabilitação, e cujas características de atendimento vêm sofrendo alterações ao longo dos anos. Veremos mais adiante como essas alterações têm sido percebidas pelos participantes.

marcantes? O que entrava em jogo, a partir daquele momento, era a nossa vulnerabilidade enquanto pessoas humanas em um mundo que pode ser bastante hostil e, paradoxalmente, a necessidade de sempre termos que ser fortes e persistentes, buscando alternativas que nos possibilitem viver a vida com satisfação e alegria.

O objetivo da pesquisa permaneceu o mesmo: compreender os processos de construção de sentidos com os quais o sujeito cego opera a experiência da cegueira em sua vida, por meio de suas narrativas. Ainda era fundamental ouvir o que eles tinham a dizer sobre a cegueira. Contudo, ultrapassamos aquelas pretensões iniciais e seguimos o anseio que se manifestava nas próprias Rodas de Conversa por questionarmos nosso tempo e os critérios com os quais insistimos em controlar as formas de vida no âmbito das relações sociais, a partir de enquadramentos controversos que se prestam a apequenar a condição humana e acabam por negar a própria vida.

Nossos encontros foram acontecendo e a oficina Rodas de Conversa foi se transformando em um espaço cuja proposta não era somente atender àqueles questionamentos que motivaram a pesquisa. Os participantes estavam experimentando espaços imaginados de ocupação, que remontam diversas possibilidades de estar e ser no mundo, e podiam não só expressar e dar sentido ao que é dito sobre si e sobre a cegueira, mas, também, narrar episódios por eles vividos e que insistem em lhes retornar no presente. Insurgências do tempo em que enxergavam; geralmente lembranças de situações boas que, agravadas pela experiência da cegueira como um conjunto de dificuldades e limitações na vida cotidiana, pareciam funcionar como um reforço ao discurso da cegueira como tragédia, desgraça, castigo e toda sorte de infelicidade. Podemos dizer que, para alguns participantes, lembrar-se do passado, às vezes, era quase uma “tortura”, e o ressentimento pela situação da cegueira muitas vezes apareceu em tom de revolta e desgosto com a vida ou simples resignação com o destino.

Desde o início de nossas rodas, muito recorrentemente, os participantes trouxeram à tona a vulnerabilidade a que se sentem expostos no desempenho de atividades corriqueiras. O estar vulnerável aparecia, assim, como uma condição provocada exclusivamente pela cegueira. Mas, paradoxalmente, suas narrativas também expunham a situação de dependência à que geralmente se veem submetidos por falta de condições de acessibilidade e, até mesmo, por falta de confiança em seu potencial por parte das pessoas que enxergam, inclusive, seus próprios familiares. Incontestavelmente, essas experiências acabam ampliando a noção de impossibilidade associada à falta da visão e, conseqüentemente, reforçam o sentimento de incapacidade diante das situações rotineiras da vida. Viver passa a ser um desafio hercúleo.

Entretanto, era possível perceber também que, ao compartilharem esses episódios insurgentes, suas escolhas e os caminhos percorridos em seu espaço histórico, eles estavam se reaproximando dessas memórias e recontextualizando-as; ao mesmo tempo, estavam experimentando novas configurações de si mesmos através de novas conexões que estabeleciam para reconstruírem-se no espaço de suas próprias vidas e, principalmente, cada um ao seu jeito, eles podiam transvalorar o momento presente, ressignificando sua condição de seres humanos vulneráveis e cegos – e não cegos e vulneráveis –, e podiam, então, prospectar-se em um futuro. Sim, juntos conseguíamos produzir algo peculiar.

Novas questões-chave passaram a conduzir a pesquisa:

1. Como as pessoas que perderam a visão ao longo da vida articulam lembrança e esquecimento ao lidarem discursivamente com a experiência da cegueira?
2. Como as pessoas que ficaram cegas depois de adultas estão lidando discursivamente com as ideias de vulnerabilidade, de incapacidade e de sofrimento que são cultural e socialmente atribuídas à experiência da cegueira?
3. Que estratégias discursivas essas pessoas utilizam para manterem-se no fluxo vital e afirmarem a possibilidade de uma vida em toda a sua multiplicidade?

Naquele momento, o que mais importava era abordar a cegueira a partir da relação entre memória, narração e produção de sentido com uma finalidade bem clara: a coprodução de uma nova memória para a cegueira que estivesse vinculada à afirmação da vida e da possibilidade de viver com tudo que há nela: alegrias, dores, perdas e ganhos; satisfação e descontentamentos, prazeres, sofrimentos *et cetera*.

Segundo o antropólogo português Bruno Sena Martins (2013, p. 6), “longe de serem uma límpida forma de transformar o passado para o presente, os usos da memória imbricam-se com um processo ativo de construção de sentido e de produção de narrativas”. Dos aedos das eras passadas aos dias de hoje, a cegueira vem colecionando sentidos dos mais diversos e alegóricos, mas quase sempre classificados de acordo com um critério de inferiorização do que escapa de uma suposta “normalidade”, criada com o paradigma da razão moderna e com o qual determinados grupos vêm sendo subjugados e condenados a viver no círculo perverso da piedade, do sofrimento, da tristeza, da resignação.

O campo da Memória Social⁷ parece tecer permanentemente um solo fértil para escaparmos de uma abordagem patológica da cegueira e rompermos os limites impostos pela

⁷ Em suas aulas no PPGMS, o professor Manoel Ricardo de Lima constantemente chamava nossa atenção para o fato de que se levarmos em conta que toda memória é social, torna-se um pleonismo falarmos de uma “Memória

ideia de defeito e de desgraça que está associada às deficiências físicas e sensoriais, de um modo geral, e que acaba por cercear a vida das pessoas cegas. Assim, podemos dizer que este estudo sempre teve vocação primordial para observar, trocar e tentar entender. Mas, entender aqui não quer dizer encontrar explicações plausíveis, muito menos fazer revelações inéditas sobre a cegueira. Entender está mais relacionado com pontes de linguagem pelas quais novos mundos e novas formas de história são criados (ROLNIK, 1989).

Nesse sentido, em meados de 2015, uma proposta era certa: a pesquisa precisava ir um pouco além; estabelecer entrecruzamentos de experiências⁸ de vida com processos e pensamentos, formulações, conceitos de campos de conhecimento diversos, estivessem eles em sintonia ou em tensão. Acioná-los e pô-los em estado de precipitação fazia parte de um projeto de desestabilização dos padrões de se pensar tudo que se refere à cegueira e ao que é dito sobre ela. Por que não dizer, um projeto de (re)invenção da cegueira? Uma outra cegueira, em que a felicidade não precisasse ser clandestina; uma (re)invenção suscetível às transformações constantes decorrentes dos fluxos ou movimento de afetos aos quais estamos permanentemente expostos e somos maleáveis (ROLNIK, 1989).

Esse estudo almeja ser uma (re)invenção que considera constituições “diluíveis”, multiplicidades⁹ que armam configurações. Não se trata de uma pretensão a um ineditismo qualquer; é apenas outro modo de olhar a cegueira; uma (re)invenção que tenta por em xeque certas universalizações cristalizadas e considerar novas possibilidades de pensar a cegueira. Um projeto de (re)invenção inscrito em um projeto mais amplo, de vida, que pretende manter-se aliado ao questionamento permanente do estatuto da condição humana.

Para alcançar o novo propósito, delineei os seguintes objetivos como elementos organizadores para a análise das narrativas:

1. Analisar como as pessoas que perderam a visão depois de adultas articulam lembrança e esquecimento ao lidarem discursivamente com a experiência da cegueira em suas vidas.
2. Analisar como as pessoas que ficaram cegas ao longo da vida estão lidando discursivamente com a vulnerabilidade, a incapacidade e o sofrimento atribuídos a experiência da cegueira.

Social”. Por isso, adotarei daqui para frente somente o termo Memória (com M) para referir-me a esse campo de conhecimento.

⁸ Experiência está sendo concebida aqui como em Benjamin (1933), algo que pode ser compartilhado com o outro. É diferente do experimentado, que é mais uma sensação individualizada e assimilada às pressas. Experiência é da ordem da tradição e da troca. Ou seja, tem mais a ver com uma vivência que se prolonga no tempo e no espaço; com algo que se acumula e se modifica cada vez que é vivido.

⁹ Estou considerando o conceito de múltiplo de Gilles Deleuze (2006b) como o que não tem somente muitas partes, mas também pode ser dobrado de muitas maneiras.

3. Relacionar as estratégias discursivas utilizadas pelas pessoas que ficaram cegas depois de adultas que indiciam a afirmação da vida em toda sua multiplicidade.

O melhor caminho para tal projeto seria lançar mão do processo de bricolagem (*bricolage*) de textos¹⁰, imagens, gestos, conceitos, teorias, olhares, movimentos, impressões, sentimentos, lembranças, silêncios *et cetera*, dispostos anacronicamente, já que assim é o curso da própria vida: sem qualquer regularidade. O tempo se faz permanentemente em função de emergências que se organizam e nos iludem, porque estamos sempre tentando dar coerência aos fatos, relacionando-os em uma sequência temporal. Mas a memória não segue uma coerência e se refaz *in discontinuum* com lembranças que fogem aleatoriamente do passado e se espriam no presente. O nosso desafio é: como lidarmos com essas lembranças e transformá-las em combustão para seguirmos a vida?

Apostamos, assim, em uma pesquisa que tentasse ir além da relação entre memórias, narrativas e cegueira. Afinal de contas, são narrativas de pessoas, de vidas. Não somente narrativas de cegueira; não uma cegueira idêntica para todos. Talvez uma cegueira paradoxal, que se transveste e se esconde por trás de óculos totalmente escuros e ao mesmo tempo se revela em uma bengala; uma cegueira que ora se mostra frágil, assustada e dependente, ora se afirma em ações irreverentes e inovadoras. Como disse anteriormente, são inúmeras as cegueiras, mas também o são as suas narrativas. Nas Rodas de Conversa, cada pessoa pode narrar de si para os outros, de modo que cada história vá tecendo outras histórias, formando um tecido de acontecimentos conectados uns aos outros. Uma pessoa conta algo que aconteceu e, ao narrar, cria um enredo com uma sequência de ações, um cenário, dá sua opinião sobre o que está contando, enfim, sua narrativa funciona como um “recontecimento”; é a sua criação que, ao ser direcionada para o espaço comum, o grupo, sempre gera uma demanda em alguém, aciona questões e lembranças, e outro participante também narra uma história e, assim por diante, o fio da meada se estende. Às vezes, as circunstâncias narradas não falam objetivamente da cegueira, mas estão relacionadas simplesmente com a experiência de viver, e envolvem situações da vida cotidiana que compartilham dúvidas, inseguranças, medos, indignação, revolta, mas também alegrias, conquistas, descobertas, desejos, esperanças. O compartilhamento de narrativas provoca uma

¹⁰ Estou concebendo texto não somente no sentido bakhtiniano como manifestações verbais situadas numa sociedade plurivocal (heteroglóssica), mas, também, segundo Charles Briggs (2007), como um discurso descontextualizável. Para o autor, os textos são como “cartografias comunicáveis”, que carregam em si mesmos sua origem, os modos de circulação, a audiência pretendida e os modos de recepção. Voltaremos a falar sobre isso na seção 2.1 desta tese.

nova experiência de episódios já vividos. Os participantes argumentam, defendem suas ideias, concordam e discordam, põem em questão suas próprias opiniões. Enfim, ao narrarem suas histórias, dizem o que pensam e, assim, dizem de si mesmos e de suas cegueiras. Acreditamos, portanto, que ao narrarem eventos e situações de suas vidas, os participantes podem fazer uma volta ao seu arsenal e potencial de criação e transformação. As narrativas podem ser então, um instrumento potente de transvaloração da memória da cegueira, em um sentido amplo, e dos modos de conceber e de lidar com a experiência da cegueira na vida, em um sentido mais restrito, ambos absolutamente interligados.

Mas o que move o ato de narrar? Talvez as próprias movências dos encontros no viver. Presenças e ausências que derivam de um esforço em vão de preservar. Em “Lembrar escrever esquecer”, Jeanne-Marie Gagnebin (2006) articula oralidade e escrita lançando mão da *Odisséia* de Homero para ressaltar a preciosidade da autorreflexão poética, da imaginação e da fantasia humanas como matéria-prima da narração. As palavras são presentes com os quais é possível deter o tempo. A autora nos mostra um Ulisses que precisa superar obstáculos, resistir a tentações, superar-se em meio a todas as provações para poder recordar e contar. É preciso saber tomar a palavra para rememorar. É a necessidade do dizer como testemunho; como afirmação de identidades ávidas por forjarem-se, verdadeiramente ou não, na arte de narrar.

Gagnebin faz referência aos versos 467-75 do Canto XIX da *Odisséia* de Homero, para ressaltar essa memória como uma cicatriz. Segundo ela, as cicatrizes guardam não só o acontecimento que as causou, mas também os acontecimentos que precedem o acontecimento principal. Em uma cicatriz está encravada uma história ocorrida. Por isso, há tanta força na palavra das narrativas. Na *Odisséia*, a força se revela na continuidade das gerações, na filiação, na narração do ataque de um javali que causou uma cicatriz em Ulisses, durante uma caçada com seu avô. Nesse caso, a cicatriz é marca positiva, de pertencimento e de herança que fica encravada no corpo. É a morte (do javali) que possibilita a vida e marca, mais uma vez, o corpo como memória de presença no mundo.

É também a *Odisséia* – assim como a *Ilíada* –, que nos fala da cegueira como um dom precioso, concepção que perdurou por muitos séculos antes de se tornar a denotação de uma incapacidade física. Esse é um dos legados deixados pela *Odisséia*: manter a palavra narrada como memória que se refaz e que traz à tona os aspectos fragmentados com os quais nos produzimos ao longo dos tempos. Narrar é a atividade mesma da memória: a tensão entre o lembrar e o esquecer que refaz um passado cada vez que é narrado.

Entretanto, Gagnebin (2006, p. 39) questiona: “Por que hoje falamos tanto em memória, em conservação, em resgate? [...] O que se manifesta, tanto no plano teórico como prático, na nossa preocupação ativa com a verdade do passado?” Apoiada em Nietzsche, Todorov e Benjamin, sua tese é de que a busca histórica por verdades têm muito mais a ver com uma ética das ações no presente do que com a relação entre os fatos e as palavras que os narram. A autora comunga da necessidade de um esquecimento do passado para que possamos agir e intervir no presente. Seguir em frente.

Gagnebin nos lembra de que narrar é revelador. Faz renovar uma memória à medida que traz à tona justamente o que é mais desconfortante e, inconvenientemente, irrompe o presente. Condenando o que chama de “fixação doentia no passado”, a autora propõe a diferenciação entre as atividades de comemorar e de rememorar. Comemorações restringem-se a apologia em seus diversos formatos e a rememoração vai mais além; não se limita a repetir lembranças que não levam a nada, mas presta a atenção àquilo que está na estufa, esquecido nas dobras. “[...] aquilo que ainda não teve direito nem à lembrança nem às palavras” (GAGNEBIN, 2006, p. 55). Mas que está lá a incomodar.

O narrador deve ocupar-se de escavar e revelar. Assim é possível uma abertura a outras possibilidades no presente. Afinal, somente para isso é que faz sentido um retorno ao passado: a transformação do presente, a possibilidade de um futuro e a continuação da vida. “Não desaparece o passado à medida que começamos a compreendê-lo?”, questionou-se Friedrich W. Nietzsche (2012 [1886], p. 59). O filósofo propõe que em vez de agarrarmo-nos ao passado, devemos acolhê-lo em suas insurgências no presente e seguir em frente, sempre. Nesse sentido, narrar é agir; não se deixar oprimir por lembranças de um passado atormentador, que está sempre a tentar engolir o presente. Para algumas pessoas, narrar pode chegar a ser uma ousadia, quem sabe, “que possibilita uma nova ancoragem na vida” (GAGNEBIN, 2006, p. 105).

Sendo assim, no presente estudo, é fundamental essa relação entre o “esquecimento” do passado, por meio de sua narração, e a possibilidade de ressignificação no presente, dos acontecimentos que envolvem a perda da visão e a experiência de viver com a cegueira, de modo que possamos vislumbrar jeitos de desconstrução de uma prática que estou chamando aqui de “política de negação da vida”, vinculada às descrições culturais¹¹ da

¹¹ Estou utilizando o conceito de cultura essencialmente semiótico de Clifford Geertz (2008 [1973]). O autor segue a tese weberiana de que o ser humano é preso a um emaranhado de teias de significados criados por ele mesmo. As teias e a sua análise são a cultura, considerada, portanto, como uma ciência interpretativa, à procura do significado e não uma ciência experimental, que formula leis estáveis a serem descritas. (GEERTZ, 2008 [1973], p. 4)

cegueira somente como tragédia e sofrimento. Essa política, como será visto no quinto capítulo, está ligada à própria história da filosofia no ocidente, mais especificamente, sob a inspiração do pensamento socrático-platônico, tomou impulso na Modernidade, fortificou-se com a escalada doentia do capitalismo e parece estar longe de ter um fim. Há muito tornou-se um mecanismo de reforço ao estigma que permanece empurrando as pessoas cegas para uma espécie de limbo, por processos de massificação, coisificação e exclusão aos quais reproduzimos, na maioria das vezes, muito bem intencionados, conduzindo projetos em nome de uma pretensa inclusão social.

A política de negação da vida está embrenhada no discurso hegemônico da naturalização da diferença, que se encontra espalhado, inclusive, nos discursos das próprias pessoas cegas e, conseqüentemente, no discurso dos grupos organizados em torno das questões das “pessoas com deficiência e seus direitos” enquanto minoria, o que alimenta ainda mais essa memória da cegueira como tragédia a ser enfrentada com resignação e/ou resistência. Assim, nesse limbo, a submissão às forças desse discurso agrava o esforço cotidiano das pessoas cegas em buscarem novas perspectivas diante da vida. É quase impossível não repetir o questionamento da filósofa Márcia Tiburi (2014, p. 67): “O que estamos fazendo uns com os outros?”.

Não pretendo explicar como “são” as pessoas cegas. Seria perigoso repetir denominações e conceitos. Não quero correr esse risco.¹² Se o fizesse, com certeza estaria apenas repetindo a lógica da categorização que acentua uma memória da cegueira encaixada primordialmente na ordem da desgraça, da infelicidade e do sofrimento. No senso comum, as pessoas cegas ou são tidas como detentoras de um poder extraordinário, com sentidos extremamente aguçados, capazes de ver o invisível, porque enxergam com os olhos do coração e da alma, ou, em um sentido oposto, vivem encerradas em um mundo triste e escuro e são incapazes de gerirem suas vidas com vigor e assertividade. De fato, nas Rodas de Conversa, foram muitas as narrativas que expressaram o sofrimento causado pela cegueira, pela impossibilidade de realização de atividades que outrora eles podiam fazer como dirigir, apreciar visualmente a natureza, um céu estrelado, a lua; locomoverem-se para todos os lugares sem ajuda, e também, o sofrimento decorrente da necessidade de reconstrução da vida

¹² Contudo, como esse estudo está inserido em um campo de conhecimento interdisciplinar, devo deixar claro para as pessoas que não estão familiarizadas com o tema, que estou adotando uma concepção funcional da cegueira, mais apropriada às Ciências Humanas/Sociais. Assim, consideramos cega a pessoa que necessita utilizar o sistema Braille ou recursos auditivos em substituição à leitura e à escrita em tinta e que necessita também de recursos extras para a locomoção, como bengala, ou um acompanhante, que pode ser outra pessoa ou um cão guia, ou ainda, recursos tecnológicos de percepção do espaço. Mais informações sobre a cegueira, suas possíveis causas e conseqüências dos pontos de vista educacional e médico estão disponíveis na página do Instituto: www.ibc.gov.br.

com a nova condição em face à incompreensão social do que consiste em ser cego, inclusive por parte de seus próprios familiares. Mas, por outro lado, também foram muitas as histórias compartilhadas pelos participantes que revelaram os seus esforços para seguirem suas vidas, recriando novos jeitos de encontrarem satisfação e alegria com a própria vida e de não se deixarem afetar pelo discurso da tragédia, a ponto de se acomodarem na dor. Ou seja, não é somente infortúnio e sofrimento que resumem suas vidas. Portanto, qualquer descrição que façamos que não venha das vozes das pessoas cegas corre o risco de funcionar somente como mais um reforço à memória negativa e ao estigma que acompanha suas vidas.

Bruno Sena Martins (2006, 2013) apresenta uma solução bastante apropriada a nossa realidade. Segundo ele, as “deficiências” poderiam ser analisadas na ordem *evitáveis* e *não evitáveis*, se adotássemos como critério as formas que têm em sua gênese carências de ordem socioeconômica, ou seja, que poderiam ser prevenidas. De fato, alguns dados numéricos impressionam: são 39 milhões de pessoas cegas no mundo e em sua maioria concentradas nos países mais pobres. Oitenta por cento das causas de cegueira poderia ser evitada ou curada, ou seja, 31.2 milhões de pessoas são cegas e não o seriam se vivessem com condições de alimentação, de higiene e de saúde adequadas.¹³ Esses dados ultrapassam qualquer limite que por ventura tentemos estabelecer para o que pode ser classificado como injustiça social. Podemos ainda, ampliar o grupo das “evitáveis” e acrescentar como agravante as situações sociais que transformam cegueira em deficiência e incapacidade, em função de um mundo pensado e projetado para uma maioria que enxerga.

Entretanto, vale esclarecer que o sujeito que nasce cego, e, portanto, não conta com percepções imagéticas visuais, organiza o seu mundo interno, por meio de outros canais perceptivos; suas imagens não são visuais, mas, auditivas, tátil-cinestésicas, térmicas, olfativas, gustativas, todas integradas em esquemas de percepção e também armazenadas na memória.¹⁴

Em contrapartida, quando a cegueira ocorre já na idade adulta, divide a vida em dois tempos: o do ver e o do não ver. Em seguida ao momento do acometimento, a pessoa acaba permanecendo em um tempo que Bruno Sena Martins (2006) chama de “espaço de liminaridade”, ou o período entre uma situação e outra. Esse é um espaço de ambiguidades, já que a pessoa se encontra numa fase que é destituída dos atributos do estado anterior

¹³ Dados fornecidos pela ONG internacional *Sightsavers*: www.sightsavers.org Acessado em 03/01/2017.

¹⁴ Em função disso, Elcie Masini (2012) propõe a substituição do verbo *ver* pelo verbo *perceber*, para se referir a uma forma geral de apreensão do mundo pela pessoa cega, embora, corriqueiramente, utilizemos o verbo *ver* também como uma habilidade da pessoa que não enxerga. Ver, nesse sentido, não se limita às imagens visuais, mas à percepção háptica, responsável pela nossa apreensão do mundo ao redor.

(vidente¹⁵) e do vindouro (cega). A liminaridade é, portanto, um espaço de trânsito, que pode ser marcado por um sofrimento dilacerante, e no qual o tempo de permanência varia de uma pessoa para outra em função de outros aspectos da vida, como: condição socioeconômica, escolaridade, relacionamento com os familiares e amigos, e também em função das características do acometimento da cegueira: se é lenta ou abrupta; esperada ou repentina; acompanhada de dores físicas ou não.

Podemos dizer que os tempos do ver e do não ver, embora delimitados, jamais podem ser completamente apartados por conta de um passado vivido que está sempre a se irromper no presente. Assim, independentemente do motivo por que ficaram cegas, essas pessoas vivem suas cegueiras cada uma a seu modo, mas sempre a partir da experiência anterior do ver. Ou seja, o tempo que enxergaram e as suas experiências visuais foram seu primeiro modo de apreensão do mundo e esse mundo apreendido não pode lhes ser tomado.

Uma vez cegos ou perdendo a acuidade visual, precisam recomeçar a viver com a nova condição, reaprendendo a perceber e orientar-se no mundo com as imagens fornecidas pelos outros sentidos, principalmente o háptico e o acústico. Embora as lembranças visuais que lhes povoam a memória sejam uma referência importante, não somente para a locomoção, como também em situações em que lhes são feitas descrições, o espaço de tempo que o processo em si da cegueira ocupa é fator relevante e, em função disso, muito comumente, mas não obrigatoriamente, essas pessoas relatam sentimentos de dor, de desespero e também de muito medo de viver, associados à perda da visão.

Mesmo sabendo que em tempos de inclusão a qualquer preço, demasiada atenção à nomenclatura presente no discurso sobre a cegueira, é antes de tudo obsoleta, principalmente nos textos que normatizam a política de atendimento educacional aos chamados “alunos com deficiência visual”, vale ressaltar que Elcie Masini (2012) chama atenção para o fato de que a educação das pessoas cegas tem se moldado predominantemente em padrões adotados pelos que enxergam - os ditos videntes-, o que contribui para produzir um desconhecimento das especificidades do ser cego e, arrisco dizer, mais nocivamente, para a perpetuação de uma memória da cegueira alinhada à negação da vida.

Se, por um lado, a produção de conhecimento na área da cegueira tem conseguido extrapolar os limites impostos por suas próprias especificidades - grande parte em função dos avanços tecnológicos estendidos ao campo-, por outro lado, tem incorrido em um afastamento crescente dos próprios sujeitos cegos nesse processo.

¹⁵ Termo utilizado por aqueles que são cegos ou com baixa visão para se referirem às pessoas que enxergam.

Quanto a isso, a psicóloga Marcia Oliveira Moraes (2005) é bastante categórica: “conhecer o modo como o cego conhece o mundo é fundamental para a elaboração de estratégias pedagógicas voltadas para o cego e o portador de baixa visão” (MORAES, 2005, p. 5).

É fundamental, assim, alimentarmos uma política de pesquisa pautada no conhecimento do que as pessoas cegas pensam e do que dizem sobre o mundo; como elas dão sentido à cegueira, suas próprias cegueiras, enfim, como simbolizam¹⁶ a realidade em que vivem, ou melhor, que cegueira elas próprias reproduzem e, principalmente, que novos sentidos para a cegueira podemos produzir juntos.

Mas, atenção! Esse estudo não é uma tentativa de “[...] narrar *todos* os vestígios a fim de construir uma das histórias possíveis para a cegueira” (ROMANO, 2006 [1990], s. p., grifo meu)¹⁷. Não há uma pretensão absolutista e totalizante. Se são inúmeras as narrativas da cegueira, por meio delas, os participantes das Rodas de Conversa podem transitar discursivamente por diversas possibilidades, articulando o “lembrar de” e o “esquecer de” e, assim, compartilhar suas histórias, redimensionando-as no presente, de modo a dinamizá-lo e afirmarem novas possibilidades em suas vidas, especialmente aquelas que costumam lhes ser suprimidas: a alegria de viver e a autoria de suas próprias vidas. Mais vida dentro da vida. Creio que este sempre foi o propósito maior desta pesquisa.

Sendo assim, abordo a narrativa como produção de sentido em dois âmbitos políticos distintos, mas interdependentes e concomitantes. A distinção entre eles se dá muito mais em termos de abrangência e intensidade dos efeitos de sua ação do que de grandeza física ou extensão. O primeiro âmbito diz respeito ao narrar como condição *sine qua non* de vida em um grupo social; um método de dar sentido às experiências ao longo da vida, e de constituir-se como pessoa em processos interativos. Esse é, portanto, o âmbito de microrrelações, nas quais vamos coengendrando nosso viver. É o âmbito da “política de formiguinha”, que se faz por meio da relação de implicação eu↔outro. Nessa pesquisa, especificamente, diz respeito à cegueira que se revela em um *si*, com suas nuances únicas e inapreensíveis. Este âmbito será abordado nos três últimos capítulos, quando procederemos à análise das narrativas dos participantes das Rodas de Conversa. Para tanto, usaremos a fundamentação teórica e metodológica da Sociolinguística Interacional (GOFFMAN, 1967,

¹⁶ Para Roy Wagner (2010, p. 18), o processo de simbolização possui efeito reflexivo, “[...] isto é, aquilo que é simbolizado exerce seu efeito, por sua vez, sobre aquilo que simboliza.” Em outras palavras, não há uma precipitação em uma ordem do tipo ação/reação. A construção da realidade se dá na e com a construção de subjetividades.

¹⁷ “[...] *répétorier toutes ces traces afin d’édifier une des histoires possibles de la cécité*” (ROMANO, 2006 [1990], s. p., grifo meu).

1974, 1975 [1959], 1981 [1979]; GUMPERZ, 1982), mais especificamente, da Análise de Narrativas (LABOV e WALETSKY, 1967; LABOV, 1972; BRUNER, 1990; BASTOS, 2004, 2008; MISHLER, 2002; RIESSMAN, 1993; BIAR, 2012), que será abordada de modo mais detalhado no quarto capítulo.

O segundo âmbito político é o das macrorrelações que dão um corpo social às experiências de grupo e diz respeito à narrativa como produção de uma realidade mais ampla; ponto de imbricação que articula a tensão entre os discursos hegemônicos e os contra-hegemônicos que determinam o que vem a ser cegueira. Este âmbito perpassa toda a pesquisa, e será esmiuçado no próximo capítulo. É o âmbito que envolve os processos recursivos contidos nas narrativas que configuram as experiências coletivas da cegueira e constroem a sua memória. Nele, articulam-se os valores e as relações de poder que estão permanentemente em jogo nas narrativas sobre a cegueira e que determinam as abordagens e práticas voltadas para as pessoas cegas.

Neste âmbito, abordamos a estreita relação entre os movimentos feministas e os estudos sobre deficiências, que vêm impulsionando os movimentos e as narrativas da cegueira, tendo como vetores principais o corpo e a vida. Discutiremos a narrativa tomada como constructo teórico que demarca o campo de estudos interdisciplinar denominado *Disability Studies*,¹⁸ cuja raiz encontra-se principalmente no movimento conhecido como “o modelo social da deficiência” (*the social model of disability*), cunhado em 1983, por Michael Oliver, sociólogo e ativista político, em recusa ao modelo médico/individualizado que sustenta uma grande narrativa que, ao longo dos tempos, vem determinando a vida das pessoas com deficiência: a “narrativa da tragédia pessoal” (OLIVER, 1990).

Ambos os modelos de interpretação da deficiência tiveram tanto seus momentos de força quanto os de fraqueza, mas, sem dúvida, a perspectiva social/cultural redirecionou e fortaleceu os movimentos em torno das questões e direitos das pessoas com deficiência, abrindo uma nova possibilidade de se conceber a cegueira que desencorajasse a estigmatização, a marginalização, a opressão e a injustiça, decorrentes da interpretação individual da deficiência.

¹⁸ Em português, “estudos sobre deficiência”, expressão usada para delinear o campo disciplinar de pesquisas sociológicas e políticas sobre deficiência e que surgiu pela primeira vez no curso de pós-graduação sobre deficiência oferecido pela Universidade de Kent, no Reino Unido (DINIZ, 2007). Para informações mais detalhadas sobre os Estudos sobre a Deficiência, sugiro os textos de Michael Oliver “The Individual and Social Models of Disability” (1990) e “Capitalism, Disability and Ideology: A Materialist Critique of the Normalization Principle” (1999), disponível no endereço: <http://www.independentliving.org/docs3/oliver99.pdf> e o livro “O Que É Deficiência” (2007) de Débora Diniz também disponível em pdf no endereço eletrônico: http://www.fcm.unicamp.br/fcm/sites/default/files/2016/page/texto_o_que_e_deficiencia-2.pdf

E, ainda no âmbito das macrorrelações, abraçamos a proposta encaminhada por Tom Shakespeare e Nicholas Watson (2002) de uma nova ontologia da deficiência, não mais calcada no pensamento dicotômico iluminista, que separou mente e corpo e vêm definindo os seres humanos a partir de suas capacidades racionais. Os autores propõem uma abordagem biopsicossocial, que tem a vida como referência e leva em consideração a fragilidade e a vulnerabilidade de nossa condição de humanidade, enquanto corpos “encarnados” (*embodiment*).

Com o desenrolar da oficina Rodas de Conversa, comecei a me dar conta de que havia algo mais que estava sendo mobilizado em nossos encontros. Algo que, acredito, está para além do narrar e do partilhar histórias de vida, mas que, ao mesmo tempo, precipita esse narrar. Há nesses momentos e nas histórias narradas, uma força mobilizadora, provocativa, a que eu, no início das Rodas, apelidei secretamente de “sementes geradoras”, porque de uma maneira quase mágica, geravam novos modos de estar presente naquele momento.

Embora invisível, parece que essa força só é possível de ser dimensionada, se tomamos como referência os corpos das pessoas presentes. Por isso, é difícil de ser colocada em palavras; porque é da ordem da experiência e só assim consegue ser. Experimentar tem a ver com provar (em latim, *experiri*). O prefixo *ex* é o mesmo de exterior, de expor, de existência. “O sujeito da experiência é um sujeito ‘ex-posto’. Do ponto de vista da experiência, o importante é a ‘exposição’, [...] com tudo o que isso tem de vulnerabilidade e de risco. Por isso é incapaz de experiência aquele que não se ‘ex-põe’” (LARROSA, 2002, p. 25).

Experiência não é somente tudo aquilo por que passamos, mas o que passa por nós. O que nos acontece, o que nos toca. Assim, experimentar é atravessar, saborear. É deixar-se tomar pelo acontecimento e por ele ser atravessado; desejá-lo passivamente, mas não no sentido de falta de atividade, de inércia, mas de ser receptivo, passional, sujeito da paixão.

Nossas Rodas foram assim. Cada um dos participantes, a seu modo, espalhava sementes quando contava uma história, dava um pouco de si mesmo para os outros. Aquilo que era narrado era capaz de ser abocanhado por um ou mais participantes e se desdobrar em outras histórias. É a tal sensação de que não somente fazemos coisas com as palavras, mas as palavras fazem coisas conosco (LARROSA, 2002). As palavras pareciam iscas em água boa e as narrativas tramavam-se umas com as outras de maneira tão imprevista e envolvente, que muitas vezes passávamos da hora do término da Roda.

Em determinado momento, exatamente no dia 12 de junho de 2015, em nossa nona Roda, dei-me conta que a tal força era desejo. Havia um desejo entre nós; um desejo de

estar ali, uns com os outros. Um desejo provocativo, que circulava em fluxos entre os nossos corpos e nos contagiava, por isso parecia um desejo que anunciava uma nova possibilidade. Suely Rolnik (2014 [2006], p. 36) fala desse desejo como o movimento de afetos gerados no encontro dos corpos. Mas, para conceber esse desejo de que nos fala Rolnik, é preciso conceber o corpo não somente em sua materialidade aparente, mas em outra substancialidade. Um corpo que reverbera porque, nas palavras da autora, é um “corpo vibrátil”, com o qual apreendemos o mundo em suas formas para, a partir daí, projetarmos as representações que construímos, atribuindo-lhes sentido. Com o corpo também apreendemos o outro como um “campo de forças vivas que nos afetam e se fazem presentes em nosso corpo sob a forma de sensações. [...], o outro é uma presença que se integra à nossa textura sensível, tornando-se, assim, parte de nós mesmos” (ROLNIK, 2014 [2006], p. 12). O desejo está, assim, vinculado à experiência. Algo que tem a ver diretamente com a vida, a ocupação plena da existência de si mesmo; de sujeitar-se aos fluxos e deixar-se tomar por eles; de entrar nos fluxos.

Suely Rolnik (1993, p. 242) fala de uma “memória do invisível” que não é feita de fatos, mas de algo que ela chama de “marcas”, que juntamos ao longo de nossa existência. Para ela, esse invisível é uma espécie de textura que se faz nos fluxos permanentes que constituem nossa composição. Esses fluxos estão sempre em conexão com outros fluxos e, assim, esboçam outras composições e geram em nós outros estados ainda não experienciados. Vivemos constantes situações de estranhamento misturadas a outras de reconhecimento. Para a autora, o equilíbrio de nossa figura é sempre rompido e, embora esses rompimentos sejam vividos como uma “violência” no corpo, eles nos forçam a criar um novo corpo, com novas configurações e maneiras de sentir, de pensar e de agir. A cada vez que isso acontece nos tornamos outros.

Ora, o que estou chamando de marca são exatamente estes estados inéditos que se produzem em nosso corpo, a partir das composições que vamos vivendo. Cada um destes estados constitui uma diferença que instaura uma abertura para a criação de um novo corpo, o que significa que as marcas são sempre gênese de um devir. (ROLNIK, 1993, p. 242)

É a partir dessas ideias de fluxos, conexões e transfigurações que a linguagem não pode ser tomada como mero instrumento com a qual nos constituímos, mas como *performatividade*. A linguagem é fluxo que tangencia circunstâncias e processos interativos, e configura-se em práticas discursivas. Por isso a filósofa Judith Butler (1997a) ressalta que a

performatividade¹⁹ produz corpos. Mas, a performatividade é instável porque se rende aos movimentos e fluxos que a precipitam. Dessa maneira, a fala em interação é corporificada.

Ou seja, quando narramos uma história, um evento, estamos dizendo coisas para alguém e, também, dizendo de nós mesmos, com a colaboração do outro. Assim, damos sentido de maneira cooperativa e, podemos dizer, produzimos realidades juntos.

A partir da ideia de fluxos, é possível vislumbrarmos uma transvaloração dos sentidos da cegueira por meio da produção do desejo. Em outras palavras, estou tomando as práticas narrativas em nossas Rodas de Conversa não só como possibilidade dos sujeitos acederem aos seus passados próprios e partilhá-los, para organização de experiências, reenunciação e reinvenção recursiva do sentido de ser cego; mas como dispositivo fundamental de dar vazão aos movimentos do desejo e, ao mesmo tempo, de criar desejo. Um jeito de cada pessoa, ao narrar de si, entrar em contato com a potência de vida, precipitada pelos próprios fluxos dos encontros. Acredito que essa é uma possibilidade de transvalorização do próprio sentido de viver e ser cego.

Assim, do ponto de vista metodológico, identificar-se-á e caracterizar-se-á outro tipo de narrativas sobre a cegueira contado nas Rodas de Conversa que não diz respeito à “narrativa da tragédia pessoal”, ou seja, que não ratificam os discursos culturalmente consagrados da cegueira como tragédia e sofrimento. São narrativas cujos efeitos funcionam para além da resistência situada ao discurso estigmatizante da cegueira, pois estão diretamente relacionadas com essa potência de vida que, acredito, possui força para mitigar os efeitos de sentido da “narrativa da tragédia pessoal”. A essas narrativas estou nomeando *narrativas de produção de desejo*. O desejo de estar onde se está naquele momento; o desejo de produzir-se; coproduzir-se de outros jeitos e produzir outra realidade, uma conexão direta com o desejo de viver. É, portanto, nos efeitos dessas narrativas de resistência situada e de produção de desejo que reside a ambição ético-política desta tese. A possibilidade de uma memória da cegueira fincada numa positividade discursiva, cujo constructo primeiro é a afirmação da vida que se dá pelo reconhecimento do cuidado e da interdependência nas relações humanas como princípios que estruturam a vida social (DINIZ, 2007).

Para tanto, deliberadamente, estou propondo que a interação propiciada pelas narrativas orais é capaz de produzir desejo. O desejo de se estar vivo com outras pessoas. O desejo de partilhar o momento. O desejo que faz tremer nossos contornos (ROLNIK, 1993) e por isso nos modificamos. Por isso, ao longo desta tese, mostrarei que as narrativas de

¹⁹ Judith Butler baseia-se na ideia de performatividade do filósofo John Austin (1911-1960). Voltaremos a esse assunto no sexto capítulo.

produção de desejo de pessoas cegas possibilitam uma nova memória para a cegueira alinhada com a afirmação da vida em toda sua multiplicidade.

No tempo da experiência, a temporalidade consiste em uma unidade profunda do futuro, passado e presente, condensados no presente. (RICOEUR, 1980). A produção de desejo se faz em dois movimentos: um presente, da experiência; e o outro, futuro, de um estado e um tempo posteriores. Esta antecipação abre um espaço para uma nova possibilidade e faz valer no presente uma força vinda de um porvir, de um vir a ser.

A partir daí, é possível vislumbrar, quem sabe, uma resposta para aquela questão formulada anteriormente: “que tipo de força rege nossas escolhas?” Talvez assim faça sentido uma combinação do passado e do presente. A memória. Elementos que nos foram preciosos nós guardamos como tesouros, enquanto assim os consideramos. São elementos que nos incitaram, porque de alguma forma nos feriram, deixaram suas marcas, e para os quais compomos um atlas de procedimentos (de narrativas) e dedicamos uma “devoção”, enquanto nos servirem e/ou outros afetos nos tomarem e, com novas marcas, cultivarmos novos jeitos, contatos e rumos.

No início da pesquisa, as questões que motivaram o estudo da cegueira relacionado à memória levaram-me a uma primeira preocupação metodológica: Como abordar a cegueira a partir de um lugar construído e organizado por meio da supremacia dos referenciais visuais sem cair na repetição do silenciamento das vozes das pessoas cegas? As vidas das pessoas cegas e videntes estão inexoravelmente entrelaçadas, uma vez que carregam a marca de condições opostas de visão e como tal, acabam evocando noções de poder a partir de posições bastante distintas e marcadas por uma “relação de subalternidade” (MARTINS, 2006). Mas, em nossas Rodas de Conversa, a partilha de histórias em um grupo, no qual sete pessoas que não enxergam e três com baixa visão se dispõem a falar de si mesmas, de suas cegueiras, para apenas uma pessoa que enxerga foi, de certa maneira e em uma dimensão micro, um jeito de pôr às avessas esta subalternidade. Não raro algum dos participantes, em meio às narrativas que eram contadas, ocupava-se em me dar explicações com descrições detalhadas das experiências de viver com a cegueira. Desse modo, a resposta para a preocupação metodológica que se pôs ao início da pesquisa teve sua solução na força do próprio grupo, porque, mesmo frente ao abismo que havia entre a vidência e a cegueira, os dez participantes tiveram o cuidado em narrar suas experiências da cegueira para quem enxerga, tentando construir condições de partilha nesse abismo. Estes momentos eram, assim, tomados por certo “orgulho” em se poder falar de algo que se conhece bem, na própria pele e

na carne. Eles podiam ensinar-me algo que eu não posso saber do mesmo lugar que eles, ou seja, da experiência. Havia uma força de vida que vinha da cegueira e que, ao ser narrada somente para uma pessoa vidente, redimensionava a relação ver e não ver, e abria uma janela de possibilidades para a ressignificação dos sentidos da cegueira.

Assim, estou me aproximando da cegueira como uma experiência atravessada por uma multiplicidade de sentidos, construídos em função da heterogeneidade de territórios sociais possíveis e que estão em constante mudança de configuração porque se influenciam mutuamente. Com isso, os sentidos, possibilitados por órgãos sensoriais, precisam ser concebidos como aparato biológico - afinal, somos corpos que sentimos dor, prazer, temos necessidades fisiológicas -, mas também, como sentidos sociais, uma vez que o ser humano apreende o mundo na relação de alteridade.

A ideia é que concebamos os aspectos biológicos do desenvolvimento humano como uma forma bruta, cuja potência de expansão depende da vida em grupo, simplesmente porque somos seres dependentes do cuidado do outro para nos desenvolvermos. Mais que isso, somos seres expostos à vulnerabilidade em função de nossa condição corporal. E, estranhamente, é o viver em grupo que pode se transformar em uma ameaça à possibilidade da vida. Precisamos considerar que estamos nas mãos uns dos outros. Já nascemos incompletos e em *déficit*. Vivendo *com*, vamos construindo-nos e construindo sentidos, à medida que construímos a linguagem, que, se renovando incessantemente, possibilita a produção de uma memória, que, por sua vez, atua discreta e, às vezes, invisivelmente; de forma indireta e simbólica, na produção de subjetividades.

As histórias contadas nas interações das Rodas de Conversa fizeram-me considerar o que Bruno Sena Martins (2013, 2010, 2006) já havia apontado em suas pesquisas, ou seja, que o não reconhecimento de que as relações sociais impõem limites à cegueira faz supor unicamente um corpo lesado, que concebe as pessoas cegas como deficientes e ainda homogeneíza suas cegueiras. Assim como a desconsideração de que a cegueira impõe limites que não dizem respeito às relações sociais acaba muitas vezes negando a cegueira como uma experiência cujas particularidades são sentidas na carne e, com isso, invisibiliza-se a pessoa.

Do mesmo modo, conforme se verá ao longo da análise, embora os tempos do ver e do não ver sejam espaços bem marcados para as pessoas que perderam a visão, não necessariamente esses espaços precisam ser considerados apartados. Ao contrário, os tempos do ver e do não ver estão diretamente interligados, sempre a se interpenetrarem e a se modificarem, e assim permanecem atualizando a memória da cegueira. Com esta colocação,

estou questionando a tendência de se representar o acometimento da cegueira como o fim da vida, por meio de um apagamento do tempo em que se enxergava como a única alternativa natural para que a pessoa possa seguir em frente com a nova condição visual. As narrativas dos participantes fizeram-me acreditar que, assim como são múltiplas as cegueiras, suas causas e configurações, outros fatores são decisivos na maneira da pessoa lidar com o sofrimento da perda e com as lembranças do tempo em que enxergavam. Se para alguns participantes as lembranças desse tempo vêm acompanhadas de muita angústia, aflição e ressentimento, para outros, lembrar-se do tempo em que enxergavam ameniza-lhes a dor e o sofrimento. É como se as lembranças lhes dessem a força de vida. Assim, para esses participantes, ao contrário, a tentativa de rompimento com o tempo anterior à cegueira tira-lhes as referências boas e pode exacerbar os efeitos dos limites impostos pelas relações sociais (e não são poucos!).

A partir dessas indicações do campo, nesta pesquisa, tentamos não nos prender à necessidade de uma lógica binária que separa o ver do não ver e, conseqüentemente, conhecer de não conhecer, e outros desdobramentos metafóricos, associados à ideia de cegueira somente como algo que falta, incompleto, com defeito, com a escuridão, trevas de um mundo além, como uma sentença de morte em vida; binarismos que causam sofrimentos cujas marcas, às vezes, são mais dolorosas que a própria falta de visão. Não é preciso uma relação de oposição entre os dois extremos desse abismo que separa a vidência e a cegueira; a oposição torna o abismo mais extenso e profundo e tende a apequenar um dos extremos. Não têm necessariamente que ser “o isto ou o aquilo”, oposições que se anulam e com as quais fomos todos ensinados a pensar, classificando, separando qualitativamente o ver do não ver, o não lesado do lesado, o independente do dependente, o produtivo do improdutivo, e assim, seguirmos com um prolongamento de metáforas que servem para repetir a ordem capitalista da maximização como parâmetro regulador da normalidade e do princípio da igualdade pelo individualismo (DINIZ, 2007). Caminhando em outro sentido, acredito que essa pode ser uma relação de soma, que aproxima; o isto e o aquilo. O ver e o não ver. Multiplicidades que se inter-relacionam.

Por isso, estou tomando o viés metodológico da ordem da intercorporeidade inspirado pela ética feminista do cuidado, que tem como princípio a interdependência nas relações humanas, porque “[...] somos, por assim dizer, seres sociais desde o começo, dependentes do que está fora de nós, dos outros, de instituições e de ambientes sustentados e

sustentáveis, razão pela qual somos, nesse sentido, precários”²⁰ (BUTLER, 2009, p. 23). Afinal, a cartografia do corpo demonstra que precisamos do outro; somos todos corpos precários, dependentes uns dos outros em alguns momentos da vida, como quando nascemos, quando estamos doentes ou na velhice. Por isso, a cegueira em um corpo faz supor um potencial para a lesão que há em todos os corpos. É isso que constatamos quando olhamos para uma pessoa cega. Nossa própria vulnerabilidade.

Importa-nos aqui que não precisemos negar as particularidades e os limites da cegueira como estratégia de afirmação das capacidades das pessoas cegas ou, no sentido oposto, afirmar exageradamente suas diferenças como barganha de condições especiais para se ter direito a uma vida. Faço valer nesta opção um posicionamento ético-político ancorado na certeza de que as relações sociais e intertextuais que são criadas e legitimadas nos momentos de interação em pesquisas de campo possuem potencial para transformação e orientação dos diversos cenários implicados no processo, bem como para definição de novas políticas e ações, publicações acadêmicas et cetera; também produzem pessoas, textos e autoridade, ou seja, podem produzir uma nova realidade (BRIGGS, 2007). Talvez assim possamos começar a pensar a questão que surgiu no campo: Que itinerários escolhemos na vida quando somos assolados por circunstâncias fortes e marcantes? Em que lugares nós escolhemos ficar? Será que nos damos conta que tecemos a realidade a partir dessas escolhas? E que é também nesses lugares que podemos ousar outras possibilidades?

Nesse sentido, podemos dizer que a nossa Roda de Conversas era um entrelugar. Um lugar de troca, que permite a passagem para outros estados e jeitos por meio da partilha de experiências. E nessa experiência comum, em que todas as forças se encontram e se tramam umas as outras, a própria Roda ganha sua força. E é possível vislumbrar esperanças de transvalorações. O entrelugar é o entretempo. É o intervalo; o tempo do descanso. Não há oposições, mas uma abertura à imprevisibilidade do desconhecido e com ele crescer. Um lugar possível para o que o antropólogo francês, nascido na Martinica, Édouard Glissant chamou de “crioulização”²¹, ou seja, de possibilidade de elementos heterogêneos se misturarem e, com isso, se intervalizarem e “que não haja degradação ou diminuição do ser nesse contato e nessa mistura” (GLISSANT, 2005, p. 22). É esse o lugar onde se situa este

²⁰ “[...] we are, as it were, social beings from the start, dependent on what is outside ourselves, on others, on institutions, and on sustained and sustainable environments, and so are, in this sense, precarious.” (BUTLER, 2009, p.23)

²¹ Para Glissant (2005, p. 24 a 27), o termo “crioulização” é mais apropriado à situação atual do mundo do que “mestiçagem”, porque ele vem do termo “crioulo”, referente às línguas crioulas, que são compósitas, ou nascidas da junção de elementos linguísticos absolutamente heterogêneos uns aos outros, a partir do contato entre falares diferentes. Não é, portanto, um dialeto, uma variação, e sim algo novo, um resultado imprevisível.

estudo: nos territórios porosos. Lugar seguro para tentar escapar das armadilhas de verdades hegemônicas que facilmente podem nos atravessar, principalmente, quando estamos em um campo de conhecimento por muito tempo. Esse é um lugar que aponta uma saída porque abre uma possibilidade de “recomposição da paisagem mental dessas humanidades presentes hoje no mundo” (GLISSANT, 2005, p. 20-1). O entrelugar não é local fácil de ocupar. O alargamento de ideias, descontinuidades e ilogicidades perturbam o que foi constituído para tender ao assentamento e a permanência. Mas, há uma potência criativa no dissenso. A dinamicidade desse espaço é proveniente da força advinda das múltiplas conexões que se fazem e refazem no processo de viver. E, justamente por isso é o espaço/tempo da pregnância de novas possibilidades.

O arcabouço teórico e metodológico da pesquisa será aprofundado nos próximos capítulos e perpassado ao longo de toda a tese. Por ora, vale adiantar que estou mesclando aspectos das filosofias de Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) e Judith Butler para tratar dos temas que são o escopo e que conduzem a pesquisa como um todo: a afirmação da vida e a condição de vulnerabilidade do “bicho-homem”²². Nietzsche, o filósofo que comparou o sofrimento à ardência lenta do fogo de lenha verde; com seu método extemporâneo, deslocou-se de seu tempo e mergulhou no conhecimento da Grécia Arcaica para experimentar ali a força de vida que o fazia por em questão os valores mais venerados de seu tempo. Sua filosofia nos abre uma fresta possível para pensarmos uma memória para cegueira vinculada à outra disposição de se encarar a vida como um todo. A teoria de Butler (1997, 2000, 2009) tem sido relevante não somente para pensarmos os processos sociais ligados à sexualidade e à política de gêneros, mas contribui principalmente para pensarmos em todos os “corpos” categorizados, cujas vidas são menosprezadas. Sua teoria permite o estudo dos sujeitos enquadrados como apêndice de uma organização social, cujas margens têm adotado uma nova versão de permeabilidade. Outros pensadores-pesquisadores com estudos na área da cegueira são imprescindíveis. Dentre eles, o antropólogo português do campo da Memória, Bruno Sena Martins (2006, 2013), cujas pesquisas etnográficas em Portugal e Moçambique são referências preciosas para pensarmos a cegueira a partir da escuta de pessoas cegas, principalmente as que perderam a visão depois de adultas.

²² Expressão usada por Nietzsche em suas obras para se referir ao ser humano na fase em que era guiado pelos seus instintos de vida e estava em total harmonia com a natureza, podendo manter o fluxo vital. Ou seja, antes de ser tomado pelo ressentimento e pela culpa.

Cabe ainda fazer um alerta: os pontos de vista dos pensadores e pesquisadores escolhidos como base teórica principal da pesquisa nem sempre são compatíveis entre si, e diferenciá-los não é meu propósito neste estudo. Entretanto, algo lhes é comum: todos questionam seu tempo, e se preocupam com as formas do viver – e não com um ideal de uma plenitude objetivada e inalcançável de vida –, e daí retiram os insumos de seu pensamento e reafirmam a crença na transvaloração. Ademais, justamente por serem pensamentos que ora se aproximam e ora se afastam, quando articulados, oferecem novas possibilidades para abordarmos questões tão complexas como as que envolvem tanto a Memória, quanto a cegueira.

A opção pela Sociolinguística Interacional como instrumentalização teórico-metodológica se deve pela sua preocupação em investigar a fala em interação de modo a entender como as pessoas organizam a produção dos discursos e a construção de sentidos em contextos situados (GOFFMAN, 1967, 1974, 1975 [1959]; GUMPERZ, 1982; SCHIFFRIN, 1994). E a escolha da Análise de Narrativa foi motivada pelo fato desta abordagem considerar o discurso narrativo como prática social constitutiva da realidade à medida que estamos sempre narrando histórias e, com elas, contamos de nós mesmos, dos outros e de nossas vidas, e assim, delineamos contextos e construímos realidades enquanto nos construímos (MISHLER, 1986; RIESSMAN, 1993; BASTOS, BIAR, 2015; BIAR, 2012). Nessas perspectivas, as ações e intenções de significado são compreendidas no contexto imediato, e uma de suas características metodológicas é a microanálise do *corpus* que é gerado em campo e é considerado um conjunto de “fenômenos sociolinguísticos” (GUMPERZ, 1982). É relevante dizer, ainda, que estou utilizando abordagens que possuem o mesmo paradigma: a língua em uso, que caracteriza a fala como uma atividade eminentemente social. Isto é o mesmo que dizer que o contexto de uso da língua é levado em consideração porque é o próprio contexto que circunscreve esses usos. Consequentemente, o “discurso é visto como um sistema (um jeito de falar organizado social e culturalmente) através do qual funções particulares são realizadas”²³ (SCHIFFRIN, 1994, p. 32).

A escolha do encaminhamento teórico aposta na relação dinâmica entre passado e presente. Relação essa que se articula nas narrativas coconstruídas em interações situadas de grupo e, assim, configura e reconfigura constantemente a memória. Isto significa dizer que o próprio trabalho de campo nesta abordagem, inevitavelmente, intervém em um cenário já construído e aparentemente estabilizado de funcionamento e acaba, também, contribuindo

²³ “Discourse is viewed as a system (a socially and culturally organized way of speaking) through which particular functions are realized” (SCHIFFRIN, 1994, p. 32).

com sua transformação. Nesse estudo, reafirmo mais uma vez que a ideia é interferir nos arranjos que sustentam o que vem a ser “cegueira”, ao mesmo tempo em que investigamos as construções e as relações que se articulam nessa realidade e configuram tal arrumação.

Contudo, escrever é trabalho de artesão. Nada fácil! A escrita transcreve, transforma os fluxos dos pequenos e dos grandes eventos de nossas vidas, do que constitui nossos encontros, nossas memórias e nossa identidade em matéria rígida, provisoriamente acabada. Por isso a escrita precisa ser tomada muito mais com a duração, com a textura mesma com a qual se trama enredos e a história.

Assim é esse texto. Uma tentativa de elastecimento de tempos. Uma narrativa que pretende narrar outras narrativas orais que me foram compartilhadas. Como os liames que interessam a Gagnebin (2006), especialmente os liames entre os rastros e a memória. Nessa empreitada, são justamente os percalços, o que destoa e que fica nas bordas, que têm mais relevância.

Nessa tarefa artesã, não é a arte final o mais interessante. Mas, o seu “fazendo” mesmo, o pensamento que ruma; as dúvidas que removem perturbadoramente, mas que deslocam o fazendo, sempre em vias de um entendimento. Aquilo que Gagnebin chama de “a procura lenta de clareza e diferenciação, propiciada pela escrita” (GAGNEBIN, 2006, p. 11). Afinal de contas, uma narrativa escrita não pode ser tida somente como um dever a ser cumprido. Assim, ela se torna um fardo deveras pesado! Há nesta incumbência um quê de prazer, de felicidade pela transformação da experiência vivida em palavra escrita, porque, assim, me reconheço engajada em um ato ético-político que vai além da resistência: o compromisso com a vida e de afirmá-la.

Além disso, a narrativa passa a ser quase uma exigência quando nos envolvemos em experiências com outras pessoas, que generosamente dão de si, em conversas e em situações de estudo de campo. Compartilhar essas experiências é tentar retribuir a doação voluntária daqueles que geralmente não são escutados. Nas palavras de Bruno Sena Martins (1996, p. 11), “dar atenção a certas existências pouco consideradas; reconhecer vozes que raramente podem assumir uma autoria na vida social”, pois, de um modo geral, ficam à margem por processos de silenciamento, que incrustam a cegueira, de modo irrevogável, às noções de infortúnio e incapacidade.

Mas, devo admitir que escrever esta narrativa é, possivelmente, uma pre-tensão de que algo há de ser diferente. Não o possível efeito que palavras escritas podem causar, mas

que a narração possa dizer dos jeitos e maneiras de estar/apreender o outro e com ele aprender a ser de outros modos. Com ele ir aprendendo a viver e a repensar a cegueira.

Mas como narrar vidas? O que narramos? Como escrever e narrar sobre pessoas a partir do que elas mesmas contam? Desde o início, essa se mostrou uma empreitada difícil... Que critérios devia seguir? Talvez somente deixar as palavras prosseguirem. Por onde começaria? Foi mais fácil ouvir a resposta de Clarice: “[...] você não começa pelo princípio, começa pelo meio, começa pelo instante de hoje” (LISPECTOR, 1978, p. 25). Pois bem. Esse é, então, o meio e não o início. Não há como entrar na vida das pessoas desde o começo. A não ser daqueles que concebemos e fazemos nascer. Esses não tiveram escolha. As pessoas que narram, elas decidem o começo, elas decidem o que contar. Aliás, elas decidem o quanto de suas vidas nós podemos conhecer!

Uma narrativa escrita não começa em si mesma. Há um percurso que não conseguimos apreender em sua completude. Por conta disso, estamos falando de percursos e não de trajetórias, que se prestam mais a cumprir projetos. Do mesmo modo que não é fácil um início tão marcado para esta narrativa, também não existe uma maneira certa e igual de contar algo. Contamos o que mais nos toca e interessa. Estilhaçamos o que já foi estilhaçado. Daí as palavras simplesmente podem se fazer. Podemos narrar para brincar de lembrar e esquecer ou para tentarmos esperançosamente transformar feridas em cicatrizes (GAGNEBIN, 2006). Podemos narrar para simplesmente tentar entender...

Assim, antes de seguirmos em frente, é necessário esclarecer que esse é um texto predominantemente narrativo. A bricolagem começou a ser construída desde as primeiras palavras dessa introdução, e, como tal, ela combina retalhos de narrativas orais, que foram colhidas nas Rodas de Conversa e transcritas, e narrativas escritas colhidas do caderno de campo. São retalhos que compõem memórias. Esses recortes serão apresentados nos capítulos em que faremos a análise propriamente dita das narrativas geradas, ou podem aparecer como segmentos de fala inseridos ao longo de todo o texto, de modo a exemplificar e fortalecer os aspectos teóricos que apresentamos. Neste caso, eles sempre serão escritos com esta fonte (courier new) e com espaçamento simples entre as linhas.

Além disso, preciso esclarecer que o texto foi construído a partir de uma ideia de “impossibilidade” de demarcação de fronteiras entre o que é etnográfico e o que é autobiográfico (CLIFFORD, 2002 [1988]). O fato de realizar este estudo em uma instituição na qual comecei a trabalhar muito jovem, antes dos vinte e um anos de idade, tornou impossível não ceder às lembranças que ressurgiram durante toda a pesquisa. Seria como ficar isenta de minha própria história, ou seja, de tudo que me deu corpo ao longo de tantos anos: o

trabalho e a convivência diária com pessoas cegas e de baixa visão. De certa maneira, é como se a cegueira me constituísse. Optei, portanto, por não evitar essa memória, seria uma luta inútil. Ao longo do texto, isso fica claro na incorporação de minha experiência pessoal e profissional à escrita.

Cabe alertar ainda, que o uso indiscriminado das primeiras pessoas do singular e do plural e, por vezes, de certo tom ensaístico, já apontado na banca de qualificação do projeto, é resultado de uma escrita que extravasa, parafraseando Deleuze no texto *A literatura e a vida* (2006a), uma escrita da ordem do inacabado. Devo reconhecer que há uma afirmação quanto a isso, no sentido de buscar uma linguagem que perpassa o campo dos afetos, tal como mencionado pela antropóloga Jeanne Favret-Saada (2005). Acredito que a escolha ensaística remete à dinâmica das interações das Rodas de Conversa, como uma oficina cheia de vida, de turnos sobrepostos, de falas ávidas por se fazerem presentes e se afirmarem.

Esta tese está organizada em sete capítulos. No segundo, intitulado Cegueiras, abordamos alguns aspectos da memória da cegueira em sua multiplicidade de configurações em função da relação do ser humano com a própria vida e os juízos de valor imbricados nessa relação, que ao longo dos tempos sempre incidiram de modo determinante nos sentidos da cegueira. Abordamos a memória da cegueira relacionando-a com as três grandes concepções da deficiência que se consolidaram no decorrer do desenvolvimento da civilização ocidental: o modelo médico, cujas raízes encontram-se na hegemonia da razão moderna alicerçada na monocultura do saber dominante da ciência, responsável pelo projeto de homem e de vida que até hoje seguimos; o modelo social, em contraposição ao modelo médico, emergiu no reboque da contracultura hippie e dos movimentos de direitos civis que tomaram conta do mundo a partir da década de 50, e o modelo biopsicossocial ou híbrido, que foi bastante influenciado pela epistemologia feminista da “terceira onda”, cujo objetivo principal é a ressignificação da polêmica igualdade e diferença, articulando as questões do corpo, do gênero e da dependência.

No terceiro capítulo, intitulado Aspectos teórico-metodológicos, começamos apresentando alguns aspectos da fundamentação teórica e metodológica da Cartografia como prática de pesquisa (e não método) com a qual me servi do conhecimento produzido na experiência compartilhada da oficina Rodas de Conversa e das pistas que lá surgiram com as narrativas geradas no grupo. O percurso realizado no campo de pesquisa valeu-se de quatro pistas: O PesquisarCom, a confiança na experiência, a indissociabilidade entre a pesquisa e a intervenção e o caráter da bricolagem. Apresentamos também a instituição em que foi

realizada a pesquisa de campo, o Instituto Benjamin Constant; explicamos a dinâmica da oficina Roda de Conversas e trazemos um pouco de cada um dos participantes da oficina.

No quarto capítulo, intitulado A perspectiva discursiva da pesquisa: uma aposta na interação, apresentamos alguns aspectos da base teórica e metodológica da Sociolinguística Interacional e da Análise de narrativa, abordagens linguísticas de toda a pesquisa, apostando nos aspectos interativos que conduzem a produção do discurso. Neste capítulo, também descrevemos os procedimentos utilizados na geração e na análise do *corpus*.

No quinto capítulo, intitulado Lembrança e esquecimento: é preciso atravessar, procuramos responder a primeira questão da pesquisa: Como as pessoas que perderam a visão ao longo da vida articulam lembrança e esquecimento ao lidarem discursivamente com a experiência da cegueira? Para tanto, abordamos alguns aspectos do pensamento de Friedrich Wilhelm Nietzsche relacionados à memória a partir de suas manifestações, a lembrança-apolínea e o esquecimento-dionisíaco, e suas influências no homem²⁴, especialmente no que diz respeito à relação entre o seu vitalismo e uma atitude assertiva em sua existência no mundo. A partir daí, focalizamos a proposição do filósofo sobre a importância do esquecimento como uma força ativa, com a qual o ser humano aprendeu não só a lidar com o tempo, mas também com os reveses da vida. Neste capítulo, procedo à análise de alguns excertos de narrativas selecionadas nas Rodas de Conversa. Valho-me da força vital que se constitui dos impulsos apolíneo e dionisíaco, descritos por Nietzsche (1992 [1886]) como forças complementares, mas que agem em permanente tensão, sob oposição e reconciliação e manifestam-se como força ativa ou como força reativa no modo como os participantes das Rodas de Conversa lidam com os aspectos que envolvem a experiência da cegueira ao narrarem episódios de suas vidas.

No sexto capítulo, intitulado Dos corpos que todos somos, nossa incumbência é responder a segunda questão da pesquisa: Como as pessoas que ficaram cegas depois de adultas estão lidando discursivamente com as ideias de vulnerabilidade, incapacidade e sofrimento que são cultural e socialmente atribuídas à experiência da cegueira? Esta questão refere-se a temas preciosos às pessoas com deficiência visual, a autonomia e a independência, concebidas neste estudo como indissociáveis da questão da vulnerabilidade humana. Começamos seguindo a orientação nietzschiana, para quem o corpo deve ser o fio condutor de interpretação e compreensão de tudo que se refere ao humano. Por isso, é a partir do corpo que abordamos a relação entre vulnerabilidade e confiança como uma pista fundamental para

²⁴ Quando utilizo o termo “homem” para me referir ao ser humano estou apenas respeitando a terminologia usada por Nietzsche ao longo de sua obra.

se pensar a condição humana frente à imprevisibilidade das situações futuras e a necessidade de se afirmar a vida diante de todas as circunstâncias, mesmo as situações hostis, em que precisamos ser firmes e persistentes para buscarmos alternativas que nos possibilitem seguir em frente e buscar viver a vida com satisfação e alegria. Especialmente para abordar o tema da vulnerabilidade, trazemos o arcabouço teórico da filósofa Judith Butler e a sua política de vulnerabilidade corporal para analisarmos as narrativas dos participantes no que diz respeito a quatro subtópicos que serão abordados neste capítulo: vulnerabilidade e confiança, resistência e agência, resistência e autonomia, e por último, empatia e produção de desejo. Ao longo de todo o capítulo, explicamos a relação entre as três configurações que a vulnerabilidade pode assumir no discurso dos participantes, às quais nomeei: vulnerabilidade passiva, vulnerabilidade reativa e vulnerabilidade proativa. Cada uma dessas configurações está diretamente relacionada a um modelo consagrado de deficiência.

No sétimo e último capítulo, intitulado A vida como potência: lembrar e afirmar, dedicamo-nos a responder a terceira questão da pesquisa: Que estratégias discursivas as pessoas que perderam a visão ao longo da vida utilizam para manterem-se no fluxo vital e afirmarem a possibilidade de uma vida em toda sua multiplicidade? Inicialmente, retomamos alguns pontos-chave dos capítulos anteriores e que nos ajudam a responder a questão em pauta. Retomamos também a relação entre lembrança e esquecimento proposta por Nietzsche para analisarmos um tipo específico de narrativas que encontramos nas Rodas de Conversa e que nos indicam as estratégias que os participantes utilizam para lidarem com as lembranças do tempo em que enxergavam de modo promissor em suas vidas no presente. Neste capítulo afirmamos o narrar em situações de grupo como uma ação estética que recria imaginativamente o passado, reconfigurando as relações com o presente, e afirmamos também que as narrativas que produzem desejo geram potência para afirmação da vida em toda a sua multiplicidade, por isso, possibilitam uma nova memória para a cegueira.

E, finalmente, nas Considerações finais, retomamos alguns caminhos que trilhamos e tecemos algumas considerações como fechamento da tese.

“[...] uma das coisas que aprendi é que se deve viver apesar de. Apesar de, se deve comer. Apesar de, se deve amar. Apesar de, se deve morrer. Inclusive muitas vezes é o próprio apesar de que nos empurra para a frente. Foi o apesar de que me deu uma angústia que insatisfeita foi a criadora de minha própria vida.”

2 CEGUEIRAS

Nas ciências humanas/sociais, a memória tem sido objeto de estudo em diversas áreas do conhecimento, tendo como eixo de articulação o lembrar e o esquecer, entrelaçados no relacionamento do ser humano com o tempo, de modo a dar conta de uma dupla ação: viver e ao mesmo tempo tentar entender a vida. Neste capítulo estamos abordando a cegueira na confluência entre a construção de sua memória e a relação do ser humano com a vida. A intenção aqui é já começarmos a questionar a lógica esconsa da vitimização que sustenta e perpetua uma memória da cegueira como tragédia, condenando a vida das pessoas cegas à condição de deficientes incapazes e sofredores.

Parto da premissa de que a memória de uma sociedade configura-se pelos sistemas de significado que dão sustentação às formas diferenciadas das relações de poder²⁵ e que, justamente por isso, se modificam permanentemente nas práticas cotidianas de construção, negociação e organização de sentidos, em função das próprias relações que os sujeitos sociais estabelecem entre si, em todas as dimensões institucionais que criam e das quais são parte.²⁶

Assim sendo, estou considerando também que ao longo da história da civilização ocidental as representações culturais que compõem o que vem a ser cegueira hoje (ou seja, sua memória) vêm sendo forjadas em função da relação do ser humano com a própria vida e os juízos de valor imbricados nessa relação. Por isso, dissemos anteriormente que estamos falando de *cegueiras*. A história dos sentidos da cegueira não é exatamente meu propósito aqui. Além do mais, seria uma pretensão perigosa enveredar-me em empreitada de tamanha dimensão em busca de uma origem para justificar os fatos presentes.²⁷

Contudo, pinçarei alguns aspectos da memória da cegueira no tempo histórico que considero relevantes para o presente estudo como um todo. A ideia é muito mais enfatizar que a construção do que consideramos cegueira hoje é resultado dos diversos arranjos e

²⁵ Estou adotando a noção de poder de Judith Butler (1997b), com a qual ela pensa a constituição do sujeito e as possibilidades de agência. Para a filósofa, o poder não é algo ao qual nos opomos somente. Mantemos uma relação de dependência dos discursos que nos formam nos processos de socialização, nos quais internalizamos valores e normas desde a infância. Trata-se, assim, de uma submissão primária porque esses processos seguem os próprios movimentos da vida psíquica de diferenciação entre a vida interior e a exterior, ou seja, a consciência do que é psíquico e do que é social. Essa consciência gera as possibilidades de resistência ao próprio poder.

²⁶ No texto “*Cinco proposições sobre memória social*” (2016), Jô Gondar pensa a Memória a partir da impossibilidade de formulação de um conceito nos “moldes clássicos, de maneira simples e unívoca.” (GONDAR, 2016, p. 19)

²⁷ Mesmo assim, é possível encontrar um maior aprofundamento no livro “E se eu fosse cego? Narrativas silenciadas da deficiência” (2006), em que Bruno Sena Martins apresenta o lastro histórico da cegueira na cultura ocidental, com marco nos contextos bíblico, na antiguidade grega e na Idade Média.

configurações sociais do passado, articulados no presente e, certamente, atrelados aos fluxos dos acontecimentos históricos, e que por isso, essa construção se encontra permanentemente aberta ao imprevisível e carrega em si uma possibilidade de ressignificação no futuro. Sob que circunstâncias a cegueira foi concebida de um modo ou de outro? Essa parece ser uma questão inadiável em um estudo que se propõe a questionar uma determinada memória da cegueira, que vem se perpetuando e marca os corpos daqueles que não enxergam de modo mais doloroso do que a própria falta de visão.

Mesmo ciente da impossibilidade de açambarcar todas essas circunstâncias, acredito que trazê-las à baila é decerto expô-las a questionamentos que, por si, já esboçam uma abertura à ressignificação, à transformação e à promessa de um tempo e modos de vida que não de vir. Entretanto, se intento investigar os sentidos que as pessoas cegas têm da cegueira em si mesmas, é preciso antes de tudo explicitar o ângulo do qual a questão do sentido está sendo pensada e com o qual a pesquisa está sendo conduzida.

Primeiramente, cabe lembrarmos que, no ocidente, o sentido é questão central da filosofia da linguagem e originou-se com o próprio nascimento da Filosofia na Grécia Antiga²⁸, por volta do século VI a.C., a partir dos chamados “questionamentos clássicos” que buscavam um entendimento do homem, de sua origem e da origem do universo, articulando pensamento, verdade e realidade. A questão do sentido aflora da experiência do *thauma*²⁹, a partir da qual o pensamento é forçado a encontrar respostas.

Assim, o sentido não está sendo tomado como uma entidade prévia, muito menos como simples representação da realidade. Adotamos o paradigma de que o sentido de tudo que há no mundo vai sendo construído e destruído indefinidamente nos deslizamentos da linguagem dos acontecimentos, ou seja, no ato em si de viver; no fluxo das práticas dos assuntos humanos; pelas idiossincrasias envolvidas nas relações, nas narrações e histórias que contamos e recontamos inumeráveis vezes. E o mesmo vem acontecendo com os sentidos da cegueira, que mesmo ressignificados ao longo dos tempos, ainda guardam resíduos de mitos,

²⁸ A Grécia Antiga é na verdade o mundo grego (de *graeci*, nome dado aos gregos pelos romanos), que não corresponde à Grécia atual. Os gregos antigos eram originários de quatro grupos étnicos e criaram sociedades diferentes, mas sentiam-se parte de uma única cultura, a Hélade. Por isso chamavam-se de “helenos”.

²⁹ Palavra grega que corresponde a espanto, assombro ou admiração, que, segundo Platão, são próprios do filósofo. Um maior aprofundamento sobre a relação do *thauma* e a linguagem pode ser encontrado no texto “Três caminhos na Filosofia da Linguagem” (2004), em que Helena Martins examina a questão do sentido por meio da análise da ascendência filosófica dos três mais influentes paradigmas disponíveis para o entendimento da linguagem: realismo, mentalismo e pragmatismo, para os quais a linguagem humana, respectivamente: “(i) identifica parcelas da realidade; (ii) representa acontecimentos mentais compartilhados entre falantes e ouvintes; e (iii) é usada ou vivenciada no fluxo das práticas e costumes de uma comunidade linguística, histórica e culturalmente determinada.” (MARTINS, Helena, 2004, p. 442)

pensamentos, crenças, dogmas, enfim, valores culturais que atestam de quão longe vêm o estranhamento e a desigualdade com os quais as pessoas cegas sempre tiveram que lidar.

Justamente na Grécia Antiga, os dois primeiros poemas épicos da literatura ocidental a *Ilíada* e a *Odisseia*, do poeta Homero (IX-VIII a. C.) já falavam da cegueira como símbolo de poderes extraordinários e vidência de acontecimentos futuros³⁰. O não ver é contrapartida da inspiração para o canto. Homero é um aedo cego, assim como Tamíres e Demódoco (o mais prestigiado de todos os aedos!), e tem o privilégio da vidência, dado ao custo dos próprios olhos. Os aedos são cegos para a luz, mas podem ver o invisível. “[...] o deus que os inspira mostra-lhes, em uma espécie de revelação, as realidades que escapam ao olhar humano.” (VERNANT, 1990, p. 137)

Porém, no tempo mítico, para que o aedo pudesse expressar uma revelação era necessário esquecer-se do tempo presente e assim, ter acesso ao passado primordial³¹. Portanto, sua visão feita de revelações divinas era atemporal. Eram poetas que deviam encantar com uma sabedoria inacessível a qualquer um. Sua narração em forma de poesia era inspirada pelas musas, filhas de Mnemosine (a deusa da memória) e Zeus, por isso a tradição oral se mantinha em cantos que deviam ser dignos de recordação.

Na *Odisseia*, são muitas as narrações envolvendo a cegueira e suas metáforas e, por muito tempo, a cegueira foi concebida como um dom extraordinário, metáfora da memória reveladora de um conhecimento divino sobre a vida e os homens. Mas, queremos aqui destacar aquelas relacionadas à vingança e à vergonha como castigo. Por exemplo, quando Dáfnis (filho de Mercúrio) bebe a água enfeitiçada pela poção mágica do esquecimento e deixa-se seduzir pelo encantamento da princesa mal amada e acaba por quebrar sua promessa amorosa à Lice. Dáfnis fica repentinamente cego não somente para a lembrança do rosto belo de Lice, mas para todo e qualquer feixe de luz. Muitas metáforas aparecem aqui. A luz que revela o belo, o esquecimento que pode cegar; o castigo por deixar-se levar pela deriva da vida, onde se encontra a sedução do mal.

A *Odisseia* também nos fala da cegueira provocada por um Ulisses sagaz, que para escapar da morte junto com seus companheiros e vingar-se daqueles que já haviam sido devorados pelo ciclope Polifemo, se autoneomeia *Ninguém*, embriaga o gigante e fura-lhe o único olho. Mas, segundo o mito, se Ninguém o feriu, os outros ciclopes lhe negam ajuda,

³⁰ A *Ilíada* e a *Odisseia* narram aventuras da Guerra de Troia e as de seus heróis em meio a estrutura econômica e cultural da sociedade grega entre os séculos XII e VIII a. C., o Período Homérico. (VAINFAS et al, 2010).

³¹ Quando o tempo se apresentava em sua totalidade, ou seja, sem a tripartição de passado, presente e futuro (BULFINCH, 2006).

pois somente Jove (outro nome de Zeus) o pode ter feito. Entregue à própria dor, o gigante tornado cego escuta Ulisses esbravejar à distância: “Ciclope, os deuses castigaram bem tuas atrocidades. Fica sabendo que é a Ulisses que deves a vergonhosa perda de tua vista.” (BULFINCH, 2006, p. 232)

Assim, no mundo grego antigo, a memória caracterizava-se fundamentalmente como instrumento de contato com a verdade e manifestação da vontade dos deuses, que regiam a vida dos homens. Dessa maneira, o homem grego arcaico pode seguir afirmando a vida sob essa intervenção que se manifestava nas histórias narradas e cantadas em forma de poesia. Se por um lado a vontade dos deuses conduzia a existência humana, por outro, e justamente por isso, essa existência era legitimada pelos deuses (NIETZSCHE, 1992 [1886]). Era justamente essa legitimação que conferia sentido ao viver. Ao longo desta tese, veremos mais detalhadamente como o rompimento com essa ligação foi o início de uma mudança definitiva na relação do ser humano com a vida.

Mesmo com essa função de contato direto com a vontade de deuses, no tempo mítico, a memória envolvia a dinâmica do esquecimento do presente e lembrança do passado, através da narração. Dessa maneira, o homem tentava dar sentido às perplexidades de sua existência em outra dimensão do tempo. Ora, mudam-se os deuses, mudam-se as perplexidades e não continuamos tentando encontrar respostas? Não continuamos perplexos diante de um tempo que precisamos assimilar cada vez mais rápido? Perplexos frente à maneira como a vida humana se apresenta cada vez mais banalizada pelo próprio homem?

É fato incontestável que percorremos um longo tempo desde os primeiros questionamentos pelos filósofos pré-socráticos sobre o princípio do mundo e da vida e muito avançamos em explicações e teorias científicas sobre a vida humana. Mas, paradoxalmente, nunca deixamos de atentar contra ela; escalonamos formas de vida e as subjugamos; cada vez mais nos empenhamos em criar mecanismos que garantam a preservação da vida e que, ao mesmo tempo, sejam capazes de nos defender da tanatopolítica por nós mesmos desenvolvida. E, desse modo, seguimos buscando o que acreditamos ser uma vida plena e feliz.

Podemos dizer, assim, que a memória como produção de sentidos que se dá no fluxo dinâmico da vida social, nas interações cotidianas, e que caracteriza a realidade como permanentemente mutável, acaba sendo resultado de um pseudo “caminho percorrido” pelo “bicho-homem” em direção a uma humanidade almejada³². Um caminho errante, porém, não

³² Utilizo as expressões “pseudo caminho percorrido” e “humanidade almejada” aproximando-me do pensamento nietzschiano, para o qual não deve haver uma hipervalorização da linearidade histórica que limita o

concluso e, por isso, aberto às possibilidades de um porvir. Um caminho marcado pela falta de uma previsibilidade absoluta que permeia e alimenta tudo que diz respeito ao humano e à própria vida.

Nesse sentido, a memória como preservação de fatos do passado também possui função relevante para o que somos hoje, no sentido de questionarmos aquelas escolhas que um dia fizemos e que não queremos repetir, principalmente, as barbáries contra a própria vida humana. Essas, não podemos esquecer-nos de lembrar. Afinal, ao decidirmos do que lembrar e do que esquecer, sem dúvida, estamos apostando num tempo que virá; tomando o leme da vida nas mãos e partindo em direção ao que se pode ser. É esse aspecto da memória que queremos enfatizar para pensarmos a cegueira. A escolha. O futuro. Trata-se de uma atitude ética e política com a própria vida. Essa é uma das proposições que faz Jô Gondar (2016) para um conceito de memória social:

Há sempre uma concepção de memória social implicada na escolha do que conservar e do que interrogar. Há nessa escolha uma aposta, um penhor, uma intencionalidade quanto ao porvir. Tanto quanto o ato de recordar, nossa perspectiva conceitual põe em jogo um futuro: ela desenha um mundo possível, a vida que se quer viver e aquilo que se quer lembrar. O conceito de memória, produzido no presente, é uma maneira de pensar o passado em função do futuro que se almeja. Seja qual for a escolha teórica em que nos situemos, estaremos comprometidos ética e politicamente. (GONDAR, 2016, p. 25)

“A vida que se quer viver e aquilo que se quer lembrar”. Com as palavras de Jô Gondar reverberando em nossos ouvidos, voltemos agora ao tema da cegueira, mais especificamente ao ponto em que ela se encontra articulada com uma determinada concepção de vida. Partiremos da tradição judaico-cristã, a partir da qual a luz foi sacralizada como alegoria³³ do divino, do poder de Deus e do espírito do bem e da vida, e por oposição, as trevas como alegoria do mal e da morte. Vejamos como começa o Antigo Testamento:

presente, tão pouco uma humanidade enquanto um todo. Para Nietzsche só existiam homens, nada mais que homens. A humanidade é ainda um desejo, uma conquista almejada e nunca alcançada. Mas, ao mesmo tempo, o que move o homem em seu viver (SANTOS, 2011 In: NIETZSCHE, 2011 [1901]).

³³ Estou adotando a conceituação de alegoria de Paul Ricoeur (1959) ao analisar o sentido literal, por meio da diferenciação entre símbolo e metáfora. Segundo ele, na alegoria, há mais independência entre o sentido literal e o simbólico. Ela funcionaria mais como um mecanismo da hermenêutica do que uma criação espontânea de signos. Assim, podemos dizer que a alegoria permite uma tradução do sentido enquanto o símbolo é que dá o sentido mesmo.

“No princípio criou Deus os céus e a terra. E a terra era sem forma e vazia; e havia trevas sobre a face do abismo; e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas. E disse Deus: Haja luz. E houve luz. E viu Deus que era boa a luz; e fez Deus separação entre a luz e as trevas.” (Antigo Testamento, Gn I: 1 – 4)

De acordo com o Antigo Testamento, a separação entre a luz e as trevas se deu por analogia ao par dicotômico bem/mal. Logo, às trevas era associado tudo o que não era bom. Assim, aquele a quem não era possível à luz estava fadado ao castigo de uma existência nas trevas, e, mais ainda, de acordo com a mesma tradição, tudo que escapava da luz de Deus não possuía vida, uma vez que “Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens; e a luz resplandece nas trevas, e as trevas não a compreenderam.” (O Novo Testamento, Jo I: 4 – 5)

Assim, no mundo medieval, facilmente, a falta da visão foi considerada uma anomalia decorrente da presença de demônios ou de pecados e culpas a serem expurgados, e os cegos deveriam, portanto, ser alijados socialmente, largados à própria sorte, como seres inferiores, já que carregavam a marca do mal no corpo. Por outro lado, e paradoxalmente, as próprias guerras religiosas faziam crescer o número de cegos, vítimas das torturas corporais. Ou seja, aqueles que deviam ser os guardiões da vida e do bem eram justamente os que disseminavam o mal e causavam a morte, em nome da vida. Mas, mesmo assim, o fortalecimento do Cristianismo difundiu a palavra de um Deus piedoso, para o qual todos eram iguais e mereciam a misericórdia de um pai milagroso, que fez andar aleijados e deu a luz a quem vivia nas trevas, como recompensa de uma fé cega.

O olhar piedoso sobre o anômalo aos padrões sociais da época, associado à necessidade de um destino para os soldados que retornavam das Cruzadas sem os olhos, levou Luís XIII a criar, em 1260, um asilo para abrigar especialmente os cegos que se amontoavam nas ruas de Paris, o *Asilo Quinze-Vingts* (DAMIN, 2016). Podemos considerar este o início da exclusão institucionalizada das pessoas cegas; da normatização oficial de suas cegueiras e conseqüentemente, da negação dissimulada de suas vidas. Aquilo que não se compreende muito bem se torna estorvo, por isso deve ser afastado, especialmente, se a sua mera existência aos olhos de quem pode ver é objeto da repugnância e, no fundo, expõe a vulnerabilidade a que todos estão expostos.

Mas, a Modernidade inaugura uma nova era no mundo e, particularmente, no que diz respeito aos rumos de tudo que se relacionava à cegueira e às pessoas cegas. Na Europa, as revoluções científica e religiosa, impulsionadas pela criação da imprensa e disseminação da

escrita, representam o fim da supremacia da oralidade. Os estudos do corpo humano realizados pelo filósofo, físico e matemático René Descartes (1596-1650) não só marcaram definitivamente a separação corpo/alma, mas introduziram uma concepção organicista da vida, reproduzindo a hierarquia sensorial já evidenciada por Aristóteles (384-322 a.C.), em que a visão prima sobre os demais sentidos, marcando-a como metáfora dos processos mentais a partir do conhecimento objetivo da realidade (MARTINS, 2014).

A razão é tida como o instrumento de “esclarecimento” com o qual o ser humano lida com a natureza e a sociedade. Nesse ambiente cientificista, um dos nomes mais relevantes para a memória da cegueira é o iluminista Denis Diderot, filósofo francês bastante influenciado pela epistemologia sensualista de Condillac³⁴ e que investigou a vida do “cego de Puisaux”, um erudito e autodidata, que por suas habilidades impressionou Diderot. Em 1749, Diderot publica clandestinamente os resultados encontrados em seus estudos sobre o viver e a falta da visão em *Lettre sur les aveugles à l’usage de ceux qui voient*³⁵, e marca um novo pensamento sobre a cegueira, libertando-a dos efeitos nocivos das explicações metafísicas e místicas de até então (MARTINS, 2014).

Nesta carta, Diderot também defende que as pessoas cegas deviam ser compreendidas a partir da valorização do pensamento, possível de ser plenamente desenvolvido graças aos sentidos que permitiam o conhecimento do mundo. Totalmente descrente da religiosidade exagerada de sua época, o filósofo aborda a cegueira de maneira racional, buscando nas ciências biológicas e exatas, as respostas para seus questionamentos.³⁶ Acaba sendo preso por tamanha ousadia.

Os novos conhecimentos anátomo-fisiológicos sobre a cegueira foram largamente divulgados com a publicação da *L’Encyclopédie*, entre 1751 e 1772, de Denis Diderot junto com Jean Le Rond D’Alembert (1717-1783). Tal publicação foi um afronto à moral tradicional e aos dogmas do pensamento religioso da Idade Média, pois veiculava o

³⁴ O filósofo Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) desenvolveu uma teoria do conhecimento baseada no empirismo onde as sensações são o principal instrumento que nos permite o conhecimento. Para ele, a nossa consciência e os pensamentos que a formam é o resultado puro e elementar da alteração das nossas sensações mais básicas, e a memória é a consequência da maior ou menor atenção que damos às determinadas sensações. Suas ideias foram publicadas em *Le traité des sensations* (Tratado das sensações) disponível em: www.filosofia.com.br/figuras/livros_inteiros/155.txt.

³⁵ Em português, *Carta sobre os cegos - para uso dos que veem*, foi traduzida no Brasil por Marilena Chauí e Jaime Guinsburg, publicada pela Editora Abril Cultural, São Paulo, em 1979. Também disponível em: <http://charlezine.com.br/wp-content/uploads/2012/10/23-Diderot-Coleção-Os-Pensadores-1979.pdf>

³⁶ Para maior detalhamento do assunto, sugiro a pesquisa de Mestrado em Filosofia na USP, “A questão de Molyneux em Diderot” (2010), em que Edna Amaral de Andrade Adell ressalta, inclusive, que as teorias da visão desenvolvidas nos séculos XVII e XVIII não tinham finalidade humanitária ou compassiva, muito menos melhorar a vida de quem não enxergava. O objetivo da maioria dos estudiosos da época era determinar e estabelecer uma teoria do conhecimento unificada, ou seja, que pudesse explicar todas as operações da mente. (disponível em pdf: www.filosofia.flch.usp.br). Acessado em 12/01/2017.

pensamento científico da época, representado por nomes que marcaram a história como Voltaire e Rousseau, dentre outros.³⁷

Podemos dizer que as ideias de Diderot deram definitivamente um novo rumo para as concepções sobre a cegueira e o modo com que as pessoas cegas eram tratadas, principalmente, com suas observações com relação à necessidade delas terem um sistema de símbolos para leitura e escrita que se prestasse ao aprendizado pelo tato. Mais tarde, essa ideia iria influenciar um de seus leitores, o linguista e tradutor francês Valentin Haüy (1745-1822) na crença da possibilidade de educação para as pessoas cegas, assim como influenciaria também o jovem cego Louis Braille (1809-1852), estudante da primeira instituição do mundo ocidental destinada à escolaridade de crianças cegas, o Institut Royal des Jeunes Aveugles, fundada em 1784 por Valentin Haüy. Braille criou o sistema de escrita usado até hoje pelos cegos: o Sistema Braille.

Ao relacionar a genealogia da invenção do Braille com os ideais iluministas, Bruno Sena Martins chama atenção para o fato de que a valorização dos sentidos para o conhecimento do mundo cria uma dupla contradição: “se, por um lado, o momento iluminista criou um espaço (epistemológico e institucional) que favoreceu o advento do Braille, por outro a Modernidade viria a caracterizar-se por um inédito centrismo visual.” (MARTINS, 2013, p. 17), o que, é claro, contribuiu para que as pessoas cegas ficassem definitivamente relegadas a um patamar inferior.

Com base no conceito de “monocultura da naturalização das diferenças” de Boaventura de Sousa Santos (2002)³⁸, o pesquisador ressalta que a noção hegemônica de deficiência produzida e empreendida pela Modernidade tem sido uma das naturalizações mais resistentes à resignificação social. O caráter mais insidioso de uma visão biologizante da cegueira é inscrevê-la na “fatalidade das diferenças corporais, em que assenta conviver com o manifesto desejo da sua superação por via de estratégias normalizantes.” (MARTINS, 2013, p. 248)

De fato, a relação hegemônica marcada pela sobreposição da normalidade e o consequente assentamento da deficiência é traço central da dicotomia da razão moderna, cujo projeto não cessa de produzir a não existência, pois tem como base a monocultura do saber

³⁷ Para mais informações, Bruno Sena Martins (2006) analisa a influência inaugurada com a Modernidade da exacerbação do visualismo, do individualismo e do capitalismo industrial na tessitura da concepção de cegueira que conduziu as abordagens de atendimento às pessoas cegas e de baixa visão até meados do século XX.

³⁸ A monocultura da naturalização das diferenças é o fundamento da lógica da classificação social, que tem como aporte central “a distribuição das populações por categorias que naturalizam as diferenças.” (SANTOS, 2002, p. 247 apud MARTINS, 2013, p. 248)

dominante da ciência, que ao longo dos séculos introduziu e legitimou o saber médico como verdade absoluta em detrimento de outras discursividades da cegueira.

No decorrer do tempo, essas práticas que compõem o chamado “modelo médico de deficiência” foram se enraizando e se espalhando; categorizando doenças e indicando tratamentos, rotulando comportamentos; determinando as vidas das pessoas cegas a partir de parâmetros patológicos, que acabavam excluindo-as da possibilidade de participação da sociedade. Nesse modelo, também chamado de “individual”, a “deficiência” é tida como um problema e é sempre particularizado, de origem interna, isto é, encontra-se exclusivamente no indivíduo e suas causas são decorrentes de limitações funcionais ou de prejuízos psicológicos relacionados à deficiência em si.

Um dos componentes principais desse modelo é a medicalização, que geralmente vem acompanhada por um programa de reabilitação, ambos determinados por uma concepção de vida atrelada a um ideal de perfeição, de independência e de autonomia, em que a pessoa com deficiência é posicionada sempre em função de uma incapacidade, de sua consequente vulnerabilidade e, portanto, de uma dependência reducionista à situação de objeto da intervenção do outro.

O modelo médico prevaleceu como principal referencial teórico e prático, até que, ao final da década de 60 do século XX, abre-se um novo cenário nos Estados Unidos, em consequência dos impactos destrutivos da Guerra do Vietnam, principalmente, na produção em massa de ex-combatentes que retornavam mutilados. Começa nesse momento, o preparo de um solo fértil para uma nova abordagem da deficiência que emerge no reboque da contracultura hippie, vinculada diretamente aos movimentos em defesa da valorização da vida e aos movimentos de direitos civis espalhados pelo mundo desde 1954. Esses movimentos ganham força e contagiam o universo acadêmico e a produção de conhecimento dentro das universidades e atingem também a área da deficiência visual.³⁹

É exatamente nesse ambiente borbulhante contra os massacres e consequências desastrosas das guerras, que se dá a criação do primeiro Centro para a Vida Independente – CVI (*Center for Independent Living*), em Berkley, 1972, tendo como objetivo a criação de um espaço residencial gerido pelas próprias pessoas com deficiência. A elas deveria ser propiciado todo o suporte necessário para que, a partir daí, se integrassem na sociedade. Esse projeto não só possibilitou visibilidade às questões pertinentes às vidas dessas pessoas, como

³⁹ No endereço eletrônico bengalalegal.com/nada-sobre-nos, Romeo Kazumi Sasaki (2011) apresenta uma explanação histórica da origem desse movimento cujo lema era “Nada sobre nós, sem nós” (“*Nothing about us without us*”) e a sua culminância até os dias de hoje. O autor relaciona, inclusive, os movimentos de pessoas com deficiência aos de resistência à política do *apartheid* na África do Sul, na década de setenta.

deu os primeiros passos para libertar suas vidas da exclusividade do controle médico e medicamentoso.

Em pouco tempo, os CVIs se espalham por todos os Estados Unidos e junto com os movimentos sociais de pessoas com deficiência que cada vez tomavam mais fôlego, articulam o *Independent Living Movement*, (Movimento para a Vida Independente - MVI) cujas bandeiras eram principalmente a defesa dos direitos das pessoas com deficiência, a independência e a vida com autonomia.

Os ecos desses movimentos expandem-se além-fronteiras e alcançam outros contextos em que questões relacionadas à segregação já fervilhavam, principalmente o britânico, desencadeando a criação da *Union of the Physically Impaired Against Segregation* – UPIAS⁴⁰, que em 1976, reconceitua a deficiência como uma forma de opressão social, à medida que considera a “discapacidade” como um efeito produzido com a interação da pessoa, ou seja, sua condição individual e o seu entorno.

Surgem, então, os *Disability Studies* (no Brasil, “Estudos sobre a Deficiência”), a partir de 1983, quando o sociólogo e ativista político Michael Oliver contrapôs o modelo médico, propondo uma “teoria social da deficiência”⁴¹. Oliver baseou-se na distinção feita pela UPIAS, entre o termo *impairment*, para se referir às lesões corporais e o termo *disability*, para expressar as restrições de habilidades das pessoas “discapacitadas”⁴², por conta da opressão social de que são vítimas. A partir daí, “a expressão ‘*disabled people*’ ganha força política porque reforça a ideia de ‘*pessoas tornadas deficientes*’ por condições sociais opressoras” (MORAES, 2010, p. 45).

Inicialmente, Oliver (1983) contrapôs o modelo médico, argumentando que ele havia sido delineado e impulsionado por um conjunto de características consideradas socialmente como verdades, a que chamou de “teoria da tragédia pessoal da deficiência”

⁴⁰ Em português, “Liga dos Lesados Físicos Contra a Segregação” (UPIAS), primeira organização política sobre deficiência que articulou um movimento de resistência política e intelectual ao modelo médico (DINIZ, 2007).

⁴¹ Embora Michael Oliver tenha cunhado o termo, não podemos deixar de dizer que no Reino Unido, o modelo social teve suas origens nos escritos do sociólogo Paul Hunt, ainda na década de sessenta. Hunt era deficiente físico e interessava-se em estudar a deficiência como fenômeno sociológico a partir do conceito de estigma de Erving Goffman, para quem os corpos são espaços demarcados por atributos que antecipam papéis a serem exercidos pelos indivíduos em suas interações. Um marco inicial para o modelo social foi uma carta que Hunt enviou ao jornal inglês *The Guardian*, em 20 de setembro de 1972, na qual ele denunciava as condições de exclusão das pessoas deficientes internadas em instituições e propunha a formação de um grupo de pessoas que ficasse incumbido de tratar dos interesses dessas pessoas junto ao Parlamento. A carta de Hunt obteve muitas respostas, dentre elas, a de Michael Oliver, Paul Abberley e Vic Finkelstein, também sociólogos, e em 1976 foi então, constituída a UPIAS (DINIZ, 2007).

⁴² No Brasil, o termo “discapacidade” foi muito pouco utilizado, logo sendo substituído por “incapacidade”. Em 2009, Anahi Guedes de Mello, em seu TCC em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia da UFSC, discute esse assunto mais detalhadamente e apresenta um panorama sobre a relação entre deficiência e doença que está por trás dessa troca terminológica.

(*personal tragedy theory of disability*). Esta teoria considera a deficiência como um evento fortuito, que pode acontecer aleatoriamente com pessoas, simplesmente por falta de sorte. Esta ideia gera uma narrativa social da deficiência, que Oliver chama de “a narrativa da tragédia pessoal”, que, na área da deficiência visual, é o fundamento de uma memória da cegueira atrelada à fatalidade de tudo que é negativo e o sofrimento que decorre da falta de visão (MARTINS, 2006).

Opondo-se a esta concepção, o modelo social encara a deficiência a partir da relação entre as necessidades particulares das pessoas e o fracasso da sociedade em se organizar para prover os serviços apropriados à garantia de que estas necessidades sejam atendidas adequadamente. Consequentemente, neste modelo há uma distinção marcada entre a lesão física (*impairment*) e a situação social. Com isso, a deficiência (“*disability*”) passa a ser definida como opressão social.

Segundo Bruno Sena Martins (2013), ao contrapor a narrativa da tragédia pessoal, Oliver colocou em xeque todas as concepções dominantes acerca do que é considerado “deficiência”, em relação às reais necessidades das pessoas cegas. “Negar o modelo médico é negar a abordagem reabilitacional reconhecida como base central para que a deficiência seja pensada como uma tragédia pessoal e não como o produto de relações opressivas” (MARTINS, 2013, s. p.). Para o autor, a deficiência passa a ser vista como um estado social e não uma condição médica somente. Isto é, a deficiência passa a ser um modo de vida “de pessoas como um grupo que experimentam essa falha como a discriminação institucionalizada em toda a sociedade.” (OLIVER, 1990, p. 3)

Tom Shakespeare e Nicholas Watson (2002) ressaltam a influência dos movimentos feministas para o movimento de pessoas com deficiência, no tocante à independência, à autonomia e ao direito à igualdade de oportunidades, não somente de ter um trabalho como também de acesso ao lazer cultural.⁴³ Mas, se por um lado, essa influência deu visibilidade às questões das pessoas com deficiência, por outro, a primeira geração desses movimentos herdou o radicalismo e a negação da diferença do “feminismo de segunda onda”, que não tinha preocupação com uma agenda de gênero. Assim, a deficiência e suas características foram apagadas como as diferenças de sexo foram um assunto tabu para o movimento feminista dos anos setenta (SHAKESPEARE; WATSON, 2002). Ou seja, a

⁴³ Os movimentos feministas deram força às mulheres deficientes na luta pelos seus direitos. Vale ressaltar aqui o caso da professora Judy Heumann, fundadora do “*Disable in Action*” (DIA), que processou o Conselho Municipal de Nova York quando seu requerimento para lecionar no Jardim de Infância foi negado com o argumento que a sua cadeira de rodas constituía um risco de incêndio. Com a vitória dessa ação, Heumann inicia sua militância e em 1972, participa da fundação do primeiro CVI em Berkley. Mais tarde, assume um lugar no Ministério da Educação dos Estados Unidos (www.ilusa.com/022301-2judy-heumann).

ênfase na exclusão social acabou ocasionando um apagamento do corpo, de suas diferenças e de suas necessidades.

Não podemos deixar de considerar a maneira como os aspectos biológicos afetam a vida das pessoas com deficiência no cotidiano. “Nós não somos apenas pessoas discapacitadas, nós também somos pessoas com lesões e, fingir o contrário é ignorar a maior parte de nossas biografias.” (SHAKESPEARE; WATSON, 2002, p. 11)⁴⁴. Se trouxermos a assertiva dos autores para nossa discussão em torno da deficiência visual, vemo-nos diante da questão de como negar uma patologia visual que causa cegueira, e que por sua vez, interfere diretamente na vida da pessoa? Mesmo que não houvesse quaisquer barreiras, consideradas causa principal de sua exclusão, ainda assim, a sua participação social seria contingenciada pela falta da visão. Não há como negar essa falta; apagar essa parte do corpo. Talvez a questão seja: por que tendemos a olhar para um corpo que não enxerga como um corpo que falha?

Isso não quer dizer que não tenhamos comprometimento com a eliminação de barreiras físicas que dificultam, ou mesmo impedem, a participação das pessoas cegas no ambiente social, cultural e político. Há muito tempo já não se questiona a validade e o direito das pessoas cegas terem acesso à produção dos bens sociais e ao patrimônio cultural e artístico. Principalmente, no que diz respeito à viabilização de acesso ao mundo do trabalho, para que possam fortalecer-se como cidadãos e assumirem o poder de decisão sobre suas vidas. O permanente assujeitamento de si mesmas à vontade de terceiros muitas vezes se torna a outra face da dependência e esse talvez seja o aspecto mais grave do limite e/ou das impossibilidades decorrentes de barreiras físicas/sociais, que acabam invisibilizando as pessoas cegas.

Todavia, quais as consequências da banalização das diferenças existentes entre as características físicas e funcionais das deficiências na vida cotidiana das pessoas? Banalizá-las não é também um modo de submeter essas pessoas a processos de invisibilidade e, portanto, outra maneira de opressão? Na área da deficiência visual, durante muito tempo houve uma tendência à universalização das características e dos efeitos causados pelas patologias visuais e, no âmbito educacional, mesmo havendo uma diferenciação classificatória por acuidade visual entre as crianças cegas e as de visão subnormal, como eram chamadas na época, não havia uma preocupação em se distinguir a prática pedagógica com cada grupo, ou mesmo com cada criança. Assim, era bastante comum crianças com baixa visão serem alfabetizadas pelo

⁴⁴ “*We are not just disabled people, we are also people with impairments, and to pretend otherwise is to ignore a major part of our biographies.*” (SHAKESPEARE; WATSON, 2002, p. 11)

sistema Braille, mesmo que lendo os pontos com os olhos e não com os dedos! Não seria nenhuma surpresa tomarmos conhecimento que isso ainda acontece nos longínquos interiores de nosso país, onde a escolarização é bastante precária mesmo para aqueles alunos que não possuem qualquer deficiência.

Tom Shakespeare e Nicholas Watson (2002) chamam atenção para o fato de que os teóricos e ativistas norte-americanos adotaram a expressão “*people with disabilities*”, desenvolvendo a noção de pessoas com deficiências como um grupo minoritário, seguindo a tradição do pensamento político estadunidense, e não aderindo à redefinição radical de “*disability*” como opressão social de acordo com o modelo Britânico.⁴⁵ Desse modo, a dimensão corpórea da deficiência, congênita ou adquirida, é levada em consideração também.

No Brasil o movimento político vinculado à “teoria social da deficiência” nunca chegou a ter a mesma força política que teve no Reino Unido, nos Estados Unidos e em outros países, principalmente porque sempre foram poucos os cientistas sociais dedicando-se ao tema (DINIZ, 2007). No final da década de sessenta, Romeo Kazumi Sasaki, assistente social que atuava no Instituto Nacional de Reabilitação (INAR) começou a aplicar o que aprendera estudando nos Estados Unidos e no Reino Unido nos anos de 1966 e 1967, com bolsa de estudos da ONU. Sasaki divulgou as novas ideias em palestras, cursos e reuniões em entidades de reabilitação e mantinha-se atualizado com o que acontecia com o movimento fora do Brasil porque recebia as divulgações das Nações Unidas. Nos anos seguintes, as organizações de pessoas com deficiência começaram a participar ativamente do movimento social no Brasil e, em 1980, realizaram o 1º Encontro Nacional de Entidades de pessoas Deficientes, organizado pela Associação dos Deficientes Físicos de Brasília (ADFB), onde foi criada a Coalizão Pró-Federação Nacional de Entidades de Pessoas Deficientes. Foi a primeira vez que as próprias entidades colocaram em questão a visão caritativa e assistencialista que permeava muitas delas (SASSAKI, 2011).

Observa-se assim, que diferentemente daqueles países em que o movimento político partira das Ciências Sociais, já que os principais mentores e representantes eram sociólogos deficientes físicos, no Brasil o movimento entra pela área da Saúde que influencia a área da Educação⁴⁶, o que faz com que até hoje a deficiência ainda não tenha se libertado da

⁴⁵ Tom Shakespeare e Nicholas Watson (2002) se baseiam em diversos trabalhos onde não há uma clara distinção entre o (biológico) *impairment* e o (social) *disability*: Hahn (1985; 1988), Albretch (1992), Amundsen (1992), Rioux et al (1994), Davis (1995) e Wendell (1996).

⁴⁶ Com o objetivo de organizar o atendimento educacional que estava sendo designado como Educação Especial, a partir a Lei 5.692/71, foi criado o Centro Nacional de Educação Especial (CENESP), que funcionava ao lado do IBC. No âmbito acadêmico, a expressão ganhou força com a criação do Programa de Mestrado em Educação Especial da Universidade de São Carlos (UFSCar), em 1978 e o Curso de Mestrado em Educação na

autoridade biomédica (DINIZ, 2007). Temos que levar em conta também que essa leitura sociológica da deficiência, como uma das metas principais da primeira geração do modelo social, defendia que a experiência da opressão vivida pelas pessoas deficientes era consequência da ideologia capitalista, o que não era permitido pela conjuntura política do Brasil nos anos setenta e oitenta, marcada pelo cerceamento de todos os campos de conhecimento, principalmente, as Ciências Humanas e Sociais. Com efeito, resumidamente, podemos dizer que, ao longo de décadas, houve bastante preocupação com a terminologia para se referir às pessoas com deficiência, mas no Brasil, ela foi exacerbada e não houve tanta atenção aos seus reais interesses e necessidades.⁴⁷ Em outras palavras, desviando-se estrategicamente o foco da atenção para a terminologia politicamente correta, mitigava-se a falta de recursos estruturais e humanos e, portanto, a dificuldade em atender as pessoas com deficiência em todas as suas especificidades, inclusive no que diz respeito às adaptações físicas dos ambientes sociais como um todo, e à capacitação de profissionais, segundo um modelo de inclusão em todos os âmbitos da sociedade. Mas, principalmente, desviava-se a atenção da ideologia do materialismo histórico que fundamentava o movimento político do modelo social da deficiência.

No âmbito educacional, o sistema regular de ensino foi obrigado a receber os alunos com deficiências, mas eles permaneceram excluídos nas Classes Especiais, sem que houvesse o devido preparo dos professores e demais profissionais da escola. Em grande parte do país, por dificuldade de condições mínimas de se implantar tais salas na rede pública, elas foram implantadas dentro de instituições que tradicionalmente já atendiam aos alunos com deficiências, como as APAEs⁴⁸ e a Pestalozzi, dentre outras, inclusive, recebendo professores

Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) (ROGALSKI, 2010). Além disso, no Rio de Janeiro, as graduações da Pontifícia Universidade Católica do Rio (PUC) e a Universidade Federal Fluminense (UFF) e a UERJ ofereciam a habilitação em Educação Especial (na área da então chamada deficiência mental) no Curso de Pedagogia e a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) chegou a aprovar a criação da referida habilitação, mas, nunca chegou a funcionar. Em 1982, o IBC criou o Curso de Especialização de Professores na Área da Deficiência Visual com o objetivo de capacitar professores da rede pública.

⁴⁷ No início da década de oitenta, com dificuldade para se encontrar outra palavra em português que expressasse a diferença conceitual, houve uma tendência a seguir o uso americano da palavra deficiente. Mas, adotou-se a palavra “pessoa” em vez de somente “o (a) deficiente” e, conseqüentemente, a expressão “pessoa portadora de deficiência”, em vez dos tradicionais termos “excepcional” e “incapaz”. E seguiu-se uma sequência de trocas terminológicas. Primeiramente, substituiu-se o foco da deficiência para as necessidades: “pessoas portadoras de necessidades especiais”. Mais tarde, era praticamente proibida a utilização da palavra “portador”. Afinal, a deficiência não podia ser tratada como um documento de porte opcional! Passou-se, então, para “pessoas com necessidades especiais”, “pessoas especiais” e, até mesmo, “os especiais” somente, dentre outras expressões e termos. Atualmente, é considerado politicamente correto usar “pessoas com deficiência”.

⁴⁸ A APAE, Associação de Pais e Amigos dos Excepcionais, é concebida nos moldes da organização da *National Association for Retarded Children* (Associação Nacional para crianças retardadas) dos Estados Unidos, mas que no Brasil recebia crianças com quaisquer deficiências. As APAEs contam até hoje com verba pública da Educação e da Saúde para se manterem, que é repassada em função do quantitativo dos alunos.

cedidos dos estados e municípios. A boa intenção em amenizar os impactos da discriminação acabou se tornando, assim, mais um instrumento de enfraquecimento político daqueles objetivos iniciais da própria UPIAS.

Por outro lado, temos que levar em conta também que o modelo social fez com que a deficiência se tornasse um tema transversal, perpassando diversos campos de conhecimento, mesmo que isso tenha acontecido com maior predominância em áreas específicas como Educação e Psicologia, por exemplo, e a preocupação terminológica não tenha se distribuído de maneira uniforme por todos eles.⁴⁹ Embora essa discussão envolva outros aspectos que fogem aos nossos objetivos aqui, é pertinente ressaltar que sempre houve um movimento forte de algumas pessoas e de segmentos organizados em defesa do uso da palavra “cegueira” em vez de deficiência visual e “pessoa cega” para se referir à pessoa com deficiência visual total, além da palavra “amblíope” em vez da expressão “pessoa com baixa visão” para quem tem perda visual acentuada e não pode ser considerado vidente nem tampouco cego.⁵⁰

A partir da década de noventa, a segunda geração dos Estudos sobre a Deficiência é bastante influenciada pela epistemologia feminista da “terceira onda”, cujo foco é a resignificação da polêmica igualdade e diferença, articulando as questões do corpo, do gênero e da dependência. A partir desse momento, temas que antes haviam sido negligenciados pelos teóricos e ativistas do movimento social da deficiência por representarem uma ameaça política à luta pela independência das pessoas “deficientizadas” por uma sociedade opressora passaram a fazer parte das agendas de estudos, pesquisas e debates. Parte-se da ideia principal de que as mulheres, por darem a vida às pessoas, possuem uma posição epistemológica potencialmente privilegiada e, por isso, constituem a base da vida. Assim, elas também acabam apresentando mais inclinação à vida cotidiana do que os homens. Consequentemente, a deficiência afeta diferentemente homens e mulheres. Importa-nos destacar aqui o grande impulso que as teorias feministas deram às políticas de atendimento às pessoas com deficiência, chamando a atenção para a necessidade de se

⁴⁹ No que concerne à área médica, nunca se deixou de utilizar os termos “cegueira”, “visão subnormal” e “ambliopia”, e os respectivos parâmetros de classificação ao se referir às condições decorrentes de patologias visuais.

⁵⁰ O fato de manterem a terminologia não significa que estas pessoas e instituições não se aliem com as propostas do modelo social, o que mostra a força que a área médica ainda detém sobre as demais. Cito por exemplo a ONCE (Organización Nacional de Ciegos Españoles), a ONCB (Organização Nacional de cegos do Brasil), a ABPCA (Associação Brasileira de Professores Cegos e Amblíopes), a ACAPO (Associação dos Cegos e Amblíopes de Portugal), a AFB (American Foundation for the Blind), nos Estados Unidos, dentre outras. Sugiro ainda, uma visita ao site da ONCB, onde pode ser encontrada uma relação com todas as instituições brasileiras filiadas à Associação: www.oncb.org.br

considerar a variação corporal e os modos de vida como fatores que precisam ser levados em consideração nessas políticas. Ao denunciarem a alta exposição das mulheres deficientes às doenças e à violência, as feministas ressaltaram sua situação de dupla vulnerabilidade, por gênero e deficiência, “que se torna ainda mais complexa a partir da incorporação das categorias de raça/etnia, classe, orientação sexual, geração, região e religião.” (MELLO & NUERNBERG, 2012, p. 640)

Neste momento, o corpo vem à tona. Há um deslocamento da anterior negação para uma afirmação exacerbada da diferença, e toda a sociedade é conclamada a participar. Agora, mais do que nunca, é o ambiente social que precisa se adequar para receber aquele que possui uma deficiência. “Ser diferente é ser normal!” O slogan veiculado pela mídia é o respaldo para os projetos de inclusão que invadem as políticas sociais e educacionais.

Mas, no Brasil dos anos noventa o movimento social não contou tanto com uma influência arrojada da epistemologia feminista porque os movimentos feministas se dispersaram e se institucionalizaram em organizações não governamentais e, ao contrário das décadas anteriores em que se popularizou por meio de manifestações de mulheres que denunciavam desigualdades sociais imputadas às relações de gênero, suas ações organizaram-se com uma participação efetiva nos aparelhos de Estado e em fóruns nacionais e internacionais (SILVA, 2000). As discussões giravam em torno de temas específicos como saúde, direitos, meio ambiente, violência, dentre outros, e aos poucos o tema da deficiência foi sendo incorporado, embora tenha permanecido restrito muito pontualmente a publicações específicas ao meio acadêmico.⁵¹ A epistemologia feminina só veio a ter uma influência um pouco mais visível, aqui no Brasil, já no século atual e, mesmo assim, sua interface com os Estudos sobre Deficiência tem caminhado lentamente. Com isso, temos sido cúmplices de um modelo de inclusão social controverso que, se por um lado, deu visibilidade aos direitos dos sujeitos com deficiência, propiciando uma maior boa vontade da sociedade e que se traduz em aceitação ao que é considerado estranho ao padrão normal, por outro, acabou menosprezando as diferenças, ao tentar abranger todas as dimensões da experiência de cada pessoa com deficiência com uma única meta-análise e metanarrativa, a da exclusão social.

⁵¹ Vale ressaltar aqui a contribuição valiosa da revista *Estudos Feministas*, publicação que iniciou na Coordenação Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (CIEC/ECO/UFRJ) em 1992; em um segundo momento esteve sob a responsabilidade do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e o Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – IFCS/UFRJ, e a partir de 1999, ficou sediada pelo Centro de Filosofia e Ciências Humanas e pelo Centro de Comunicação e Expressão da Universidade Federal de Santa Catarina (CFH/CCE/UFSC). Atualmente, encontra-se vinculada ao Instituto de Estudos de Gênero, órgão de conhecimento e atuação interdisciplinar da UFSC, divulgando os estudos feministas, de gênero e afins.

Dito de outro modo, se sob as agruras do modelo médico, o primordial era corrigir um corpo falhado por processos de reabilitação e medicalização, de modo que o sujeito-objeto pudesse se adequar ao ambiente e integrar-se socialmente, com o modelo social, reivindicava-se que o sujeito não seja oprimido e excluído pelo contexto social, que deve se transformar para incluir todos, sem qualquer discriminação. Essa proposta, interpretada *ad litteram*, fez parecer irrelevante que algumas pessoas pudessem precisar de suporte de outros atendimentos (clínicos, de reabilitação, de estimulação de outras habilidades), para amenizar dores e reduzir os impactos causados pelas doenças que estão na origem das deficiências físicas, principalmente. Para se evitar a exclusão social, a melhora do desempenho funcional do sujeito com deficiência deixou de ser a prioridade e sim as transformações estruturais e contextuais do meio ambiente.

Já no século XXI, o cenário de transformações da década de 90 continua se ampliando sob a influência da ética feminista da deficiência e do cuidado, que põe em questão principalmente a necessidade de independência e de autonomia dos sujeitos.⁵² Foram as feministas que forçaram o reconhecimento da importância de se falar de temas como a dor, a fragilidade, as lesões que imobilizam ou que causam sérios problemas funcionais, enfim, observaram que havia outros fatores que determinavam a situação de vida das pessoas deficientes além das barreiras sociais. Elas trouxeram para a arena de discussões, as pessoas gravemente deficientes e que jamais poderiam ser independentes, produtivas ou capacitadas à vida social, mesmo com todos os ajustes arquitetônicos e de transporte possíveis (DINIZ, 2007). Os Estudos Feministas e de Gênero não propuseram somente uma mudança de paradigma. Ao chamarem a atenção para a necessidade do cuidado em situações de extrema dependência e desigualdade, as teóricas feministas ressaltaram a importância de se ouvir as cuidadoras de pessoas deficientes. Assim, abria-se um novo paradigma nos Estudos sobre a Deficiência que passava a considerar o ponto de vista de outras pessoas além daquelas deficientes; outros protagonistas faziam parte da vida dessas pessoas, cuidando delas, como familiares, enfermeiros ou acompanhantes, e os pensamentos e os sentimentos dessas pessoas precisavam ser levados em consideração. Ou seja, as pessoas com deficiência não eram as

⁵² No Brasil, temos que reconhecer a contribuição valiosa da organização não governamental, sem fins lucrativos, Anis – Instituto de Bioética, Direitos Humanos e Gênero para os Estudos sobre Deficiência. A Anis foi criada em 2000 e está sediada em Brasília. É a primeira organização da América Latina voltada para a pesquisa, o assessoramento e a capacitação, e ainda, a produção de conhecimento em bioética e deficiência (MELLO & NUERNBERG, 2012).

únicas que podiam falar sobre o tema. Ao contrário, deficiência, saúde pública e justiça social deviam ser temas transversais do interesse de toda a sociedade.⁵³

Anahi Guedes de Mello e Adriano Henrique Nuernberg (2012, p. 640) identificam três eixos importantes que se articulam entre os campos de Estudos Feministas e de Gênero e de Estudos sobre Deficiência: 1) o pressuposto de desnaturalização do corpo, que colabora efetivamente para o argumento da deficiência como uma narrativa socialmente produzida sobre determinadas variações corporais; 2) a dimensão identitária do corpo, considerada como uma construção simbólica e política, circunscrita socialmente; e 3) a ética feminista da deficiência e do cuidado, matriz epistemológica dos Estudos Feministas e de Gênero, que nesta pesquisa, nos interessa especialmente por ter ultrapassado a questão do gênero e da própria deficiência, ao ressaltar que a vulnerabilidade e a dependência da condição humana devem ser os pressupostos éticos e morais com os quais nos organizamos em grupo, enquanto seres sociais.

Tom Shakespeare e Nicholas Watson (2002) argumentaram que não há qualquer razão para não aceitarmos que nem todas as pessoas com deficiência são capazes, por exemplo, de alcançar a inclusão na economia por meio do trabalho. Cabe à sociedade defender a todos não pelo que produzem, mas pelas necessidades que possuem.

Baseados no pensamento de Judith Butler⁵⁴, os autores alegam que o modelo social foi útil dentro de um contexto moderno, cuja lógica baseada em dicotomias já é incabível nos dias atuais. Assim, a distinção entre *impairment* (como uma diferença corporal) e *disability* (como uma criação social) é insustentável, uma vez que não é possível especificar aonde termina uma e começa a outra. Tom Shakespeare e Nicholas Watson (2002) fazem uma nova proposta conceitual:

Para nós, a deficiência é o conceito pós-moderno quintessencial, porque é tão complexo, tão variável, tão contingente, tão situado. Situa-se na intersecção da biologia e da sociedade e da agência e da estrutura. A incapacidade não pode ser reduzida a uma identidade singular: é uma

⁵³ No Brasil, nos últimos quinze anos, alguns teóricos como Miriam Pillar Gross, Sonia Weidner Maluf, Débora Diniz, Adriano Henrique Nuernberg, Anahi Guedes de Mello, dentre outros, têm se dedicado a estudos e pesquisas referentes ao fenômeno da deficiência com uso de metodologias e ferramentas analíticas próprias das Ciências Sociais e com uma preocupação em estabelecer a transversalidade da deficiência (*disability mainstreaming*), e têm sido de grande relevância no sentido de incluir as questões relacionadas à deficiência nos debates com outras categorias que lidam com a opressão social, como gênero, raça, classe, orientação sexual, geração, religião e região.

⁵⁴ A filósofa problematiza a dicotomia gênero/cultura X sexo/biológico. Para ela, não é possível distinguir gênero e sexo porque ambos são intercambiáveis, uma vez que só existem corpos construídos culturalmente. Portanto, o sexo também é uma construção sociocultural (BUTLER, 1999 [1990]; 2007).

multiplicidade, uma pluralidade. [...] Nós acreditamos que uma teoria social da deficiência adequada incluiria todas as dimensões das experiências das pessoas com deficiência: corporal, psicológica, cultural, social, política, em vez de alegar que a deficiência ou é médica ou é social. (SHAKESPEARE; WATSON, 2002, p. 19)⁵⁵

Há de se levar em conta, assim, que são várias as categorias sociais que atravessam a dimensão identitária das pessoas, e de modo diferenciado em cada uma, tais como, gênero, etnia, sexualidade, religião, ocupação, classe social, faixa etária, região geográfica em que nasceu *et cetera*, e que determinam a sua experiência na vida social. Por isso, uma pessoa nunca será somente cega. Ela pode ser cega e gay ou cega e negra, enfim, a questão é que ela pode priorizar a sua identidade étnica ou sexual e, por isso, não se sentir excluída por conta da cegueira (MELLO, 2009).

Ao analisar a cegueira como um produto das formações de poder/conhecimento da razão moderna, Bruno Sena Martins (2013) também se baseia em Judith Butler (1993) para defender que o mais importante não é sabermos como os discursos afetam os corpos e os lesam, mas, ampliarmos uma compreensão de como determinadas construções remetem esses corpos para dentro das caracterizações universais de certas ontologias. Dito de outro modo, a Modernidade cerceou a cegueira a uma construção ontológica ditada pela objetificação biomédica, cujo pilar de sustentação é a normatização do corpo e consequentes processos de normalização do que escapa de um ideal de perfeição.

De fato, nas representações sociais dominantes a ideia da cegueira, profundamente vinculada ao tema do sofrimento e da tragédia, tende a projetar as vidas das pessoas cegas “imputando-lhes as noções de infortúnio, incapacidade e tragédia, como marcas identitárias poderosamente incrustadas, estigmas que frequentemente conflituam com as concepções positivas e os desejos de realização de quem é cego.” (MARTINS, 2006, p. 227).

Antes de encerrar esse capítulo, é preciso ressaltar que não obstante os acometimentos patológicos que causam a falta da visão e com os quais as pessoas precisam aprender a lidar durante toda uma vida, esta pesquisa se incumbe das cegueiras produzidas nos arranjos sociais e que por isso são potencialmente propensas à transformação. Mais uma

⁵⁵ “For us, disability is the quintessential post-modern concept, because it is so complex, so variable, so contingent, so situated. It sits at the intersection of biology and society and of agency and structure. Disability cannot be reduced to a singular identity: it is a multiplicity, a plurality. [...] We believe that an adequate social theory of disability would include all the dimensions of disable people’s experiences: bodily, psychological, cultural, social, political, rather than claiming that disability is either medical or social.” (SHAKESPEARE; WATSON, 2002, p. 19).

vez cito Marcia Moraes cujas palavras resumem esta dimensão com a qual lidaremos nos próximos capítulos:

[...] a deficiência não é algo que uma pessoa é, nela mesma, mas algo em que ela se torna. Se colocarmos as práticas em primeiro plano, é possível seguir os múltiplos arranjos que fazem existir as cegueiras. Entendendo, leitor, que tal afirmação é ontológica, isto é, as cegueiras não existem em nenhum outro lugar senão em tais práticas, as cegueiras são feitas, dia após dia, hora após hora, em cada arranjo, em cada ordenamento que reúne coisas, pessoas, bengalas, tecnologias assistivas, políticas públicas. [...] tais modos de ordenar, de articular as cegueiras, se conectam, ora sobrepondo-se um ao outro, ora entrando em tensão, ora se coordenando e se conjugando. (MORAES, 2010, p. 39)

PENSAMENTO

*Pensamento que vem de fora
e pensa que vem de dentro.
Pensamento que expectora
o que no meu peito penso.*

*Pensamento a mil por hora,
tormento a todo momento.
Por que é que eu penso agora,
sem o meu consentimento?*

*Se tudo que comemora,
tem o seu impedimento,
se tudo aquilo que chora,
cresce com o seu fermento.*

*Pensamento, dê o fora,
saia do meu pensamento.
Pensamento, vá embora,
desapareça no vento.
E não jogarei sementes
em cima do seu cimento.*

3 ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Como foi dito na introdução, esta pesquisa tem como base as experiências de campo que aconteceram no Instituto Benjamin Constant a partir de agosto de 2014 e ocupa-se mais especificamente do comportamento linguístico-discursivo de seus participantes nos encontros da oficina Rodas de Conversa, que aconteceram de março a novembro de 2015. Foram vinte encontros, todos gravados, transcritos e analisados à luz do arcabouço teórico-metodológico dos campos de conhecimento da Sociolinguística Interacional, da Análise de Narrativa e da Memória, de modo a dar conta do objetivo a que me propus: *compreender os processos de construção de sentidos com os quais o sujeito cego opera a experiência da cegueira em sua vida, por meio de suas narrativas*, tendo como propósito a coprodução de uma memória para a cegueira alinhada com a afirmação da vida e a possibilidade da vida em todos os seus aspectos. Nas próximas seções detalharei o posicionamento metodológico e apresentarei o campo da pesquisa.

3.1 Posicionamento metodológico

Trata-se de uma pesquisa cartográfica (PASSOS, KASTRUP, TEDESCO, 2014; PASSOS, KASTRUP, ESCÓSSIA, 2010). A cartografia foi formulada por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1980) como um princípio caracterizador do *rizoma*, que funciona como um mapa.

[...] o mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói (...). O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social (...). Uma das características mais importantes do rizoma talvez seja a de ter sempre múltiplas entradas. (DELEUZE E GUATTARI, 1995, p. 22)

A cartografia não é um método para ser aplicado, e sim assumido como atitude metodológica.⁵⁶ Isso não significa que não há rigor na ação da pesquisa em si. Mas, em vez de

⁵⁶ A publicação de “*cartografias do desejo*” (1982) de Félix Guattari e Suely Rolnik, de Cartografia sentimental de Suely Rolnik (1986; 2005), de “*Cartografia e devires. A construção do presente*” (2003) de Tânia Galli (UFRGS), dentre outras, foram um norte para que nos anos de 2005 a 2007, um grupo formado por professores e pesquisadores do Departamento de Psicologia da UFF, do Instituto de Psicologia da UFRJ e do Departamento de

voltar-se à preocupação com a aplicação de normas e técnicas, o rigor diz respeito ao seguir os movimentos da vida em seus processos de produção, ao traçar linhas de desejos e afetos que se influenciam e configuram arranjos, sempre localizados e provisórios. “É que enquanto se está vivo não se para de fazer encontros com outros corpos (não só humanos) e com corpos que se tornam outros.” (ROLNIK, 2014 [2006]).

Na pesquisa cartográfica, participantes e pesquisador estão implicados em uma experiência comum, em nosso caso, a oficina Rodas de Conversa, um território que foi se construindo no próprio processo de pesquisa. Isto é, foi a própria experiência, ou o compartilhamento da ação de cada um de nós, nos encontros das Rodas, a referência para o “saber” produzido na pesquisa como um todo. Trata-se de um saber que emergiu do fazer. Essa é uma das principais características do “método” cartográfico: há uma inversão no sentido do caminho metodológico em si, que se dá do fazer ao saber e não mais do saber ao fazer (PASSOS e BARROS, 2010).

A própria proposta de nosso estudo demandava uma prática de pesquisa que não se prendesse às metodologias convencionais de produzir conhecimento a partir da primazia da informação a ser revelada, mas, ao contrário, intentamos uma prática que se valesse da força inventiva da experiência compartilhada, e que se mantivesse afastada “da abordagem teórica e da política cognitiva da representação de um mundo supostamente dado” (PASSOS; KASTRUP; TEDESCO, 2014, p. 9). Em outros termos, encontrei na cartografia a fundamentação metodológica que apontava um caminho em que poderia valer-me de pistas que surgem no próprio campo, de experiências contadas no grupo, em vez de verdades apriorísticas que foram acumuladas ao longo do tempo e reafirmam a ideia de cegueira como tragédia. Cartografia envolve produção de desejo que está a todo tempo, gerando atualização de novas práticas e novos discursos, e desatualização de outros, obsoletos. Isto porque “o pleno funcionamento do desejo é uma verdadeira fabricação incansável de mundo” (ROLNIK, 2014 [2006], p. 43). O desejo sempre quer mais, por isso se estende, alastra-se como raiz que está sempre a buscar. O desejo tem sede de tornar-se o que se pode ser.⁵⁷ No percurso da cartografia aqui realizada, quatro pistas são relevantes: i) O PesquisarCom; ii) a

Psicologia da UFS sistematizasse o método em um valioso instrumental de pesquisa, o que gerou duas publicações, ambas intituladas “Pistas do Método da Cartografia”, o volume 1 em 2010 e o volume 2 em 2014, além de artigos e outras publicações em seminários e congressos.

⁵⁷ Suely Rolnik (2014 [2006]) adota o conceito de desejo de Gilles Deleuze e Claire Parnet (1998, p. 53): “o desejo é o sistema de signos a-significantes com os quais se produz fluxos de inconsciente no campo social. Não há eclosão de desejo, seja qual for o lugar em que aconteça, pequena família ou escolinha de bairro, que não coloque em xeque as estruturas estabelecidas. O desejo é revolucionário, porque quer mais conexões, mais agenciamentos.”

confiança na experiência; iii) a indissociabilidade entre a pesquisa e a intervenção; e, iv) o caráter da bricolagem. Vamos falar um pouco de cada uma delas em relação ao nosso estudo:

i) Pista 1: O PesquisarCom – pesquisamos com pessoas e não sobre pessoas.

Toda a pesquisa foi diretamente influenciada pela proposta metodológica dos estudos e pesquisas de campo com pessoas cegas do Grupo de Pesquisa *Perceber Sem Ver*, coordenado pela psicóloga Marcia Oliveira Moraes (PPGP/UFF) no Instituto Benjamin Constant. Na última década, os estudos da pesquisadora não só contribuíram para pensarmos o ser cego a partir de outros olhares, mas, principalmente, nos têm apontado novas maneiras de aproximação da cegueira a partir de uma prática de pesquisa que não concebe a pessoa como um objeto de estudo a ser manipulado em função de uma verdade *a priori* (a da deficiência!) e que precisa ser comprovada no campo. Ao contrário, os pesquisadores que apostam no método “PesquisarCom” têm na experiência compartilhada os insumos com os quais procuram subverter uma ordem que distribui eficiência e deficiência de maneira desigual (MORAES, 2010). Assim, as pessoas cegas e de baixa visão são consideradas parceiras no processo de construção de conhecimento. Nas palavras da pesquisadora:

A expressão “PesquisarCom” tem a dimensão de um verbo mais do que de um substantivo. Indica que, para sabermos o que é cegar, é preciso acompanharmos este processo em ação, se fazendo, na prática cotidiana daquelas pessoas que o vivenciam. O pesquisar com o outro implica uma concepção de pesquisa que é engajada, situada. Pesquisar é engajar-se no jogo da política ontológica. Que realidades produzimos com nossas pesquisas? (MORAES, 2010, p. 42)

A questão que encerra as palavras de Marcia Moraes é pano de fundo, referência de nossa pesquisa de campo, com a qual tentei um deslocamento no território da Convivência ao decidir que as Rodas de Conversa aconteceriam na sala cuja placa na porta enunciava “PesquisarCom”⁵⁸. Estava buscando um deslocamento de uma ideia de “reabilitar” que permeia o setor em que se encontra a Convivência. Essa ideia já parte do princípio de que algo está errado ou em falta em relação a um padrão de normalidade e que, por isso, precisa ser compensado ou, até mesmo, consertado. Compartilho do pensamento de Moraes (2010) de que muito comumente, algumas práticas orientadas por essa ideia e pelo discurso da inclusão

⁵⁸ Desde 2016, os pesquisadores da UFF, da UFRJ e da UERJ não utilizam mais esta sala, que passou a se chamar “Sala dos Pesquisadores”. Porém, até hoje, os participantes das Rodas de Conversa, nos referimos a ela pelo antigo nome.

daquele que é diferente, “não cessam de produzir, paradoxalmente, exclusão, marginalização e subalternização das pessoas com deficiência.” (MORAES, 2010, p. 38).

Em suma, nossa pesquisa é com pessoas com deficiência e não sobre a deficiência. Acreditamos que o envolvimento em pesquisa com sujeitos humanos implica na coprodução de subjetividades, ou seja, somos pesquisador e sujeitos, coparticipantes no estudo. Não há como ficar de fora. Como processo, essa coprodução é dinâmica e envolve negociação de sentidos, que se dá com a apresentação do “*self*”⁵⁹, característica dos mecanismos interativos (GOFFMAN, 1975 [1959]). Logo, não há regras prontas, determinadas de antemão. Ao contrário, o campo vai se fazendo ao longo da pesquisa. É, assim, uma aposta na imprevisibilidade. Em outras palavras, é o jogo interacional que faz fluir o próprio grupo, arranjando os seus diversos contornos, e cada participante tem responsabilidade por essa “criação”, já que a sua ação integra a dinâmica de configuração e reconfiguração do grupo. Assim, podemos dizer que, a cada encontro, o território das Rodas de Conversa se transformou noutra território, com suas próprias peculiaridades.

ii) Pista 2: A confiança na experiência

Logo de início, foi identificada uma pista que circunscreve toda a pesquisa: a *confiança*. No primeiro dia, o conversar em grupo, mesmo que com pessoas já conhecidas, em um território criado exclusivamente para tal, deixou muito claramente expresso no silêncio de todos que o nosso entrosamento demandaria certa dose de confiança na experiência. Não por acaso eles aguardaram que eu falasse primeiro. Naquele momento, dei-me conta de que era eu quem deveria dar o primeiro mergulho na aventura que se abria diante de nós. Devia lançar-me sem muitas teorizações na experiência compartilhada que se anunciava em torno daquela mesa; a força da roda começava a agir; era o convite ao lugar comum. Ocupar aquele território delineado para a pesquisa configurava-se, de minha parte, em deslocar o olhar de todo o conhecimento teórico e técnico adquirido sobre a deficiência visual e suas implicações, para produzir novos saberes nos meandros da experiência que estava propondo. E da parte dos colaboradores, a oficina significava mais uma promessa de intervenção que propiciasse momentos de compartilharem suas experiências, comuns e inusitadas e, assim, alimentarem o sentimento de fazer parte de uma comunidade. Queriam estar juntos.⁶⁰

⁵⁹ Para Goffman (1975 [1959]) o *self* é o conjunto de tudo que a pessoa pode falar sobre ela mesma, ou seja, uma imagem criada a partir da combinação de como ela se apresenta socialmente em função das diversas situações em que se envolve e a avaliação que faz constantemente dessas situações. Assim, o *self* é maleável e está a todo tempo se modificando em função das interações e do contexto social. Por isso, podemos dizer que quando a pessoa avalia seus atos, o *self* torna-se um objeto para ela.

⁶⁰ Ainda neste capítulo, veremos que “o estar junto” é o objetivo da Convivência para os participantes da oficina Roda de Conversas e tem sido uma luta de todos junto à instituição.

Nesse sentido, na presente pesquisa a confiança foi construída palavra por palavra, em um encontro após o outro, no trabalho invisível do tempo; no engajamento de cada participante em um espaço comum, um plano de implicação, de afetação de uns sobre os outros (KASTRUP; PASSOS, 2014). Por isso, a confiança envolve diretamente a ética da pesquisa, pois requer uma aposta em algo que não se conhece inteiramente; um investimento de si com uma expectativa nos outros. A cartografia como método de pesquisa se vale da potência de criação que se abre e se articula no plano comum (SADE; FERRAZ; ROCHA, 2014). Precisamos considerar que o *plano* deve ser tomado em suas duas dimensões, a espacial, formada pelas linhas invisíveis das afetações, e a temporal como projeto, uma aposta em um tempo que não é o agora. Ou seja, confiar é engajar-se em uma tessitura indeterminada que se fia junto com o outro. Podemos dizer, então, que em nossa pesquisa, a confiança na experiência é fundamental porque ela implica a possibilidade do compartilhamento de forças heterogêneas que ampliam nossa potência de agir, fomentando ainda mais a própria confiança e abrindo novas ressignificações para a cegueira. “As alianças fundadas na confiança não se sustentam na identidade de um estado de coisas ou de representações de um futuro, mas em zonas de indeterminação que nos lançam em trajetórias inventivas.” (SADE; FERRAZ; ROCHA, 2014, p. 70).

iii) Pista 3: Pesquisar e intervir - uma relação indissociável

Ao pesquisarmos, inevitavelmente intervimos em um território já construído e o transformamos em outro território. Ou seja, cartografar é produzir territórios. E cabe ao cartógrafo dar voz aos afetos que querem expressar-se, por isso ele precisa estar envolvido nas intensidades de seu tempo e atentar-se às linguagens que encontra (ROLNIK, 2014 [2006]). São infundáveis os desdobramentos dos encontros dos corpos; infundáveis as linguagens. Podemos afirmar assim, que por sua natureza, os estudos com abordagem cartográfica viabilizam a criação de um território interacional, no qual o pesquisador-cartógrafo vai além de uma posição de mero observador e relator do que o campo fornece. Ele intervém diretamente e, mais importante, permite que o outro intervenha. Assim, o pesquisador sente os efeitos dessa intervenção em si mesmo. É impossível ficar imune aos afetos que lhe chegam. “A cartografia é pesquisa-intervenção participativa porque não mantém a relação de oposição entre pesquisador e pesquisado tomados como realidades previamente dadas, mas desmancha esses polos para assegurar sua relação de coprodução e coemergência” (KASTRUP; PASSOS, 2014, p. 27). Além disso, a tarefa de “descrição de resultados encontrados”, os dados, é substituída pela narração do que acontece no campo. Isto quer dizer que o *corpus* é gerado e colhido simultaneamente. Cabe ao cartógrafo, portanto, possibilitar a fluência de um

território que comporte a multiplicidade de forças que ali desembocam e que, ao se misturarem, precipitam novos movimentos de desejo.

Ao procurar uma aproximação do território do PesquisarCom, almejava um espaço de pesquisa que funcionasse como uma oficina, um espaço coletivo em que pudessemos fazer algo juntos, criar algo. Um lugar que nos proporcionasse um processo de novas conexões com o mundo e de desterritorialização do espaço habitual. Para isso, era preciso que tivesse uma configuração propiciadora de práticas, de feitura e transformações, de mudanças de estados; um espaço de criação, um *dispositivo*, como nomeia a cartografia, como um conjunto multilinear de elementos moventes e heterogêneos.⁶¹ “O que caracteriza a oficina é que ela é um espaço de aprendizagem inventiva. [...] consiste na invenção de si e do próprio mundo. As oficinas são espaços de fazer junto” (KASTRUP, 2010, p. 61).

Estou assim, partindo da ideia de que o “objeto epistêmico” desta pesquisa não foi encontrado e revelado; mas refeito e ressignificado inúmeras vezes. De modo mais específico, isto é o mesmo que dizer que, ao buscar entender os sentidos atribuídos à cegueira pelas pessoas cegas em nossas Rodas de Conversa, todos nós, juntos, acabamos naturalmente lhe atribuindo novos sentidos. Podemos dizer, então, que de certo modo, a pesquisa também tem um caráter performativo porque o “objeto epistêmico” foi sendo construído por meio de narrativas que falam da cegueira, tanto as narrativas de tragédia pessoal, como as narrativas de resistência e, até mesmo (por que não?) as narrativas de produção de desejo. Em outros termos, as Rodas de Conversa performatizam sentidos da cegueira que talvez não tenham sido dados antes, mas no encontro é que se constituíram. “Eis, então, o sentido da cartografia: acompanhamento de percursos, implicação em processos de produção, conexão de redes ou rizomas” (PASSOS, KASTRUP, ESCÓSSIA, 2010, p. 10).

Isto não quer dizer que vamos para o campo como que despidos de nós mesmos, de nossa bagagem histórica e de certos interesses e ambições. Seria ingênuo afirmar isso e tentar uma neutralidade. Ao contrário, enquanto pesquisadores cartógrafos, estamos no campo com tudo que somos; nossa história, nossas memórias, nossos corpos carregados de sentidos, e temos sempre a intenção de tudo aproveitar; de levar em conta o que nos “serviria” e também tudo aquilo que tradicionalmente seria descartado por “não ter valor de pesquisa”.

⁶¹ A cartografia utiliza o conceito de dispositivo formulado por Michel Foucault e descrito em “Microfísica do Poder” (1979). Para ele, um dispositivo é um tipo de formação que em um momento histórico específico teve a função de atender a uma urgência. Por isso, possui função estratégica. Em suas palavras: “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos” (FOUCAULT, 1990 [1979], p. 244).

Produzimos e colhemos. Nessa colheita, podemos levar em consideração os aspectos relevantes e os aparentemente irrelevantes, os detalhes que não parecem importantes. Ou seja, as sobras nos são preciosas! Contudo, o que é preciso ressaltar - e isso é muito importante -, é que, no campo, os cartógrafos estão sempre lidando com o imprevisível e, por isso, acabamos desestabilizando estruturas, modos de organização interna e externa, bem como transformamos relações e não escapamos desse processo; somos também afetados, desestabilizados e transformados. Tudo acontece ao mesmo tempo. Vivemos aquele momento porque nos envolvemos na dinâmica das relações que ali acontecem.

iv) Pista 4: A bricolagem - desmontando e remontando armações

Esta é uma pesquisa que faz uso da bricolagem como método de composição que perpassa a tese como um todo. Esta bricolagem está sendo feita tanto no manejo do aporte teórico-conceitual quanto no manejo do que foi produzido no campo. Como foi dito na introdução, esse estudo situa-se em um campo interdisciplinar e procura responder questões que me convocam a recorrer a vários autores, nem sempre compatíveis entre si, por isso, estou usando as intensidades de cada um deles porque, juntas, ajudam a dar inteligibilidade ao meu problema. E também estou bricolando as narrativas que selecionei do material gerado e colhido nas vinte Rodas de Conversa, cerca de vinte horas de gravação - um *corpus* bastante extenso -, conforme será detalhado na seção 4.3 do próximo capítulo. Por ora, devo adiantar que esta seleção teve como critério principal atender aos questionamentos que surgiram no desenrolar da própria oficina, ou seja, nos próprios encontros que tivemos uma vez por semana ao longo do ano de 2015.

O conceito de *bricolage* foi cunhado pelo antropólogo belga Claude Lévi-Strauss (1908-2009), impregnado do *modus operandi* de seu tempo, para referir-se analogamente ao processo especulativo do pensamento mítico em oposição ao conhecimento científico. O *bricoleur*, segundo ele, não precisa de um domínio do saber de todos os elementos do *corpus*, já que o princípio de seu fazer é “isso sempre pode servir”. Para ele,

[...] os elementos da reflexão mítica estão sempre situados a meio-caminho entre perceptos e conceitos. Seria impossível extrair os primeiros da situação concreta onde apareceram, enquanto que recorrer aos segundos exigiria que o pensamento pudesse, pelo menos provisoriamente, colocar seus projetos entre parênteses. (LÉVI-STRAUSS, 1989 [1962], p. 33)

Entretanto, essa pesquisa procurou não ressaltar uma lógica de oposições, característica da perspectiva formalista de Lévi-Strauss, em que o pensamento é escalonado e uma ideia precisa obrigatoriamente anular outra. Foi exatamente o oposto o que se buscou. Por isso, para o presente estudo, foi feito um recorte com foco somente no que interessa: a atividade mesma do *bricoleur*, sua ação, que, motivado por seu projeto, assume uma postura retrospectiva, na medida em que se volta para um conjunto já constituído e faz e refaz seu inventário quantas vezes se fazem necessárias.

Com seu projeto, o *bricoleur* se move resgatando um passado, juntando fragmentos, cacos, retalhos, um pedaço que ninguém quer; um algo que deixou de ser por inteiro, e o recicla, atualizando o seu sentido, fazendo-o dialogar com novas tramas, e, o mais importante, entabula “uma espécie de diálogo com ele, para listar, antes de escolher entre elas, as respostas possíveis que o conjunto pode oferecer ao problema colocado” (LÉVI-STRAUSS, 1989[1962], p. 34, grifo meu). Podemos dizer que a atividade do *bricoleur* é compor memórias.

O *bricoleur* interroga todos os elementos heteróclitos que constituem seu tesouro (e que tesouro!). Ou, dito de outro jeito, a ele interessa o que destoa; que foge à regra, que não pode ser planejado. Virgínia Kastrup (2005) afirma que o *bricoleur* é aquele que ao produzir, também se produz nos desmanchamentos de formas, porque está sujeito às forças moventes e que, por isso, como uma totalidade resultante, configura-se em “formas sempre precárias e passíveis de transformação” (KASTRUP, 2005, p. 2).

Norman Denzin e Yvonna Lincoln (1994) também desenvolveram a ideia de Lévi-Strauss e descreveram os pesquisadores como “*bricoleurs*”, não só pela sua habilidade em se utilizar de diferentes ferramentas e métodos, principalmente aqueles não convencionais, mas pela maneira como o pesquisador-*bricoleur* lança mão de diversos paradigmas interpretativos na solução de problemas particulares, indagando-se sempre se é capaz de fazer. Para os autores, o *bricoleur* é mais que um “pau para toda obra” (“*Jacks-of-all-trades*”), expressão usada por Lévi-Strauss (1989 [1962]). O pesquisador é um *bricoleur* inquieto, um inventor que recicla os tecidos da vida e emenda histórias feitas de retalhos para atender a demanda emergente de sua arte.

Mas é preciso fazer um alerta: em nossa pesquisa, a bricolagem reúne as histórias narradas pelos participantes como matéria-prima para novas construções de si. Não estamos, portanto, valorizando a ideia de limites a novas possibilidades, os elementos “pre-

constrained” usados por Lévi-Strauss⁶² ao se referir aos objetos de seu *bricoleur*, justamente por conta da dinamicidade propiciada pelas interações das Rodas de Conversa e o seu potencial de criação de um vir a ser diferente.

Enfim, é fundamental dizer que a opção pela cartografia buscou atender um dos propósitos principais do estudo como um todo: “a afirmação da potência inventiva das variações dos modos de existir sem ver.” (MORAES; KASTRUP, 2010, p. iii); modos que se alinhem a um estatuto de positividade em relação à cegueira como uma condição que foge à norma. A partir daí, intentamos, ainda, poder tomar essas situações de pesquisa e a potência que há na imprevisibilidade das interações como lugares propícios para a criação de um campo mais amplo para circulação de discurso. Esse foi o objetivo aqui. Dessa maneira, os momentos de interação que ocorrem na pesquisa de campo podem ter seus efeitos desdobrados em esferas culturais mais amplas e podem se constituir em ferramentas poderosas de transformação social (BRIGGS, 2007). Afinal de contas, para quem pesquisamos?

Quanto à necessidade de se responder “problemas de pesquisa”, Laura Paste de Almeida (2011) nos oferece uma explicação bastante apropriada a este estudo:

Um problema de pesquisa não é um problema que busca uma solução. Chamamos de problema de pesquisa uma questão a ser pensada, uma inquietação que nos convoca a uma reflexão acerca do que se tem produzido como verdade no mundo contemporâneo. Um problema é aquele que força o pensamento a pensar. [...] a questão formulada pelo pesquisador deve ter um forte potencial de desnaturalização e deve recusar respostas prontas e apaziguadoras, que exigem obediência. (ALMEIDA, 2011, p. 12)

Por isso, ressalto, esse estudo nunca teve a intenção de chegar a respostas prontas e definitivas. Ao contrário, a ideia sempre foi abrir novos questionamentos e possibilidades. A proposta da pesquisa sempre foi não tanto investigar a origem e a razão para como os fatos se dão no presente, apenas como uma constatação histórica; o mais importante é buscar a possibilidade de um projeto de *desfamiliarização*, tal como pensado por Mary Jane Spink e Rose Frezza (2004 [1999]), também para cegueira. Buscando responder à pergunta “*como*

⁶² Para o pesquisador, o *bricoleur* reconhece e recompõe textos, palavras já usadas, cujos sentidos já condicionam de certa maneira o seu uso futuro. “*The elements which the bricoleur collects and uses are “pre-constrained by the fact that they are drawn from the language where they already possess a sense which sets a limit on their freedom of manoeuvre.”* (LÉVI-STRAUSS, 1989[1962]), p. 19).

damos sentido ao mundo em que vivemos?”, Spink e Frezza (2004 [1999]) propõem o termo *desfamiliarização*, para se referir ao trabalho necessário de reflexão sobre construções conceituais que se transformam em crenças e, por isso, tornam-se obstáculos para que outras sejam construídas. Para as autoras, não conseguimos desconstruir o que foi construído. Mas, é possível criarmos espaços para novas construções. Assim,

[...] as anteriores ficam impregnadas nos artefatos da cultura, constituindo o acervo de repertórios interpretativos disponíveis para dar sentido ao mundo. Decorre daí a espiral dos processos de conhecimento, um movimento que permite a convivência de novos e antigos conteúdos (conceitos, teorias) e a ressignificação contínua e inacabada de teorias que já caíram em desuso. (SPINK e FREZZA, 2004 [1999], p. 27)

É com a proposta do cartógrafo *bricoleur*, que reúne cacos, fragmentos de qualquer tempo e em função do que mais lhe toca que apresentamos o campo da pesquisa nas próximas seções.

3.2 Paredes que guardam o tempo: um campo nunca totalmente desconhecido...

A pesquisa de campo começou no segundo semestre de 2014, primeiramente com uma busca por novos espaços e formatos naquele território, que apesar de ser absolutamente conhecido, após dezoito anos, apresentava-se tão estranho...

Foram muitas as andanças pelo Instituto, tentando fazer de conta que aquelas eram as primeiras vezes que ali estava. Tentativa de um distanciamento? Era necessário buscar detalhes talvez nunca observados; procurar pistas que indicassem algo não aparente, o que resultou em caminhadas e mais caminhadas pela instituição somente para especular, sem ter que ir a lugar algum. Os ruídos, as vozes dos alunos, as paredes rastreadas, as pessoas que pareciam aguardar algo ou alguém. O que mais havia naquele lugar tão familiar e ao mesmo tempo tão desconhecido? Durante muitos dias essa foi a rotina da “pesquisadora-bricoleur”: andar, conversar com pessoas, observar, em vários horários e cantos do IBC. Das andanças, muitas anotações e registros com “impressões” pessoais foram guardadas no caderno de campo, do qual foi extraído o recorte que se segue e o que melhor expressa a sensação de estar envolvida em um campo de pesquisa cuja memória se revelava profundamente intangenciável:

Estranho perceber que, quando a noite entra, os barulhos de um dia escolar vão se calando e os cantos vão ficando maiores. Os corredores parecem mais longos. Há nos ouvidos um deslocamento no tempo parecido com uma vertigem. Será o peso da história? Fica a certeza da impossibilidade de tangenciar o que está encravado nestes tijolos, nas janelas abertas para os pátios internos e que, neste momento, o porteiro fecha, uma a uma, repetidamente, como mais um gesto mecânico do dia a dia. Parece que ele quer proteger o tempo enclausurando-o no silêncio. Será o tempo tão feroz? Agora, Lembrei-me de Clarice: "Até um bicho lida com o tempo". Portanto, nada de sobressaltos! Vamos seguir em frente, escavando, escrevendo, narrando... (Caderno de campo, 12/08/2014. A citação é de Clarice Lispector em "A Hora da Estrela" 1990, [1977], p. 30).

Essa rotina repetiu-se por alguns dias até que setembro chegou e, de repente, o tal campo de pesquisa se apresentava com o peso da história diluído em um ritual de celebração poderoso. Ou seria apenas uma armadilha do tempo? Difícil precisar, mas é com este ritual que apresentarei o Instituto Benjamin Constant⁶³ na próxima subseção.

3.2.1 Portas e janelas escancaradas: setembro é mês de aniversário!

Mais uma vez setembro se refazia como uma época especial. Um intervalo no tempo para a instituição. Um calendário de atividades havia sido cuidadosamente elaborado, mas, sem dúvida, todas as comemorações pareciam apenas o introito para aquele dia tão forte de construção identitária⁶⁴ do Instituto. De alguma forma, a festa recapitulava o seu passado e assim, sua historicidade era ressaltada.

17 de setembro de 1854 - realizava-se o sonho de José Álvares de Azevedo e o Imperial Instituto dos Meninos Cegos⁶⁵ era inaugurado no Rio de Janeiro, nos moldes do Instituto dos Jovens Cegos de Paris⁶⁶, escola para a qual fora encaminhado para estudar em 1844, com dez anos de idade. Maria da Glória de Souza Almeida, ex-aluna, professora, colega

⁶³ Vale lembrar mais uma vez que um panorama do Instituto está disponível no site da instituição: www.ibc.gov.br

⁶⁴ Durante toda a pesquisa, estamos trabalhando com a concepção de identidade dada por Édouard Glissant (2005, p. 27), ou seja, uma identidade relação, "como fator e como resultado de uma criouliização. [...] A identidade como rizoma, não mais como raiz única, mas como raiz que vai ao encontro de outras raízes". A partir dessa concepção, Glissant apresenta uma questão bastante pertinente em nosso estudo: "Como ser si mesmo sem fechar-se ao outro, e como abrir-se ao outro sem perder-se a si mesmo?" (p. 28). Mais tarde, voltaremos a ela.

⁶⁵ Em 1891, o Instituto recebeu o nome que tem hoje: Instituto Benjamin Constant (IBC), em homenagem ao seu terceiro diretor: Benjamin Constant Botelho de Magalhães (1836-1891).

⁶⁶ Embora no Brasil estejamos acostumados a denominá-la por Instituto dos Jovens Cegos de Paris, a instituição em que Azevedo estudou foi fundada antes da Revolução Francesa pelo linguista e tradutor Valentin Haüy e chamava-se *Institut Royal des Jeunes Aveugles* (Instituto Real dos Jovens Cegos), como dissemos no capítulo anterior, primeira instituição no mundo ocidental dedicada ao ensino e à escolarização. Com a nacionalização em 1791, passou a chamar-se *Institution Nationale des Jeunes Aveugles* (Instituição Nacional dos Jovens Cegos). Martins (2014) acrescenta ainda que "de 1800 a 1815, foi designado de *Institut National des Aveugles Travailleurs* (Instituto Nacional de Cegos Trabalhadores) e, sob a Restauração, de *Institution Royale des Jeunes Aveugles* (Instituição Real dos Jovens Cegos) (MARTINS, 2014, p. 15).

de trabalho há muitos anos e, na ocasião, chefe de gabinete do Instituto, explica que, de volta ao Brasil em 1850, a força de vontade que moveu Azevedo, com apenas dezesseis anos, a apresentar sua proposta ousada ao imperador d. Pedro II foi “[...] o desejo de legar à sua cidade uma instituição educacional que desse à criança cega brasileira a rara oportunidade de instruir-se em um tempo em que a educação era privilégio de poucos.” (ALMEIDA, 2014, p. 9).⁶⁷

17 de setembro de 2014 – Festa de aniversário do Instituto Benjamin Constant. Eram oito horas da manhã e a banda da Marinha do Brasil se posicionou no mesmo lugar dos anos anteriores para o Hino Nacional enquanto a bandeira brasileira era hasteada. Esse sempre foi um dia diferente. Mesmo longe do Instituto, quando estava trabalhando no Tocantins, era impossível escapar da lembrança do dia em que as portas e janelas se encontram mais abertas e as paredes centenárias parecem dizer aos que passam pela Avenida Pasteur na Urca, bairro da Zona Sul do Rio de Janeiro: “Estamos em festa!”. Assim, mais um registro foi feito no caderno de campo:

Que loucura essa comemoração que permanece igual há trinta e três anos! Como pode isso? O ritual é o mesmo, na mesma sequência, no mesmo ritmo. Algumas pessoas ainda estão lá. Essa é uma memória que alavanca outras: Os ensaios que fazíamos no jardim de infância para apresentarmos com as crianças nesse dia. Os jograis. Parece que posso ver meus alunos repetindo: “Benjamin Constant foi homem / De pureza e de valor / E da nossa escola, então / Foi um grande diretor.” No pátio interno, a banda está no mesmo lugar de sempre e as músicas, muitas são as mesmas. Se os professores recém-concursados não estivessem aqui, os dezoito anos em que estive no Tocantins desapareceriam. (Caderno de campo, 17/09/2014)

Não há dúvida de que a comemoração do aniversário do Instituto é uma festa que atualiza uma memória que toca a todos. A cada um de um jeito, com certeza. Como sempre, alguns poucos sempre parecem enfadados, mas, a grande maioria demonstra alegria abertamente. Há um quê de magia nessa comemoração! A magia da repetição. Bastante longe do que Jeanne-Marie Gagnebin (2006, p. 56) chamou de “celebração vazia, rapidamente confiscada pela história oficial” ao se referir ao perigo das atividades comemorativas. Seguindo o mesmo ritual, o evento parece mais uma tentativa de renovar um compromisso. Talvez o de sua própria existência. Seria aquele um momento de retorno ao passado para trazer ao presente os personagens que começaram sua história, renovar o seu início e reafirmar a motivação da instituição?

⁶⁷ A história do IBC foi publicada na primeira edição da Revista Benjamin Constant, em setembro de 1995 e encontra-se disponível em: <http://www.ibc.gov.br/?catid=4&itemid=44>.

Naquela ocasião, Maria da Gloria escreveu na edição comemorativa da revista Benjamin Constant⁶⁸:

Na vertiginosa ação do tempo, chegamos ao ano 2014. Os registros históricos alinham-se na memória, compondo um magnífico painel no qual podemos ler nosso passado, encontrar nossas raízes, compreender nossa identidade – 160 anos de educação; 160 anos de ascensão social. (ALMEIDA, 2014, p. 8)

A quem a autora queria se referir ao clamar por “nossa identidade”? Identidade de quem? Queria falar de si mesma? Dos cegos que estudaram no Instituto? De todos os cegos do Brasil? De uma possível “identidade cega”? Ou simplesmente de todos que passaram pelo IBC, cegos e não cegos? Difícil precisar. Maria da Gloria continua:

São 160 anos de história. São 160 anos de lutas pela afirmação da pessoa com deficiência visual. O pioneirismo que ostentamos como matriz da educação para cegos na América Latina é galardão que nos pertence e nos faz vibrar quando a antiga escola da praia da Saudade se renova e incorpora outros perfis; quando a antiga escola da praia da Saudade se revela contemporânea e vivifica sua vocação primordial: a capacidade de transforma-se sem perder sua verdadeira essência. [...] Educação, arte, cultura, eis o nosso trinômio que sustenta nosso poder criativo que esparge por toda parte a verdadeira feição do nosso velho Instituto – lúcido nos propósitos, íntegro na inteireza das ideias, formador de homens produtivos, gerador de saberes e disseminador de conhecimentos, fato que propiciou ao Brasil encetar a caminhada pela trilha da inclusão. (ALMEIDA, 2014, p. 9)

À medida que delineou uma identidade institucional, a professora parece ter convocado todos a também se constituírem por meio dessa memória. Novamente recorro às palavras de Maria Rita Campello Rodrigues:

O mundo é feito de memórias e história. Memórias que pedem para ser preservadas e contadas. São memórias e histórias sem fim, que se articulam nas práticas, no tempo e no espaço, como uma rede se espalhando em

⁶⁸ A edição especial comemorativa de novembro de 2014 traz outros depoimentos de ex-alunos na seção “Memórias do Instituto Benjamin Constant” (p. 58-78) e também está disponível no site da instituição.

múltiplos sentidos, imbricando-se, contaminando-se e levando com ela uma promessa de disseminação. (RODRIGUES, 2013, p. 17)

Ao projetarmos um enredo retrospectivo para falarmos da instituição, tanto Maria da Gloria, na festa de comemoração, como eu mesma, nesta pesquisa, pinçamos e elegemos fatos e eventos no fluxo do tempo que carregam o conteúdo considerado mais adequado para nos construirmos na memória do IBC. Essas não foram escolhas desinteressadas.

Michael Bamberg (2002) nos adverte de que as fronteiras que delineamos são aspectuais e não tanto temporais, pois recebem contornos em função de uma perspectiva particular. “Os eventos não acontecem no tempo; eles não têm fronteiras [...] por causa do tempo. Eles começam e terminam sempre a partir de uma perspectiva particular” (BAMBERG, 2002, p. 150). Ou seja, a história de criação do Instituto não teve seu início na vontade árdua de Azevedo, mas no conjunto de eventos de diferentes tempos que a precipitaram e que se renovam a cada ano. Dentre eles, podemos chamar a atenção para os estudos e publicações de Denis Diderot (1749) e de Étienne Bonnot de Condillac (1754), até hoje consideradas referências na área, e também para a dedicação e genialidade de Valentin Haüy e de Louis Braille, já mencionados no segundo capítulo desta tese.

Todos os anos, no aniversário do IBC, articulamos esquecimentos e lembranças. Ausências e presenças. Se na *Odisséia* de Homero o esquecimento é doce, da doçura do loto que engambela os regressos e faz com que a luta de Ulisses seja para manter a memória por meio de histórias e de cantos que contam do passado, o ritual comemorativo do IBC também aposta na repetição da doçura do bolo de aniversário e das palavras recitadas que engrandecem a instituição. Não é somente um ato de fidelidade ao passado, mas aos ideais que um dia fizeram com que suas paredes fossem erguidas; personagens que modificaram seu presente inspiram com a mesma força uma possível transformação no presente. Nas entrelinhas dos discursos, quase podemos ouvir: “façamos por eles!”.

As palavras de Maria da Glória Souza de Almeida parecem ecoar os mesmos ideais iluministas que influenciaram esses personagens da história e favoreceram um entendimento acerca da cegueira longe das “interpretações metafísicas que ao longo dos séculos associaram-na a toda uma sorte de crenças místicas, ao produto do pecado ou à presença de demônios” (MARTINS, 2014, p. 12).

Ao longo dos anos, o Instituto Benjamin Constant teve seus objetivos redirecionados e redimensionados em função das políticas nacionais de diferentes tempos para o atendimento educacional às pessoas com cegueira e baixa visão. Atualmente, a instituição

possui uma escola de Ensino Fundamental, oferece Curso Técnico em Massoterapia na modalidade subsequente em parceria com o Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ) e Cursos de Pós-Graduação na área da deficiência da visão em parceria com Instituições de Ensino Superior para capacitação de profissionais de diversas áreas; e também, assessora as escolas de Educação Básica e outras instituições que o procuram.

O IBC também realiza consultas oftalmológicas à população, possui um programa de residência médica na área da oftalmologia, mantém um serviço de reabilitação para pessoas que perderam a visão após a idade escolar; desenvolve estudos e pesquisas, inclusive, em parceria com Universidades, produz e distribui material especializado, audiolivros, livros adaptados e impressos em Braille e publicações científicas. Possui, ainda, duas bibliotecas, um Acervo Bibliográfico Técnico Especializado e um Museu.

O organograma a seguir apresenta a estrutura de funcionamento do Instituto:

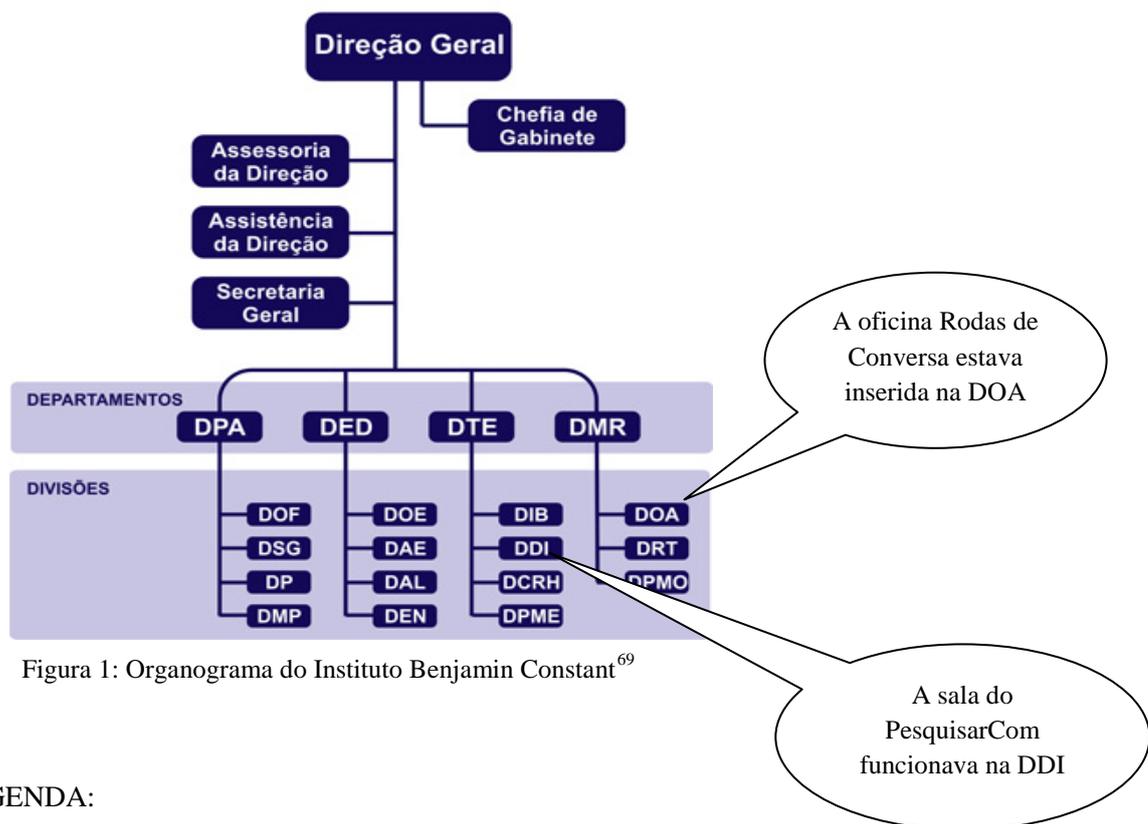


Figura 1: Organograma do Instituto Benjamin Constant⁶⁹

LEGENDA:

DTE – DEPARTAMENTO TÉCNICO-ESPECIALIZADO

DDI - Divisão de Pesquisa, Documentação e Informação

DMR – DEPARTAMENTO DE ESTUDOS E PESQUISAS MÉDICAS E DE REABILITAÇÃO

DPMO - Divisão de Pesquisas Médicas, Oftalmológicas e de Nutrição

DRT - Divisão de Reabilitação, Preparação para o Trabalho e Encaminhamento Profissional

DOA - Divisão de Orientação e Acompanhamento

⁶⁹ Organograma colhido do site da instituição. Para mais informações: <http://www.ibc.gov.br/o-ibc/organograma>.

Desde o início de nossas Rodas de Conversa, ficou claro que as ações do Instituto repercutem-se no que a instituição representa na vida das pessoas cegas e com baixa visão e o que os participantes sentem quanto a isso foi diversas vezes expressado em nossas conversas. Especialmente no dia da Roda 8, quando foi pedido que falassem de alguma lembrança boa, é exatamente ao Instituto que os participantes Tam e Vida se referem, como nos mostram os excertos abaixo:

"Olha, eu tenho uma lembrança boa, muito boa, por sinal. que veio depois de uma lembrança triste: o dia que eu fui encaminhado pra esta casa aqui, que eu comecei a vida, que eu comecei a ver que a vida não tinha acabado ali. Foi de suma importância eu ter encontrado o Instituto Benjamim Constant em minha vida. Eu não sei como eu estaria aqui, se eu não tivesse encontrado o Benjamim pra eu sentir que apesar do desastre, a vida continuava e que eu poderia fazer quase todas as coisas que eu fazia antes, com exceção daquelas que a visão é essencial. Por exemplo, dirigir; dirigir profissionalmente. Dirigir, até posso pegar um carro num lugar isolado, num estacionamento, numa rua deserta e dirigir, mas não dá pra trabalhar, sair dirigindo por aí." (Tam, Roda 8, 29/05/2015)

"Quando chegamos ao Benjamim pensando que o mundo tinha acabado. É, é isso mesmo. Quando cheguei no Benjamim pensando que o mundo tinha acabado. depois que passei pela Reabilitação e estudando no Benjamim, saímos voando livres igual a um passarinho. Chegando no Benjamim, pensamos que chegamos ao fim, né? Depois estudamos e saímos livres e voando igual um passarinho. Quer dizer que todos nós aqui estamos muito diferentes de quando chegamos ao Benjamim. Ou não estamos?" (Vida, Roda 8, 29/05/2015)

3.3 As Rodas de Conversa

Como foi dito na introdução, a oficina Rodas de Conversa foi criada dentro do rol de atividades oferecidas ao Grupo de Convivência, um dos programas oferecidos pelo IBC e sob a responsabilidade da Divisão de Orientação e Acompanhamento (DOA) do Departamento de Estudos e Pesquisas Médicas e de Reabilitação (DMR), apontado no organograma do IBC, na página anterior.

Inicialmente, combinamos de abrir oito vagas nas Rodas de Conversa, mas, acabamos fazendo a inscrição de dez pessoas, coincidentemente, cinco homens e cinco mulheres, todos maiores de 55 anos. A DOA foi a responsável pela inscrição dos participantes e no primeiro dia de funcionamento do Grupo de Convivências o setor encaminhou-me uma ficha com uma tabela, na qual eu deveria registrar a frequência dos participantes e devolver ao término do ano letivo de 2015. Na segunda Roda, um dos participantes já não quis mais continuar, e foi substituído por outra participante, porém, já na nona Roda.

Portanto, durante boa parte do ano eram dez pessoas inscritas, seis mulheres e quatro homens, embora somente em dois encontros estivessem todos presentes. De um modo geral, os participantes moram longe, tem dificuldades com o deslocamento até o IBC e muitas vezes não dispõem de recursos financeiros para arcarem com a despesa de refeição para aquele dia, uma vez que já não lhes é mais permitido almoçar no Instituto como aconteceu por muitos anos. Além disso, uma das participantes, Inácia, faltou três meses e meio, de agosto a metade de novembro, impossibilitada de se locomover por problemas nas pernas em decorrência do diabetes. E Vida, outro participante, foi atropelado, precisou ser hospitalizado e, por isso, ausentou-se nos meses de agosto e setembro.

Para efeito de geração de *corpus* para esta pesquisa, a oficina Rodas de Conversa aconteceu de 13 de março a 27 de novembro de 2015, em função do calendário estabelecido pela própria DOA para o Grupo de Convivência. Nossos encontros eram uma vez por semana, com duração de uma hora, aproximadamente, sempre nas sextas-feiras, dia oficial de funcionamento da Convivência, logo após a oficina de Movimento e Expressão, desenvolvida desde 2007 pela psicóloga e pesquisadora vinculada a UFRJ, Laura Pozzana. A escolha desse horário não foi aleatória. O trabalho de prática corporal desenvolvido por ela está em sintonia com a proposta da presente pesquisa. Trata-se de uma ramificação do trabalho desenvolvido pelo Sistema *Rio Abierto*⁷⁰, no qual eu havia feito a formação como instrutora no final da década de 80, e que fora a base para o trabalho corporal de minhas aulas de psicomotricidade no Jardim de Infância do IBC, durante muitos anos. Diante de um universo que se mostrava tão novo, a oficina da psicóloga configurava-se em uma referência teórica e prática bastante segura no campo da cegueira.

Em outubro de 2014, comecei a participar da oficina de Movimento e Expressão⁷¹, buscando uma aproximação dessas pessoas cegas que participavam do trabalho

⁷⁰ Criado em 1966 pela psicóloga argentina Maria Adela Palcos, o *Rio Abierto* é um sistema de técnicas psicocorporais, que em seu conjunto são chamadas “Trabalho sobre si” e têm como finalidade o desenvolvimento integral do ser humano. Resumidamente, é uma proposta que se baseia em um princípio de liberdade e confiança no potencial humano de contínua transformação. Profundamente espiritual, sem ser religiosa e dogmática, procura acionar a força de vida que move a sabedoria corporal como propulsão para transformação de si mesmo e das relações. Ao longo dos quase cinquenta anos constituiu-se em uma rede de atuação em cerca de treze países. No Brasil, começou no Rio de Janeiro, através da bailarina e coreógrafa Graciela Figueroa e espalhou-se até São Paulo (Capital), Campinas, Brasília, Goiás e Bahia. Mais informações: <http://www.rioabierto.org.ar/esp/index.php>

⁷¹ Agradeço a Laura Pozzana pelo incentivo. Muito resumidamente, podemos dizer que em sua oficina no Instituto, a pesquisadora procura trabalhar com o movimento e a expressão dos afetos em curso, de maneira a ampliar o território existencial de cada um. Em suas próprias palavras: “Presta-se atenção ao desenvolvimento humano de forma que os aprendizados sobre o mundo e sobre nós mesmos caminham juntos, lado a lado. [...] como através dos hábitos e educação tendemos à mecanicidade e ao adormecimento, precisamos de práticas que nos acordem no processo ao mesmo tempo individual e coletivo (POZZANA, 2010, p. 77-78).

de movimento corporal, já cogitando sobre a possibilidade da oficina Rodas de Conversa ser contígua ao trabalho com o corpo, e funcionar mesmo como uma extensão, uma continuidade das mobilizações provocadas nos corpos daquelas pessoas. Somos corpos porque o corpo é o primeiro lugar da memória e a arena principal de tudo que nos acontece ao longo de uma vida. Foi no final de um dos atendimentos que lancei a proposta da oficina Rodas de Conversa e na ocasião, teve muito boa receptividade.

Ademais, embora a oficina de Movimento tivesse cerca de vinte participantes, o que seria muito para as Rodas de Conversa, queria aproveitar o grupo já formado, pois as pessoas possuíam certo entrosamento, o que facilitaria a participação nos encontros em que contariam de si e de suas histórias de vida. Era uma aposta na intimidade.

3.3.1 A Roda está pronta: começando a nossa conversa

As Rodas de Conversa começaram no dia 13 de março de 2015. O primeiro dia começou com uma expectativa que corroia. O frio no estômago remeteu-me ao meu primeiro dia na instituição, em março de 1981. Os inícios parecem assim: assustadores e atraentes. Tantos anos depois, a oficina parecia novamente um início. Afastei as lembranças impertinentes arrumando a sala do PesquisarCom. Nesse momento, dei-me conta de que a escolha daquele espaço tinha sido a melhor opção, pois calhava com um momento em que a instituição já estava encontrando problemas de falta de espaço disponível para o que era considerada “atividade extra”.

Com efeito, a utilização da sala do PesquisarCom parecia bastante estratégica, uma vez que os participantes costumavam usar os mesmos espaços e salas, no prédio principal, centenário (com o peso da história!). Se a oficina funcionasse em outro espaço, bem distante, com o qual eles não estivessem habituados, isso poderia ajudar a criarmos um canal para novas experimentações de nós, que ajudassem a desestabilizar nossos rituais de autorreprodução institucional e, quem sabe, a nos aventurarmos por territórios desconhecidos, incógnitos, cuja inscrição não tenha sido dada previamente (GAGNEBIN, 2006).

Como era o primeiro dia, havia combinado com a coordenação da DOA que iria esperar que todos viessem das outras oficinas no corredor do DMR e de lá sairíamos juntos para o prédio da Imprensa Braille, uma referência já conhecida e onde se encontra a DDI e, mais especificamente a sala do PesquisarCom. Assim, poderia ensinar o caminho para todos de uma só vez. Ao todo eram oito das dez pessoas inscritas.

Ao chegarmos à sala, duas pessoas disseram que já conheciam o espaço, pois participavam da oficina de fotografia⁷². Sentamos em torno da mesa, localizada no centro da sala. Como todos eram adultos com muito boa desenvoltura no espaço físico e, em algum momento da vida, a maioria já tinha enxergado, a título de conhecimento, apenas descrevi o ambiente ao nosso redor, explicando que não poderíamos pesquisá-lo detalhadamente porque a sala era emprestada e receava mexer nos pertences alheios. Começamos com as formalidades: falei da oficina, do objetivo da pesquisa e de como seria a dinâmica das Rodas de Conversa.

Em seguida, lemos conjuntamente o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)⁷³, que foi distribuído em Braille para os cegos e em escrita ampliada para os que ainda leem em tinta. As assinaturas foram sendo colhidas ao longo das primeiras rodas, de modo que cada um pudesse se sentir à vontade para tanto. No dia 17 de abril de 2015 todos já tinham assinado e somente uma participante, Flip, assinou no dia 12 de junho de 2015, quando começou a participar das Rodas. Assim, todos concordaram com a gravação em áudio e ficou combinado desde esse primeiro encontro que, no decorrer das conversas, caso algum participante solicitasse, o gravador seria desligado imediatamente. Era fundamental garantir-lhes a possibilidade de um espaço privado.

Também foi explicitado que os encontros das Rodas de Conversa gerariam um material escrito em forma de tese e que os seus nomes seriam substituídos por pseudônimos que somente nós saberíamos. Cada participante escolheu o seu e foi negada a possibilidade do uso do próprio nome ou do apelido àqueles que insistiram em mantê-lo. Não houve preocupação em saber as motivações pessoais para as escolhas. O quadro a seguir apresenta as informações básicas dos participantes das Rodas de Conversa:

Quadro 1: Participantes da Oficina Rodas de Conversa

Nome	Gênero	Ano de nascimento	Condição visual	Idade da perda total da visão
Dunga	feminino	1956	baixa visão	-
Flip	feminino	1946	cega	48 anos
Inácia	feminino	1949	cega	40 anos
Jet	masculino	1945	cego	55 anos

⁷² Trata-se de uma oficina oferecida por um pesquisador da UFRJ.

⁷³ O projeto de pesquisa foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da UNIRIO, através do Parecer nº 890.873, em 28 de novembro de 2014.

Messias	masculino	1952	baixa visão	-
Mirp	feminino	1947	cega	46 anos
Olga	feminino	1940	cega	57 anos
Sol	feminino	1949	cega	27 anos
Tam	masculino	1956	cego	34 anos
Vida	masculino	1955	baixa visão	-

Combinamos o horário de modo que eles tivessem um pequeno intervalo entre uma oficina e outra. Ficaríamos juntos de 10:30h às 11:30h. Mas, avisei que estaria na sala a partir das 10h. A ideia era deixar uma abertura caso alguém quisesse vir mais cedo para conversar sobre determinado assunto em particular. De fato, o que aconteceu com o desenrolar da oficina é que, de um modo geral, eles iam chegando entre 10h e 10:30h e enquanto aguardávamos os demais, conversávamos sobre assuntos gerais, os ocorridos durante a semana, conversas informais, que costumavam girar em torno de atualidades, principalmente a política. Não raro nossas Rodas extrapolavam o tempo combinado, e encerrávamos por volta das 12h.

Uma vez explicadas todas as formalidades da pesquisa, pedi que se apresentassem e falassem de suas expectativas pessoais com a oficina. Era importante saber o que eles queriam, pois era possível tentar uma adequação dos objetivos da pesquisa com o desejo deles. Entretanto, aquele parecia um primeiro contato bastante difícil. Eles decididamente não queriam saber de conversa. Permaneciam em um silêncio repleto de reticências, aguardando algo que deveria ser dito por mim, embora eu não soubesse exatamente o quê. Nosso primeiro encontro parecia não fluir de jeito algum, e, por alguns instantes me ocorreu quão difícil é decifrar o que está se passando com o outro quando não conseguimos estabelecer contato visual com ele; olhar nos olhos. Tantos anos lidando com pessoas cegas e, inevitavelmente, eu era tomada novamente por essa angústia. Busquei naturalmente um contato com aqueles que ainda têm um resquício visual. Mas, encontrei três pares de olhos oscilantes e interrogativos. Lembrei-me do que fala Carlos Skliar (2003, p. 25) ao abordar os temas da diversidade e da inclusão e exclusão: “Todos somos, em certa medida, outros”. Eu era o outro ali. Eles estavam a me olhar e a me pensar incessantemente. O silêncio deles eram olhos que me olhavam.

O silêncio de todos incomodava bastante. Pairava um receio na roda. Seria desconfiança? Comecei, então, a falar de mim como uma pessoa que estava no IBC desde muito nova. Contei como fui parar na instituição. Do tempo que trabalhei no Jardim de Infância. Contei ainda a história de

como cheguei a ser cega por um mês, em função de uma uveíte aos 16 anos. Tentativa de só me aproximar ou de ser aceita? Os dois, talvez. Agora me dou conta do modo como narrei esse episódio. Podia ter dito que quase perdi a visão ou algo por aí. Mas “escolhi” dizer que fui cega por um mês. Isso poderia ser chamado de apelação. Mesmo assim, de certa maneira, parecia mais “ético” que falasse de mim primeiro. E funcionou! Logo em seguida, alguns deles já pareciam menos desconfiados. (Caderno de campo, 13/03/2015)

A conversa fluiu, finalmente. E pouco a pouco, entre queixas contra o setor da Convivência e alguns risos, eles foram se apresentando. Passemos, então, aos detalhes desse momento na próxima subseção.

3.3.2 Os participantes por eles mesmos

Desde o início das Rodas estava previsto um encontro com cada um dos participantes, de modo a colher informações organizadas para compor o arsenal metodológico da pesquisa. Contudo, como foi dito antes, o que sabemos a respeito das vidas das pessoas é o que elas querem que saibamos. Por mais que as interpelemos, cada uma decide o que contar, como contar e para quem contar sobre si. Ou seja, aquilo que relatamos de nós mesmos para um “outro” é resultado de muita negociação, de um engenhoso trabalho discursivo que visa o reconhecimento mútuo, isto é, o que é o “eu” e o que é o “tu”, cuja materialidade existencial é certificada na própria interação.

Ademais, a cada encontro, a relação que construíamos enquanto um grupo se fortalecia. Mesmo que muitas vezes a curiosidade me tenha cutucado a imaginação, a possibilidade de interpelar os participantes individualmente, em momentos reservados, soava-me como uma invasão e decerto repercutiria no funcionamento da oficina enquanto grupo. Desde o início, a proposta da pesquisa era de um discurso coproduzido nas Rodas, apostando na força do grupo. Conversas pessoais pareciam um enfraquecimento dessa proposta. Assim, em determinado momento já no final de 2015, depois de muita protelação, finalmente, decidi não ultrapassar os limites invisíveis que envolviam as Rodas de Conversa para “conhecer um pouco mais” de cada participante, com as tais conversas individuais.

Assim, praticamente tudo que falaram de si mesmos foi sempre para o grupo. Judith Butler, ao dissertar sobre o “relatar a si mesmo” (2015 [2005]), ressalta que em situações em que temos que falar de nós para os outros, somos convocados a demonstrar o domínio do manejo da exposição, isto é, demonstrar que sabemos lidar com nossa vulnerabilidade e singularidade naturalmente expostas, já que não conseguimos nos livrar da condição de exposição aos outros, dada pela nossa constituição corporal pública. Por isso,

dela não há como escapar. Neste sentido, é a própria condição de corporalidade que precipita a narração de si.

A filósofa ressalta ainda a relação de implicação que há entre a interpelação e o relato de si, na qual a primeira define o segundo. O que rege essa situação é a imprevisibilidade. Desse modo, o que cada participante escolheu relatar de si para os demais naquele primeiro encontro foi um atendimento à demanda de minha interpelação inicial ao grupo, conforme as normas que ali haviam sido implícita ou explicitamente postas desde o início de minha apresentação pessoal com os aspectos formais da pesquisa. Minha colocação inicial como funcionária do IBC há muitos anos, como professora do Jardim de Infância e com outras atividades na instituição, acabou dando o tom de nossa negociação. Assim, na situação em questão, o fato de serem interpelados por mim, a única que não conhecia nada sobre eles, enquadrou o nosso primeiro encontro como uma típica sala de aula, no primeiro dia do ano, em que eles performatizavam os alunos, já velhos conhecidos entre si, e eu a professora, tentando estabelecer uma aproximação com cada um, de modo a ser aceita.

Ora, se relatar a si mesmo é de certo modo recriar-se em função de uma nova experiência, decorre daí, que as reações àquela situação seriam também diversas. Alguns participantes aceitaram o enquadramento e, como “bons alunos”, fizeram um relato-síntese de si. Outros se limitaram a falar da instituição, da Convivência ou da família. Desse modo, para expor aqui um pouco de cada um deles, foi necessário compilar trechos das falas de duas participantes ao longo de todas as Rodas, Mirp e Olga, que nos primeiros dias não falaram de si mesmas, mas limitaram-se a falar da instituição. Além disso, uma das participantes, Sol, disse claramente que não ia falar de si. O seu silêncio poderia ser uma resistência àquela subalternidade que eu acabara de impingir-lhes? Talvez. Mas, em respeito a sua decisão, não apresento qualquer fala de si mesma aqui nesta seção.

Vejamos a seguir, o quê cada um dos participantes contou de si mesmo.

1. Dunga:

“Meu nome é Dunga, tenho cinquenta e oito anos. Eu fiz curso de massagem. Depois, eu tive um problema, caí, por causa da minha visão, caí, eu levei um tombo, quebrei o tornozelo, quebrei o joelho, mas foi um acidente no meu prédio. [...] Foi no passado, mas, já recuperei, graças a Deus. [...] Eu não saio muito, eu fico mais em casa porque minha vida, meus problemas, eu caio muito, eu levo muito tombo. A minha irmã fica preocupada comigo porque eu não tenho mais mãe, não tenho mais pai e não casei porque eu não tive sorte no amor rsrsrs. [...] Desde dois mil e nove que eu faço cerâmica. Fiz curso de massagem, pensei em fazer concurso, mas não passei; passei, mas não entrei, né? É muito difícil. Hoje em dia, eu vejo no jornal, que eu enxergo um pouco, aí, eu leio muito, [...] O Correio me chamou. Aí, perguntou pra minha irmã quanto de visão que eu tinha; eu tinha

vinte por cento. Aí, ele falou assim "ah, não, ela tem que ter vinte e cinco por cento pra poder trabalhar". (Dunga, Roda 1, 13/03/2015)

2. Flip:

"Eu sou Flip tal tal. Sou de uma família de dez irmãos e ajudei a minha mãe, mesmo sendo deficiente visual, ajudei a minha mãe a criar os meus irmãos, né? Sempre cuidando, mesmo sem poder enxergar, sempre cuidando, ajudando ela a cuidar da casa, essa foi minha infância. Depois cresci sempre com o sonho de querer estudar. Meus irmãos iam pro colégio, eu ficava com uma vontade de ir e chorava e subia numa árvore e chorava lá em cima da árvore. Aí descia, quando meus irmãos chegavam. Aí eu cresci, passou aquele tempo todo, [...] Aí, eu fui, comecei a estudar, que era meu sonho; queria ser professora, meu sonho ainda é ser professora. [...] aí fiz o Ensino Fundamental. Achei que ia parar por ali, a professora deu incentivo 'faz o Ensino Médio', aí, eu fiz também. Então, esse período pra mim é que eu vivi estudando, parece que foi toda a minha infância, toda minha juventude, toda minha adolescência e juventude, a maior felicidade da minha vida, né? Meu pai e minha mãe não sabiam ler nem escrever, meu pai era agricultor, né? Aí então, eu cresci assim, nessa vida que eu comecei a contar." (Flip, Roda 19, 13/11/2015)

3. Inácia:

"Olha, eu tenho um neto com dezoito anos, uma neta com quatorze e duas com nove. Eu moro com a minha filha que tem três filhos, que é o de dezoito, a de quatorze e uma de nove. Olha, o dia inteiro, se eu passar trezentas vezes na sala, eu tropeço na cadeira, eu tropeço no chinelo, olha, é incrível! Eles pegam a cadeira puxam e sentam, né? Levantou, vai embora e cadeira fica ali no meio da sala. Ora, se eu tenho vinte e cinco anos que eu não enxergo... A minha filha fala todo dia. Quando ela vê, ela vem botando no lugar. Vai na pia, pega o copo, bota bem na beradinha da pia assim. Quando eu mando o copo pra dentro da pia, tudo bem, às vezes não quebra, mas se cair o copo em cima de um prato que tá na pia, quebra. E a porta? A porta fica entreaberta. A pessoa que tá cega sofre." (Inácia, Roda 1, 13/03/2015)

4. Jet:

"Quando era molecote, eu tive uma infância muito boa, graças a Deus. Disputei tudo que tinha direito, porque fui menino da minha capital lá; fui moleque de zona sul. [...] Aí, quando eu tava completando dezessete pra dezoito anos, eu fui aprovado na Marinha, na Marinha, se você conseguir embarcar num navio daquele, pronto. Tu vai conhecer o mundo, de graça e ganhando. Aí, fiquei naquela, porque se tem uma coisa na minha vida que eu nunca pensava na vida, era ter família. [...] quando eu entrei pra lá, eu já era profissional, né? negócio de mecânica de automóvel. E outra coisa, eu abandonei os estudos, não cheguei a segunda série científica; fiz o Ginásio e eu fui pra casa do meu tio porque minha mãe morreu muito novinha. Aí, cheguei lá, meu tio era mecânico de motores de polpa; [...] fui deixando os estudos pro lado. [...] Eu tinha um conceito fora de série, inclusive, eu era muito ligado ao Comandante, porque ele tinha carro e eu consertava o carro do comandante. Eu consertava o do recruta e o do comandante. Eu agradava a todos. [...] Eu procuro agradar, da melhor maneira possível, porque eu tenho medo de me tornar uma pessoa antipática. Quando eu não consigo agradar, sinto muito, mas eu tento fazer." (Jet, Roda 19, 13/11/2015)

5. Messias:

"Meu nome é Messias; tenho meia dois. Sou casado há trinta e nove anos, há trinta e oito anos; tenho um casal de filhos e um casal de netos. E, como eu nunca tive visão pra aprender a ler, nem escrever, eu fui trabalhar de ajudante de pedreiro e fui tocando a vida. Depois fui pra caminhão, aí passei a ser mecânico. Olha vê bem, hein, mecânico de caminhão, de carga pesada, disel, sem nunca ter entrado numa escola pra aprender a oficina. E depois, vim aqui pro Benjamin. Aí me interessei pela cerâmica e dei aula na Cerâmica mais uns nove anos, né? É mais ou menos isso, dando aula no Benjamin, como monitor. E sou também, faço cestaria, jornal, faço bijuteria; tudo isso eu faço; eu também já dei aula no Museu Nacional. Eu e Vida. Então, esse é um pedacinho da minha vida." (Messias, Roda 1, 13/03/2015)

6. Mirp:

"[...] quando criança, eu era uma menina sapeca pra caramba, gostava de correr, de pular, de subir nas árvores, e meu pai me proibia de fazer isso porque é coisa de menino, né? Cara, isso é muito chato. Aí, Claudia, eu fiquei com essa criança sapeca dentro de mim até hoje. Eu não consigo ser uma pessoa explosiva; nem que eu queira, eu não consigo, porque sabe o que acontece comigo? Eu começo a chorar. Não é na hora, o choro não vem na hora, mas aquilo pra mim é como se fosse assim uma decepção que eu senti naquela hora da pessoa ter falado aquilo comigo, que na hora eu não reajo, mas depois eu vou reagir, mas, através do choro. [...] Não sei se sou boba demais, babaca, sabe?" (Mirp, Roda 13, 04/09/2015)

7. Olga:

"Deixa eu falar. Quando eu tive, quando eu arrumei o meu namorado, noivamos e tal e quando foi o tempo de assim de casamento e tal, eu falei pra ele: "olha, você vai casar com uma mulher, uma moça que pode ficar cega, tá disposto?" eu já estava assim, eu um dia eu sabia que eu ia perder a visão. E eu nem tinha glaucoma, mas eu tinha, já me preparei, já me preparei. Me preparava psicologicamente para aquele momento; pro dia fatídico, né?" (Olga, Roda 6, 15/05/2015)

8. Tam:

"A minha vida dá pra dividir em duas partes mesmo porque eu tive visão até os trinta e quatro anos, né? A maior parte da minha vida foi ali. Visão normal, normal, normal, visão plena. Aí aconteceu um acidente de carro. Foi um misto de bebida e de cansaço. Eu dirigia caminhão; eu trabalhava numa distribuidora da Antárctica que tem aqui na General Severiano. Eu trabalhava ali, eu trabalhei ali até noventa. Em noventa eu sofri o acidente e aí eu recomecei uma outra vida dali, eu voltei a estudar, eu virei atleta de nataçãõ; participei de muitos campeonatos brasileiros; participei de pan-americano; fui a torneio em Madri, tudo isso com aproveitamento bom, né? Ganhando a medalha de sempre. Quer dizer, eu não tinha nem o primeiro grau completo. Eu completei aqui em noventa e oito. [...] Aí, a universidade tava oferecendo bolsas de cem por cento pra pessoas com deficiência. Eu fui lá, me inscrevi, passei; Fiz o curso de Direito. Comecei em dois mil e quatro e terminei em dois mil e dez. Eu sou advogado aprovado pela OAB. Mas eu fiz antes de colar grau, eu já estava aprovado. Hoje eu sou um doutor duro rrsrs... Eu era um pião com dinheiro rrsrsrs..." (Tam, Roda 2, 20/03/2015)

9. Vida:

"Saí da casa da minha mãe com meus vinte dois anos e ela falou: "meu filho, o mundo é grande, mas termina pequeno. Nós vamos se encontrando e procure carregar ou fazer aquilo que você possa resolver." E, cheguei ao Rio de Janeiro no dia cinco de janeiro de setenta e cinco. O meu irmão me leva pra um trabalho aonde eu nem pensei que tava trabalhando. [...] ele me botou dentro de uma cozinha, [...] Só fui ter liberdade de fazer minhas coisas mesmo, que eu tinha condições, quando eu saí desse emprego. E fui dizer que "eu tenho que ser forte e decidir sobre meus atos" e esses motivos eu tô vendo até hoje aos sessenta anos. [...] mas e graças a Deus, tenho feito dentro do Rio de Janeiro, aquilo que eu me propus e tô feliz, e vou realizar meus sonhos. Vou." (Vida, Roda 1, 13/03/2015)

3.4 A Reabilitação e o Centro de Convivência do IBC

Para melhor apreendermos os temas que ocuparam grande parte dessas discussões nas Rodas de Conversa, importa-nos ter um pouco mais de informações sobre os setores onde a pesquisa estava inserida.

O Departamento de Estudos e Pesquisas Médicas e de Reabilitação (DMR) tem como principais objetivos promover o atendimento médico (clínica geral e oftalmologia), odontológico e nutricional aos alunos e reabilitandos matriculados na instituição. Desde 1950, também oferece os serviços de oftalmologia à comunidade. Para os reabilitandos, são desenvolvidos programas de atendimento em reabilitação voltados especificamente para jovens e adultos que perderam a visão repentina ou progressivamente.⁷⁴ O trabalho desenvolvido pelo DMR está organizado em três divisões: a Divisão de Orientação e Acompanhamento (DOA), a Divisão de Reabilitação, Preparação para o Trabalho e Encaminhamento Profissional (DRT) e a Divisão de Pesquisas Médicas, Oftalmológicas e de Nutrição (DPMO).

A DRT é a porta de entrada dos candidatos à matrícula. O público-alvo da DRT são pessoas com mais de 16 anos de idade que se tornaram deficientes visuais no decorrer de suas vidas e, também, aquelas que possuem deficiência congênita, mas não tiveram acesso a nenhum programa de atendimento especializado até a idade adulta. Ao chegarem ao Instituto, a primeira triagem é feita pelo setor médico (oftalmologia e Clínica Geral). Uma vez considerados aptos para reabilitação, os candidatos são encaminhados para entrevista com a assistente social na DOA, onde são também avaliados por uma equipe multidisciplinar para a definição da "melhor estratégia de atendimento a cada pessoa".⁷⁵ Terminadas todas as avaliações, o aluno é então encaminhado para atendimento. Os alunos recebem suporte

⁷⁴ Informações tomadas do site do IBC.

⁷⁵ Ibid.

psicológico, orientação e treinamento em diversas áreas, como: orientação e mobilidade, atividade da vida diária, leitura e escrita através do Sistema Braille, escrita cursiva, música, cerâmica, educação física, capacitação no uso de softwares desenvolvidos para o acesso a conteúdos digitais, como os sistemas DOSVOX⁷⁶, NVDA⁷⁷ e MAGIC⁷⁸. O período da reabilitação é previsto para ser concluído em dois anos, após o qual os alunos podem ingressar no Grupo de Convivência. Porém, já não lhes é mais possível a participação das atividades da Reabilitação. Atualmente a reabilitação possui 239 alunos regularmente matriculados e, a partir de agosto de 2017, terá mais 44 alunos. Além disso, a DRT é também responsável pelo Curso Técnico em Massoterapia - em parceria com o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ) -, e pelo curso profissionalizante de afinação de piano, e busca ainda encaminhar os alunos que concluem os cursos ao mercado de trabalho. Segundo a Divisão, de modo a buscar “o reconhecimento político-social do indivíduo cego e de baixa visão é oferecido também o atendimento em escrita cursiva.”⁷⁹

A DOA é responsável por planejar ações que se voltam para o ajuntamento social dos alunos e reabilitandos nos âmbitos familiar, escolar e profissional. “O atendimento abrange desde a aquisição de óculos até orientações quanto aos seus direitos e deveres.”⁸⁰ O Grupo de Convivência é responsabilidade da DOA, que busca oferecer “atividades culturais e de promoção da autonomia psicossocial dos reabilitandos que já concluíram as atividades básicas de reabilitação.”⁸¹ É na DOA, portanto que acontece a interface da Reabilitação com o Grupo de Convivência. Ao Grupo da Convivência são oferecidos cinco atendimentos, sendo que cada pessoa tem direito a optar por dois: atendimento psicoterapêutico, alongamento, movimento e expressão corporal, rodas de Conversa e violão. Atualmente, o Grupo de Convivência tem 41 inscritos. Os atendimentos da Convivência têm o formato de oficina. Algumas são vinculadas a projetos de pesquisa e extensão e desenvolvidas por pesquisadores e alunos de universidades parceiras e outras por voluntários.

Na primeira Roda de Conversa, foi Mirp quem me explicou como surgiu a Convivência. Sua explicação encontra-se no segmento abaixo:

⁷⁶ Sistema computacional que utiliza síntese de voz, desenvolvido pelo Instituto Tércio Paciti, antigo Núcleo de Computação Eletrônica (NCE) da UFRJ, que se destina a facilitar o acesso de pessoas cegas a microcomputadores. Atualmente conta com mais de 80.000 usuários no Brasil, Portugal e América Latina. Mais detalhes: Projeto DOSVOX – intervox.nce.ufrj.br.

⁷⁷ *Software* livre para ler tela em ambiente Windows, com suporte a vários idiomas. Mais informações: <http://opensouce.org>

⁷⁸ *Software* de ampliação da tela com voz sintetizada que auxilia o usuário com baixa visão no acesso ao computador. Mais informações: www.digitalbegotto.com.br

⁷⁹ Informações colhidas do site do IBC.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

"Esse grupo foi criado quando a gente já estava, segundo as pessoas aqui do Benjamin, já estávamos reabilitados, então dali pra frente a gente tinha que sair, procurar viver de outra forma, não aqui dentro. Aí, a gente ficou preocupado pra caramba; como a Olga falou a gente adotou isso aqui como nossa casa, na marra mesmo. Fulana fundou o grupo de Convivência. Aí, puxa vida, clareou na vida da gente uma saída, né? Aí com isso, se eu não tô enganada, na época foram dezenove pessoas. Mas isso foi crescendo, foi crescendo, foi crescendo, no ano passado não sei se tinha sessenta, porque esse grupo de Convivência veio do Grupo da Terceira Idade. A beltrana pesquisava lugares aí pra gente passear, até no Teatro Municipal, Pão de Açúcar, só lugar bom. Aí, depois as coisas começaram a diminuir." (Mirp, Roda 1, 13/03/2015)

Foram as falas seguintes à explicação de Mirp que, logo no primeiro dia, fizeram-me crer que nossas Rodas de Conversa seriam, inevitavelmente, recheadas de assuntos "delicados" referentes à instituição, dos quais eu não poderia me omitir, uma vez que a nossa oficina havia sido criada como uma atividade institucional e eu, embora estivesse explicado sobre a pesquisa, nunca deixei de ser uma instância do IBC. De fato, a nossa Roda era mais uma das aulas que eles costumavam ter na Convivência, inclusive, foram várias as vezes que me chamaram de professora.

As narrativas dos participantes naquele dia expressavam muito receio de que a Convivência acabasse, porque nos últimos anos a quantidade de oficinas ofertadas veio diminuindo gradativamente. Para eles, a extinção de oficinas, a falta de reuniões mais periódicas, a diminuição de passeios e atividades culturais de que outrora participavam, eram prenúncio de que o serviço da Convivência corria risco de fechar. Além disso, após a reabilitação de dois anos, eles queriam continuar juntos, assim, não aceitavam a ideia de que as idas ao Instituto deveriam ser limitadas às ocasiões pontuais, como solenidades ou para um atendimento oftalmológico, uma palestra, uma ida à biblioteca, por exemplo. Vejamos algumas de suas colocações nos excertos a seguir:

"É, tiraram nossa cerâmica, cestaria, tiraram tudo. rsrs." (Inácia, Roda 1, 13/03/2015)

"Realmente às vezes muita gente fala assim: 'ah, você já tá a tantos anos no Instituto; o que você ainda tá fazendo lá?' [...] como eu falei que a gente tem sentido algumas limitações. Cada ano que passa, a gente tem sentido essa limitação, oficinas que a gente gostaria de fazer e não tá fazendo mais, não estão abrindo pra gente; outras coisas, 'ah, porque já ficou lá não sei quantos anos', sim, mas tem coisas que a gente gostaria de fazer, nós ficamos sem a música, entendeu? [...] Então por isso que insisti na ideia de que a gente gosta de ficar junto, né? É a oportunidade que a gente tem de conversar, de conviver, de sair." (Olga, Roda 1, 13/03/2015)

"Eles estão diminuindo, diminuindo, até a gente desistir no cansaço e não entrar mais no Benjamin. Isso aí que eles estão fazendo é pra ganhar a gente no cansaço, então a gente sai de tão longe pra fazer só uma oficina? Tem gente que não vem..." (Messias, Roda 1, 13/03/2015)

"Eu acho que aqui, eles dão mais valor aos reabilitandos do que para a Convivência, entendeu? Eles dão mais apoio pra Reabilitação do que pra Convivência. A pessoa saiu da Reabilitação, foi pra Convivência, é outra coisa; diminuiu tudo." (Dunga, Roda 1, 13/03/2015)

"Olha, no primeiro ano, a primeira entrada assim que aconteceu, nós ficamos com nomes de reabilitandos pra poder, por exemplo, Mirp daria assistência a fulano, sicrano, beltrano; eu daria assistência pra outros, tal, tal, tal. Entendeu? Porque tem gente que entra depressivo; que entra sem saber andar, sem saber fazer as coisas, então, a gente tinha aquela responsabilidade. Só que foi só no início. Entendeu?" (Olga, Roda 1, 13/03/2015)

Durante grande parte do ano de 2015, os participantes narraram suas histórias, e dentre elas, suas experiências na Convivência e no IBC. Como podemos ver pelos poucos excertos acima, algumas dessas histórias acabaram revelando a dinâmica de funcionamento da instituição e, inevitavelmente, incitaram-me a repensar vários aspectos de nosso cotidiano institucional, das relações que ali tramamos, dos discursos que produzimos e reproduzimos. De fato, essas conversas institucionais atravessavam o espaço comum de nossa Roda e estavam sempre a me lembrar de minha posição na instituição. Naqueles momentos, os participantes mobilizavam a minha responsabilidade enquanto funcionária do IBC. Diana de Souza Pinto (2008) afirma que ao interagirmos em uma instituição, ocupamos lugares, possuímos tarefas, tentamos lidar com complexas situações e o tempo todo nós somos convocados a dar opiniões, concordar e discordar e, assim, vamos criando realidade. A simples escolha das palavras quando falamos "[...] implica escolhas político-ideológicas, não constituindo, portando, mera descrição de uma realidade." (PINTO, 2008, p. 4-5).

Com efeito, a frequência com que eles retomavam sempre os mesmos assuntos e mostravam-se incomodados com o funcionamento da Convivência também começou a me causar certo incômodo e a vontade de tomar alguma providência para tentar resolver os embaraços, embora uma voz interior me lembrasse da posição de pesquisadora que eu precisava firmar. Assim, naquele primeiro momento, mesmo preocupada em criar um ambiente em que a interlocução fluísse, dei-me conta da dificuldade que teria em lidar com a oficina criada para a pesquisa, sendo enquadrada por eles como o lugar onde poderiam dialogar com a instituição tendo a mim como interlocutora. Afinal de contas, eu mesma havia me colocado como professora do IBC. Como conciliaria a condição de pesquisadora (*outsider*) com a condição de profissional da instituição (*insider*)? Como lidaria com o sentimento de partilha da responsabilidade pelo o que consideravam um sinal de mau funcionamento da Convivência, e, portanto, do IBC? Decidi por escutar e, quando necessário, perguntar; tentar explicar algumas situações a partir do lugar da professora da instituição e, muitas vezes, fui obrigada a concordar com eles. De fato, suas colocações levaram-me a

questionar se alguns participantes da Convivência não estariam, naquele momento, experimentando uma espécie de exclusão justamente do lugar que tinham como um porto seguro; para a maioria, o IBC é o lugar onde receberam o acolhimento no momento da perda da visão; onde podem estar com pessoas que passaram pela mesma perda e com quem se sentem à vontade para compartilhar descobertas, receios, angústias, dúvidas, alegrias; o lugar onde já haviam feito novos laços na convivência diária da reabilitação. A ideia de um afastamento do Instituto depois de concluído o período de reabilitação parecia inadmissível para os participantes, e o motivo era óbvio: o prazer em ficar juntos. É o que disse Olga para justificar “a teima” em continuar no Instituto:

“A gente é assim como se fosse uma teima de não querer sair daqui [do Instituto] porque é aqui que nos encontramos; é aqui que a gente troca ideia. É a oportunidade que a gente tem de ver os amigos que tem os mesmos problemas. Às vezes eu, no meu lar não tenho, a Mirp não tem, a Inácia não tem e outros talvez não tenham. [...] mas aqui a gente se iguala, a gente tem essa... como se fosse assim, essa boa oportunidade de confraternização, de poder juntar, conversar, planejar alguma coisa. Essa é a primeira coisa que eu queria falar; do porquê da Convivência e do motivo da gente insistir de estar aqui.[...] muitas vezes as pessoas querem resolver nossos problemas sem perguntar se vai ser bom ou não; querem decidir então.” (Olga, Roda 1, 13/03/2015)

Erving Goffman (1963) chamou a atenção para a necessidade das pessoas estigmatizadas terem “espaços de conforto”, onde elas podem obter uma aceitação longe das formas desqualificantes a que costumam ser submetidas pelos valores dominantes da sociedade. Em sua pesquisa em Portugal, Bruno Sena Martins encontrou tal espaço de sociabilidade na ACAPO (Associação de Cegos e Amblíopes de Portugal), local onde os sujeitos cegos portugueses podiam exorcizar a construção social negativa de suas cegueiras com humor, compartilhando histórias e brincadeiras relacionadas às dificuldades que enfrentavam no dia a dia (MARTINS, 2006).

Com o desenrolar da oficina, comecei a questionar-me se, ao tentarmos estipular um prazo de somente dois anos, considerado ideal para o sujeito cego permanecer na reabilitação e reaprender as habilidades necessárias a sua nova condição visual, nós não estaríamos desconsiderando sua necessidade de socialização com seus pares? Foram justamente as nossas interações nas Rodas de Conversa que me fizeram crer que precisamos organizar sistematicamente no Instituto mais espaços e situações de socialização entre as pessoas que ficam cegas depois de adultas e/ou vivem na iminência da perda da visão. É indiscutível o valor da aprendizagem do Braille, de técnicas de locomoção, de habilidades da vida diária, o uso de recursos tecnológicos, enfim, são inegáveis o acolhimento e a qualidade

da capacitação técnica que os sujeitos recém-cegos recebem no IBC, em todos os atendimentos que fazem parte da reabilitação. Mas, temos que considerar que nossa boa intenção e a preocupação em “aprontá-los” para que retornem ao mundo fora das paredes do Instituto e “enfrentem” as dificuldades e constrangimentos sociais podem não ser suficientes e, mais ainda, podem acabar causando prejuízo da possibilidade de simplesmente estarem juntos por mais tempo e, assim, se fortalecerem mutuamente em situações que os permitam conversar sobre a própria cegueira, suas dificuldades e descobertas, suas alegrias e dores. Ou seja, situações que propiciem “a transformação desses constrangimentos, em particular as representações dominantes detidas em torno da cegueira.” (MARTINS, 2006, p. 177).

O quero dizer é que, a partir das narrativas dos participantes nas Rodas de Conversa, comecei a questionar-me também: até onde a opção de atendimento que estamos adotando para estas pessoas, enquanto instituição especializada na área da deficiência visual, não está impregnada também pela visão biologizante da cegueira como tragédia e pela lógica médica da deficiência, que tende a homogeneizar a todos pela naturalização da deficiência, e que tem como referência um padrão de normalidade a partir do qual emergem todas as abordagens e ações com as pessoas que ficam cegas? Até onde esses vetores da narrativa hegemônica da deficiência produzida na Modernidade e empreendida na Contemporaneidade não estão infiltrados em nossas práticas? Até onde eles não determinam os modos como nos organizamos, as palavras que escolhemos? Até onde eles não estão por trás de nossas intervenções? Será que não estamos sendo guiados pelo princípio da normalização, cuja meta é restituir às pessoas com deficiência um ideal de normalidade perdido, de modo que elas possam “ser assimiladas pelo convívio social” e adaptem-se com autonomia e independência para gerirem suas próprias vidas em um mundo capacitista⁸²? Embora não sejam estas exatamente as questões desta pesquisa, de certa maneira, voltaremos a elas nesta tese, mas, com certeza, merecerão mais atenção em outro momento. Agora, o que me importa ressaltar é que as experiências compartilhadas nas Rodas de Conversa fizeram-me crer que precisamos estar atentos para o que está por trás de um ideal de normalidade, conduzindo intervenções que têm como objetivo maior a superação de dificuldades, quase todas criadas pela própria sociedade, ou seja, que poderiam ser evitadas. Receio que assim possamos estar reforçando um modelo de deficiência já há muito questionado por posicionar a cegueira e a baixa visão somente a partir de parâmetros patológicos que determinam as incapacidades e os

⁸² Relacionado à Capacitismo, neologismo traduzido do inglês *ableism* que sugere um afastamento da capacidade de aptidão pela deficiência. Materializa-se através de atitudes preconceituosas e que acabam hierarquizando sujeitos em função da adequação de seus corpos a um ideal de beleza e capacidade funcional (MELLO, 2016).

limites das pessoas, sempre pelo critério da vitimização e subjugação a uma ideia de infortúnio e sofrimento permanente. Por mais bem intencionado e qualificado que seja o tipo de atendimento que estejamos oferecendo, receio que ele possa estar seguindo um protocolo único para todos, no qual são previstas as seguintes fases: a entrada, a modificação, a prontidão e a devolução. Esse protocolo acaba reduzindo os sujeitos cegos a objetos de nossas ações, tirando-lhes o protagonismo de suas próprias vidas, e, em um nível mais amplo, reforçando a memória da cegueira como uma tragédia que condena suas vidas à condição de deficientes incapazes, dependentes e sofredores.

Importa-me ressaltar que estes questionamentos não significam que sou contra a reabilitação de pessoas que chegam ao Instituto em busca dos atendimentos que lhes propiciem um aporte para conviverem com a condição de cegueira. Muito pelo contrário. O Instituto Benjamin Constant é um porto seguro para quem chega em busca de um sentido para continuar a vida. Foi isso o que me disseram os participantes da Roda de Conversas, inúmeras vezes. Contudo, era à perda do espaço de troca e fortalecimento que eles também se referiam quando lamentavam o fim das oficinas e atividades que em outros tempos podiam participar. Situações em que podiam, inclusive, ressignificar a ideia de cegueira como incapacidade que, por ventura, eles mesmos poderiam ter antes de cegarem. O que temo é que, ao supervalorizarmos a capacitação técnica e o desenvolvimento de habilidades básicas proporcionado pela reabilitação em detrimento de “espaços de conforto”, estejamos correndo o risco de configurar nossa própria intervenção em mais uma maneira de “ordenar a deficiência como ineficiência, como falta, como déficit.” (MORAES, 2010, p. 39). Decididamente, chamou-me a atenção o que foi posto pelos participantes desde o nosso primeiro encontro, e que foi resumido no fim da fala de Olga ao se referir à perda de decisão sobre suas vidas, e que vale repetir aqui:

“muitas vezes as pessoas querem resolver nossos problemas sem perguntar se vai ser bom ou não; querem decidir então.” (Olga, Roda 1, 13/03/2015)

Nesse ponto, é imprescindível recorrermos a Anahi Guedes de Mello (2009) e ao seu esclarecimento sobre o que é independência para uma pessoa com deficiência, conforme proposto por elas mesmas através dos Centros de Vida Independente (CVIs):

[...] vida independente significa que as pessoas com deficiência têm o direito de fazerem suas escolhas, sem as interferências institucionais e familiares. O conceito de vida independente parte do princípio de que apenas as pessoas com deficiência sabem o que é melhor para si mesmas. Entende-se que a

pessoa com deficiência, dependendo do tipo e grau ou severidade da deficiência, pode não realizar, sozinha, determinadas atividades, dependendo, por isso mesmo, de terceiros. Mas a elas deve-se ser creditado o poder de tomar decisões sobre essas atividades, respeitando suas opiniões e desejos. (MELLO, 2009, p.34)

Para defender o slogan “Nada sobre nós, sem nós” do Movimento de Vida Independente (MVI) a que nos referimos no capítulo anterior, a autora diferencia autonomia e independência, muito comumente usadas como sinônimos. Segundo ela, autonomia diz respeito ao controle do próprio corpo e sobre o ambiente mais próximo, e independência, a faculdade de decidir por si mesma (MELLO, 2009, p. 34). Assim, uma pessoa cega pode precisar de ajuda para atravessar uma rua, por exemplo, mas ter independência de escolher o caminho que mais gosta para ir ao trabalho.

O excerto abaixo, embora longo, é bastante rico por trazer uma avaliação clara da situação relatada por eles, na perspectiva do participante Vida, e que também foi apontada logo na primeira Roda de Conversa:

“Quando nós chegamos aqui, eu digo ‘nós’ porque esse grupo aqui é um grupo, vamos dizer, nós conhecíamos a diretoria aqui dessa escola, Benjamin Constant, pelo barulho do calçado. Nós conhecíamos. Por quê? Se nós estivéssemos sentados no banco ali no corredor, ainda escutava o barulho da sandália ‘ih, fulano vem aí’. Entendeu? nós conhecíamos porque ela passava e primeiro cumprimentava nós. ‘bom dia, Olga’, ‘bom dia Mirp’, ‘bom dia, Vida’. Mas eram pessoas que tinham vinte anos de Benjamin, trinta anos. Eram pessoas. [...] Agora todo mundo é voluntário; ninguém dá apoio; quem dá apoio pra nós? eu tô dando apoio pra o pessoal logo mais em Braille. Eu sou voluntário, o fulano é voluntário, você é voluntária, o outro é voluntário, quer dizer, [...] são pessoas contratadas por esse ano; conheci bem, conheci bem o problema da Mirp, tá tudo certo, daqui a dois meses to indo embora, deixa a Mirp pra aí. Parece que estão tratando nós assim.” (Vida, Roda 1, 13/03/2015)

Desse modo, desde o primeiro dia, com tantas falas que soavam mais como um desabafo de ressentimentos contra episódios e situações não muito bem resolvidos, ocorreu-me ainda que talvez precisássemos criar um espaço dentro do Instituto em que eles pudessem ser mais ouvidos em suas queixas, sugestões e, quem sabe, planejarmos algumas ações juntos. Sugeri, então, que solicitassem uma reunião com a chefia do setor; um encontro em que pudessem expor suas ideias e fazer as reivindicações que achassem pertinentes, já que a nossa oficina tinha a finalidade específica de atender aos objetivos da pesquisa. Um deles aproveitou e deu a notícia “em primeira-mão”: já estava pré-agendada uma reunião com o

diretor-geral do Instituto. Com essa declaração, todos se acalmaram em suas reclamações, pelo menos, naquele primeiro dia.

Se levarmos em consideração que há um jogo discursivo que organiza os territórios institucionais e, ao mesmo tempo, retroalimenta os próprios discursos em função das relações que aí se fazem, duas questões se põem: Como transpor os limites desses jogos discursivos? Como experimentar outros modos e relações que rompam ou vão além desse jogo discursivo? Assim, não obstante as observações e queixas que todos fizeram desde o primeiro dia da oficina, o que predominava nas falas dos participantes era um desejo pela transformação daquele lugar que amavam e que consideravam sua casa, da qual faziam questão de ressaltar que não pretendiam desistir. Dei-me conta de que ao escolher o IBC como campo de pesquisa, também eu estava optando pela não desistência da instituição.

No sentido que nos apontou Diana de Souza Pinto (2008), nossas Rodas de Conversa começavam a se configurar em um espaço potente de transformações, uma vez que estamos sempre criando e recriando, transformando mesmo as instituições em que vivemos com nossas práticas discursivas. Segundo a pesquisadora: “Nesta criação de mundos sociais através do uso da linguagem, realizamos várias ações: expressamos nossos afetos, elogiamos, cerceamos e celebramos a vida.” (PINTO, 2008, p. 4-5).

Foi também outra colocação do participante Vida que apontou não só o que ele esperava de nossa oficina, mas também a proposta que poderiam ter os nossos encontros: mais um espaço de possibilidade de estarmos juntos, de experimentarmos a alegria de compartilharmos o momento presente e de recriarmos a nossa instituição a partir da escuta um dos outros:

“o quê que acontece com o Benjamin? o Benjamin ele faz de nós uma joia. Ele nos lapida; eu pelo menos, ele me lapidou e eu tenho o maior amor pelo Benjamin. Ou seja, pela casa aqui. Isso digo de coração e alma, com muita força, tenho treze a quatorze anos aqui. Lembro como se fosse hoje, o dia que eu cheguei. E lembro que hoje fui feliz de chegar aqui. [...] Eu dedico o amor que eu posso, porque eu ganhei o carinho lá trás. Eu sei como eu ganhei. Então, eu faço retribuir o máximo possível, o máximo que eu posso. Agora não tô fazendo porque eu tenho quê; não. Tô fazendo por amor, pra dividir; nós temos que dividir nosso carinho. Se nós temos carinho e não dividimos com ninguém, quer dizer, ninguém sabe que nós somos carinhosos.” (Vida, Roda 1, 13/03/2015)

Seguimos, agora, ao próximo capítulo, em que detalhamos o instrumental teórico e metodológico, com o qual analisaremos o discurso dos participantes das Rodas de Conversa.

O QUE É SIMPATIA

*Simpatia - é o sentimento
Que nasce num só momento,
Sincero, no coração;
São dois olhares acesos
Bem juntos, unidos, presos
Numa mágica atração.*

*Simpatia - são dois galhos
Banhados de bons orvalhos
Nas mangueiras do jardim;
Bem longe às vezes nascidos,
Mas que se juntam crescidos
E que se abraçam por fim.*

*São duas almas bem gêmeas
Que riem no mesmo riso,
Que choram nos mesmos ais;
São vozes de dois amantes,
Duas liras semelhantes,
Ou dois poemas iguais.*

*Simpatia - meu anjinho,
É o canto do passarinho,
É o doce aroma da flor;
São nuvens dum céu de Agosto,
É o que me inspira teu rosto...
- Simpatia - é - quase amor!*

Casimiro de Abreu

4 A PERSPECTIVA DISCURSIVA DA PESQUISA: uma aposta na interação

Este capítulo se ocupa da base teórica e metodológica da Sociolinguística Interacional, alicerce principal da abordagem discursiva de toda a pesquisa. Contudo, é importante deixar claro que não limitei este estudo aos contornos desta abordagem somente. Ao contrário, a interdisciplinaridade característica do campo da Memória abre a possibilidade – arrisco dizer, inclusive, que por sua própria natureza, cria uma demanda -, de ampliarmos as conexões epistemológicas que podem enriquecer o estudo da cegueira, não o condicionando a uma única vertente. São abordagens que se complementam em muitos aspectos, pois, em uma dimensão mais ampla, todas têm como preocupação o humano num contexto social e, a partir daí, consideram os seus processos de vida e transformação.

Posto isto, cabe ainda observar que também não me limitei a vertentes que analisam o discurso somente no âmbito da estrutura da língua e de como as sentenças e orações se articulam na fala.⁸³ Ao contrário, procurei uma abordagem com a qual pudesse me valer dos sentidos construídos na troca discursiva propiciada pelos encontros de nossa oficina de grupo, as Rodas de Conversa, para fins de geração e colheita de dados. Isto é, apostei nos aspectos interativos que conduzem a produção do discurso. A relação eu↔outro em situações sociais.

Passemos, então, a primeira seção deste capítulo, na qual apresento um esboço geral e algumas ideias básicas da Sociolinguística Interacional, selecionadas aqui em função da natureza e dos propósitos desta pesquisa. Em seguida, descreveremos os procedimentos de geração e análise do *corpus*.

4.1 A Sociolinguística Interacional

A Sociolinguística Interacional (doravante SI) é uma abordagem do discurso cuja origem advém de vários campos de conhecimento. Foi influenciada principalmente pelos estudos e pesquisas da Antropologia, da Sociologia e da Linguística e busca relacionar a cultura, a sociedade e a linguagem, a partir de situações sociais de interação (SCHIFFRIN, 1994).

⁸³ As concepções de linguagem e discurso nos estudos de linguística são provenientes dos paradigmas formalista e funcionalista. As diferenças fundamentais entre os dois estão nas hipóteses e objetivos da teoria linguística em que se apoiam, bem como nos métodos de estudar a língua e na natureza dos dados e evidências empíricas que utilizam. No paradigma formalista, o discurso é visto como “sentenças”, ou unidades que funcionam em relação umas as outras (SCHIFFRIN, 1994, p. 20).

Uma das contribuições mais importantes para a SI é a de John Joseph Gumperz (1922-2013), pesquisador americano da área da antropologia linguística que se dedicou, inicialmente, ao estudo das diferenças no uso regional e social da língua, principalmente na Índia, Noruega, Áustria e nos Estados Unidos, com interesse voltado para os aspectos culturais e interacionais que conduzem os processos inconscientes e automáticos da construção de sentido. Não por acaso, Gumperz começa a introdução de seu livro “Discourse Strategies” afirmando que a “comunicação é uma atividade social que exige os esforços coordenados de dois ou mais indivíduos”⁸⁴ (GUMPERZ, 1982, p. 1). Para ele, a comunicação não se constitui na simples formação de enunciados, no domínio do código linguístico e na competência gramatical, mas em um movimento que suscita uma resposta condizente com a situação provocada. Portanto, em uma situação interacional, somos instados a inferir sobre do que se trata a situação bem como o que é esperado de nós.

Na rotina interativa do nosso dia a dia, constantemente nos engajamos em situações que requerem a capacidade de inferir o que o outro está a nos solicitar. Muitas vezes esta inferência é direta, fácil de ser respondida, em outras, precisamos “decifrar” o que é dito, através de sinais e, para isso, é necessário que os participantes da interação empreendam um esforço contínuo para manter o envolvimento na interação.

Gumperz interessava-se em como a língua era usada por pessoas de diferentes grupos sociais, mais especificamente, nas regularidades que interligavam as pessoas e criavam redes de relacionamentos a partir do comportamento verbal, os “repertórios” de fala, através dos quais era possível perceber a que grupo essas pessoas pertenciam e, mais ainda, como que certas estruturas linguísticas se tornavam parte do repertório verbal de interação de grupos sociais. Sua atenção estava voltada para os detalhes de como a linguagem é produzida em situações específicas. Em suas pesquisas, Gumperz, constatou, então, que os códigos linguísticos estão abertos a influências externas e são suscetíveis a mudanças (SCHIFFRIN, 1994). Seus estudos e pesquisas foram bem amplos e deram contribuições valiosas para diversos campos de conhecimento, principalmente para as mudanças nos estudos da Linguística de um modo geral. Porém, em função de nossa pesquisa, estamos dando ênfase ao que o próprio Gumperz (1982) quis ressaltar: o processo contínuo de interpretação por parte dos participantes de uma conversa.

Em nossas Rodas de Conversa, interessa-nos principalmente a abordagem sociolinguística interpretativa que ele desenvolveu para a análise de processos em tempo real

⁸⁴ “*Communication is a social activity requiring the coordinated efforts of two or more individuals*” (GUMPERZ, 1982, p. 1).

em encontros face a face. Segundo ele, as trocas conversacionais possuem certas propriedades dialógicas. Dentre elas, ele destaca que (a) as interpretações são negociadas conjuntamente pelos participantes e são confirmadas ou não por meio das reações que elas evocam e (b) as conversas geralmente contém traços na estrutura de superfície das mensagens que sinalizam o resultado a ser alcançado; ou seja, como o conteúdo semântico deve ser interpretado.

Com suas pesquisas de campo, Gumperz (1982) pôde estudar sobre a natureza e o funcionamento das estratégias de comunicação utilizadas na interação, com as quais os participantes mantêm o envolvimento e negociam sentidos. A sua hipótese era de que um enunciado pode ser compreendido de diversas maneiras e as pessoas têm que tomar decisões sobre como interpretá-lo, baseados nas informações do que está acontecendo no momento mesmo da interação.

Isto só é possível porque temos a capacidade cognitiva de fazer inferências indiretas, combinando o conteúdo (o que é dito) com o estilo de superfície (como está sendo dito), que envolve os aspectos formais como opções sintáticas e lexicais, elementos prosódicos, expressões estereotipadas, organização temporal escolhida, recursos de coesão *et cetera*. Com essa combinação, as pessoas “constroem suposições sobre o contexto, os objetivos interativos e as relações interpessoais para deduzir quadros em termos dos quais elas podem interpretar o que está acontecendo.”⁸⁵ (GUMPERZ, 1982, p. 2)

Para isso, elas se valem do que Gumperz (1982) chamou de “pistas de contextualização” (*contextualization cues*), que nos dão informações necessárias sobre as dimensões envolvidas no que está sendo falado. As pistas são internalizadas em uso, sem nos darmos conta, e são elas que fazem com que a fala em interação seja dinâmica, sempre sujeita a mudanças e interpretações.

As pistas de contextualização podem ser:

1. pistas verbalizadas ou linguísticas;
2. pistas não verbalizadas ou paralinguísticas, como ritmo, pausas, hesitações *et cetera*;
3. pistas prosódicas, como entonação, acento, timbre; e
4. pistas não vocais como gestos, olhares, expressões faciais, posições do corpo, movimentos bruscos.

Assim, as pistas podem nos dar, inclusive, informações da dimensão pessoal do que está sendo dito. Isto é, no jogo interacional, as pistas de contextualização dão “dicas” aos

⁸⁵ “they rely on indirect inferences which build on background assumptions about context, interactive goals and interpersonal relations to derive frames in terms of which they can interpret what is going on.” (GUMPERZ, 1982, p. 2)

participantes de como o conteúdo semântico está ao mesmo tempo sendo sentido e apreendido por cada um deles.

Em suma, a contribuição de Gumperz para a SI é a de que os grupos sociais e culturais nos quais estamos todos inseridos indicam nossa maneira de falar, que por sua vez também constrói as identidades desses grupos. Schiffrin (1994) fala disso de maneira bem clara:

O modo que usamos a linguagem não somente reflete a identidade de nosso grupo, mas também fornece índices contínuos a respeito de quem somos, do que nós queremos comunicar, e de como fazê-lo. A habilidade para produzir e entender esses processos de indexação à medida que ocorrem, e pelo que são influenciados, os contextos locais, faz parte de nossa competência comunicativa. (SCHIFFRIN, 1994, p. 102)⁸⁶

A Sociolinguística Interacional também recebeu bastante contribuição dos estudos e pesquisas do sociólogo Erving Goffman (1922-1982), que se interessou pela análise dos fenômenos sociais, e, assim como Gumperz, também ressaltou a importância dos contextos interpessoais e sociais na produção e interpretação de sentidos.

Contudo, Goffman amplia a discussão e acrescenta “uma compreensão das formas e significados desses contextos que nos permite identificar e avaliar mais completamente os pressupostos contextuais que figuram nas inferências dos ouvintes dos significados dos falantes.”⁸⁷ (SCHIFFRIN, 1994, p. 102). O seu foco não era a linguagem *per se*, mas a interação social; a organização social do envolvimento entre os interactantes. A fala é vista, assim, mais como um construto social do que linguístico.

Segundo Schiffrin (1994), Goffman construiu sua sociologia sobre o alicerce teórico da sociologia clássica, com destaque para a teoria dos *atos sociais* (1895) de Durkheim (1858-1917), para a *formação do “self”* (1934) do psicólogo social George Herbert Mead (1863-1931) e para a *dualidade entre forma e sentido* do sociólogo alemão Georg Simmel (1858-1918).

⁸⁶ “The way we use language not only reflects our group-based identity but also provides continual indices as to who we are, what we want to communicate, and how we know how to do so. The ability to produce and understand these indexical processes as they occur in, and are influenced by, local contexts is part of our communicative competence.” (SCHIFFRIN, 1994, p. 102)

⁸⁷ “what Goffman adds is an understanding of the forms and meanings of those contexts that allows us to more fully identify and appreciate the contextual presuppositions that figure in hearers’ inferences of speakers’ meaning.” (SCHIFFRIN, 1994, p. 102)

Algumas ideias e conceitos de Simmel são bastante elucidativos para entendermos o posicionamento teórico de Goffman. Simmel (1939 [1909]) também pensou o par dicotômico indivíduo/sociedade em bases interativas. Para ele, as interações seriam as modalidades de convivência que os indivíduos estabelecem; as trocas constantes para que a interação ocorra como uma unidade entre os indivíduos. A esta unidade ele chamou de *sociação*, um processo bilateral em que a pessoa e o social se ajustam mutuamente, visando uma unicidade. Diferente, portanto, da ideia de socialização em que ocorre o processo unilateral de ajuste de uma pessoa a um grupo social determinado.

Para que a sociação se dê “os indivíduos devem adotar formas determinadas de cooperação e de colaboração, que caem sob o conceito de interação.” (SIMMEL, 1988 [1911], p. 60). A sociação seria, então, uma forma realizada de diversas maneiras; uma unidade constituída de indivíduos e onde eles realizam seus interesses. “E é na base desses interesses – tangíveis ou ideais, momentâneos ou duradouros, conscientes ou inconscientes, impulsionados casualmente ou induzidos teleologicamente – que os indivíduos constituem tais unidades.” (SIMMEL, 1988 [1911], p. 60)

Para Simmel (1939 [1909]), a sociação está em constante formação, num processo contínuo de fazer-se e refazer-se. Por isso, não tem coerência nem sistematicidade. E, neste processo, tudo adquire uma forma que tende a se cristalizar, principalmente, os indivíduos e suas relações. Nessas interações o indivíduo se relaciona “jogando” com o que Simmel (1939 [1909]) chamou de “segredos”, ou a síntese de todo o conhecimento acumulado ao longo da convivência. Mas segredo também pode ser sinônimo de dissimulação das verdades, de certas realidades, criando, assim, um segundo mundo paralelo ao mundo presente, formado de segredos e manifestações individuais que não podem ser produzidas abertamente. Assim, os sujeitos vão interagindo, se relacionando, num jogo de revelar e guardar segredos (SIMMEL, 1939 [1909]). Os seres humanos vão se mostrando uns para os outros, e vão se constituindo socialmente, em sujeitos multifacetados.

Os indivíduos relacionam-se tendo como base a imagem que formam uns dos outros. Como destaca Simmel (1939 [1909], p. 342), “O grau de conhecimento que supõe o ser conhecido não se refere ao que os outros são em si, não é o seu interior, senão aquela parte que se manifesta aos demais, ao mundo”. Ou seja, de certa maneira, o indivíduo conhece somente o que o outro lhe permite conhecer e, a partir deste conhecimento, ele imagina um conjunto de características, ideias e fatos que julga combinarem entre si, ao ponto de compor uma imagem do outro.

Goffman (1967) bebeu nessa fonte e definiu interação como a influência recíproca dos indivíduos sobre as ações uns dos outros quando em presença física imediata. Ele interessou-se pela investigação das interações face a face em eventos a que chamou de “territorialidade interacional” (*interaction territory*), quando os indivíduos localizam-se frente uns aos outros. A face seria, assim, a fachada que os indivíduos sustentam socialmente (GOFFMAN, 1967).

Para Goffman (1975 [1959]), a vida social é performática e o indivíduo faz sua “*performance*” (“apresentação”)⁸⁸, como um espetáculo que agrada a todos, porque, nas interações sociais, desenvolve a capacidade de orientar suas atitudes de modo a ser condizente às situações. O indivíduo atua com duas possibilidades. Ele pode estar convencido de seu ato ou ser “cínico” em relação a ele. “[...] quando o indivíduo não crê em sua própria atuação e não se interessa em última análise em que seu público acredita, podemos chamá-lo de cínico, reservando o termo sincero para os que acreditam na impressão criada por sua representação.” (GOFFMAN, 1975 [1959], p. 25-26)

Para o pesquisador, os homens reproduzem a sociedade, e a partir desta ideia de reprodução, ele desenvolve as noções de consenso e controle:

[...] espera-se que cada participante suprima seus sentimentos cordiais imediatos, transmitindo uma visão da situação que julga ser, ao menos temporariamente sociável pelos outros. A conversação desta concordância superficial, desta aparência de consenso, é facilitada pelo fato de cada participante ocultar seus próprios desejos por trás de afirmações que apóiam [sic] valores aos quais todos os presentes se sentem obrigados a prestar homenagem. (GOFFMAN, 1975 [1959], p. 18)

A noção de “definição da situação” é central no pensamento e obra de Goffman (1967). Trata-se de um processo pelo qual se atribui sentido a uma determinada situação a partir da resposta que cada pessoa envolvida dá à pergunta: o que está acontecendo aqui, agora? Para ele, quando o indivíduo consegue definir o que está acontecendo em determinado momento e local, consegue orientar suas atitudes de forma a se adequar àquela situação. Agir

⁸⁸ Em 1975, a obra “*The Presentation of Self in Everyday Life*” (GOFFMAN, 1959) foi traduzida e publicada no Brasil pela Editora Vozes com o título “A Representação do Eu na Vida Cotidiana”, talvez, por conta da abordagem e terminologia dramaturgias das quais o autor se utiliza metaforicamente para desenvolver sua teoria do ritual de interação. Entretanto, nesta pesquisa, adotarei o termo apresentação e não representação, por considerar mais condizente com aquele usado pelo próprio Goffman na obra (“*presentation*”) para expressar a ideia de como os indivíduos se *apresentam* socialmente.

adequadamente significa ser condizente e, assim, ser aceito socialmente, porque é capaz de alinhar-se da maneira considerada adequada às diferentes situações de vida. Além disso, a definição da situação vai depender do lugar social de onde fala o indivíduo. Portanto, algumas definições sempre serão consideradas mais “legítimas” que outras.

Além disso, para Goffman (1967), os indivíduos agem social e institucionalmente; fazem coisas que não querem fazer, sustentam falas com as quais não concordam, ou nem têm opinião formada, simplesmente porque não querem “perder a face” (GOFFMAN, 1967, p. 10). Isto é, ninguém quer ficar diferente, destoar, dar vexame ou ser ridicularizado pela opinião pública, o que seria embaraçoso e constrangedor. Para o indivíduo, o receio de passar por uma destas situações é o mesmo que se expor e correr o risco de não mais ser aceito. Dessa forma, passamos grande parte de nosso tempo ocupando-nos com o “trabalho de face” (*face-work*), que diz respeito ao esforço despendido por uma pessoa para manter a autoimagem positiva ao interagir com os outros. Fazemos isso sem nos darmos conta; trata-se de uma forma de controle já internalizada, que acaba por nos colocar no que Goffman (1967) chama de “prisão da vida social”.

Porém, Goffman (1967, p. 12) esclarece que “a manutenção da face é uma condição da interação e não seu objetivo”.⁸⁹ Sendo uma construção sociológica, a face vai variar de acordo com a situação.

De acordo com Goffman (1974), a apresentação do *self* em eventos sociais situados depende das pressuposições contextuais que subjazem as inferências dos ouvintes sobre os sentidos criados pelos falantes. Estas pressuposições contextuais são usadas pelas pessoas, por meio do processo de inferência, ao construirmos sentidos e acabam impondo restrições externas na maneira mesma de compreendermos mensagens.

Em seu livro *Frame Analysis* (1974), Goffman demonstra, com a análise dos extratos de campo, que os enquadres (*frames*) com os quais organizamos as experiências são socialmente situados, através da organização da atividade de enquadre (*framing*). Goffman conceitua os enquadres como o conjunto de princípios e características que organizam as interações pelos quais as situações são definidas (GOFFMAN, 1974).

Neste sentido, segundo ele, *footing* diz respeito aos diversos alinhamentos “que assumimos para nós mesmos e para os outros, expressos na maneira como conduzimos a produção ou a recepção de um enunciado.” (GOFFMAN, 2013 [1979], p. 113). O conceito de *footing* está intimamente ligado aos estudos e pesquisas sobre “alternância de código” (*code*

⁸⁹ “*The maintenance of face is a condition of interaction, not its objective.*” (GOFFMAN, 1967, p. 12)

switching), desenvolvidos por Gumperz e outros linguistas, desde 1976. Embora os estudos desses pesquisadores se concentrassem em mudanças nas línguas e dialetos falados, eles também observaram mudanças em outros aspectos como postura dos falantes, elementos prosódicos e comportamento de um modo geral. Para Goffman (2013 [1979]), uma mudança no *footing* é uma mudança em nosso enquadre dos eventos.

Com tudo que foi exposto, podemos dizer, então, que a vida cotidiana é arquitetada e construída tendo como base sólida esta forma de controle social, com a qual interagimos uns com os outros, por meio de “rituais de interação” (*interaction rituals*). Estes rituais constituem-se no conjunto de gestos, ações, formas codificadas de comportamento expressivo, como as saudações e os pedidos de desculpa, por exemplo. Na vida cotidiana, os comportamentos expressivos ocorrem espontaneamente, mas em determinados campos de atuação social, eles podem ser ensaiados para que se obtenha o resultado desejado (GOFFMAN, 1967, p. 10).

Ao enfatizar a influência do contexto social na maneira dos indivíduos se apresentarem em interações face a face, Goffman (1959; 1974; 1981) não só ressaltou o *self* como uma construção social, mas, em termos linguísticos, deslocou a ênfase da relação direta entre estrutura e sentido como condição *sine qua non* dos processos inferenciais. Para ele, os aspectos situacionais da vida social é que regem a possibilidade inferencial nas trocas discursivas entre os indivíduos e, por sua vez, os indivíduos, com suas performances face a face, coengendram as situações sociais.

Assim, Goffman (1981) também superou as noções tradicionais de falante e ouvinte e isso é bastante importante para nossa pesquisa, especificamente, porque ele não toma as atividades de fala, e tudo que elas envolvem encerrando-as em uma visão generalizante e, por isso, restrita. Para ele, os encontro face a face são verdadeiros “encontros sociais”, com especificidades que vão além do formato afirmação-resposta da fala como comunicação. Ao contrário, a linguagem é vista apenas como um dos recursos simbólicos que possibilita um índice para que as identidades sociais sejam continuamente construídas durante as interações (SCHIFFRIN, 1994).

Com o que acabamos de apresentar sobre as concepções propostas por Gumperz e Goffman, resumidamente, podemos dizer que a Sociolinguística Interacional nos fornece os aspectos teóricos e as ferramentas metodológicas apresentadas para que possamos fazer a articulação dos dois âmbitos políticos da narrativa com os quais estamos lidando, como foi dito na introdução desta tese: um nível micro que corresponde às narrativas dos participantes das interações das Rodas de Conversa e um nível macro, que corresponde às experiências da

cegueira já construídas coletivamente, que configuram a sua memória e que estão sendo ressignificadas continuamente, inclusive nas próprias Rodas de Conversa.

4.2 Narratividade

O título desta seção bem poderia ser *narração e construção de sentido*, ou *o discurso narrativo e a construção de identidades*, ou ainda, *narração e memória*. Entretanto, a escolha pelo termo *narratividade* foi proposital e está relacionada diretamente à própria política de pesquisa adotada desde o início desta tese (Cf. Introdução p. 18-47). Estou lidando com a narrativa não somente como ferramenta de análise para fins de relatório de pesquisa de campo - bastante comum nas Ciências Humanas/Sociais -, mas como política de vida em grupo e de produção de identidades sociais. A narrativa como ação no mundo. Narratividade⁹⁰.

Sempre temos algo para contar. Passamos grande parte de nosso tempo narrando o que nos acontece, nossas experiências. Narramos também experiências e acontecimentos dos outros. Nesses momentos, emitimos nossas opiniões, nos posicionamos em relação aos fatos, imprimimos uma relação de causa e efeito e conseguimos, inclusive, planejar ações futuras, continuando a trama da vida, os enredos de nossas próprias histórias (GOFFMAN, 1974). Somos todos coautores do mundo da forma como o concebemos diariamente. Esta é justamente a dimensão política da ação de narrar que queremos dar ênfase: o co-engendramento de si mesmo, dos outros e da realidade.

Passaremos, então, para um esboço da Análise de Narrativa, tomada aqui como arcabouço teórico e metodológico para analisarmos as narrativas das Rodas de Conversa.

4.2.1 A Análise de Narrativa

A Análise de Narrativa à luz dos pressupostos interacionistas concilia abordagens estruturais e interacionais da narrativa em perspectiva discursiva (BASTOS; BIAR, 2015). Seu objeto de estudo principal é a narrativa, definida pré-teoricamente “como o discurso construído na ação de se contar histórias em contextos cotidianos ou institucionais, em

⁹⁰ Tomo emprestado o conceito de narratividade do método cartográfico, como posto por Eduardo Passos e Regina Benevides de Barros em “*Por uma política de narratividade*” (2010). Segundo os autores pesquisadores, “[...] a política se faz também em arranjos locais, por micropolítica das relações de poder (Foucault, 1977). Nesse sentido, podemos pensar a política da narratividade como uma posição que tomamos quando, em relação ao mundo e a si mesmo, definimos uma forma de expressão do que passa, do que acontece. Sendo assim, o conhecimento que exprimimos acerca de nós mesmos e do mundo não é apenas um problema teórico, mas um problema político.” (p. 151).

situações ditas espontâneas ou em situações de entrevista para pesquisa social” (BASTOS; BIAR, 2015, p. 99).

A partir de seus estudos e pesquisas de campo, Labov e Waletzky (1967) foram os pioneiros a estudar as narrativas em seus aspectos e características estruturais e formais e a produzir um modelo de análise que pudesse dar conta das narrativas orais. Os pesquisadores observaram que havia uma regularidade com que as pessoas narravam oralmente suas experiências e contavam as vivências passadas. Isto é, à sequência cronológica da narrativa correspondia a sequência de fatos ocorridos. Assim, em seu modelo de análise (LABOV e WALETSKY, 1967; LABOV, 1972), a narrativa é definida como uma forma para recapitular oralmente as experiências passadas, a partir de uma articulação sequencial de orações que corresponda à mesma ordem cronológica de ocorrência dos eventos passados em um postulado mundo real (BASTOS; BIAR, 2015).

Mas, para Labov e Waletzky (1967), o mais importante é que exista um motivo para se contar uma história, um *ponto*, de modo que ela seja reportável. O ponto é o fio condutor da narrativa, e a reportabilidade diz respeito ao vínculo direto do que será narrado com a situação em que se encontra o narrador ao contar a história. Para ser reportável, uma narrativa deve fazer referência a algo novo que irá acrescentar ao tópico da conversa, que pode ser um fato mesmo ou apenas uma ideia ou opinião.

De acordo com Labov (1972), para uma narrativa ser bem formada ela deve possuir um “esqueleto” com uma série de orações ordenadas temporalmente, ou orações narrativas (*narrative clauses*). A oração é livre (*free clause*) quando não está presa a uma conjuntura temporal e pode aparecer em qualquer parte da história. O pesquisador estabeleceu seis componentes para análise da narrativa chamada canônica que apresenta:

1. *Abstract ou Sumário*: quando o narrador introduz a história, anunciando sua ideia principal ou o assunto. Pode apresentar uma ou duas orações que resumem a história inteira. Geralmente, o resumo encapsula o assunto da história, funcionando como uma introdução ao que vai ser contado.
2. *Orientação*: diz respeito às orações com informações contextualizadoras que ajudam a dar coerência aos fatos narrados, como os personagens e suas atividades, o tempo, o lugar, ou outras situações complementares.
3. *Ações narrativas ou complicadoras*: sequência temporal de pelo menos duas orações com as quais o narrador conta o que aconteceu. É o elemento que caracteriza mesmo o discurso como narrativo. Geralmente, apresenta as orações com as ações no passado em português.

4. *Avaliação*: corresponde a parte em que aparece a perspectiva do narrador, sua opinião e o *ponto* ou o motivo mesmo porque a história está sendo contada, expressando, assim, a razão de ser da narrativa.
5. *Resolução*: indica o resultado das ações complicadoras, seu desfecho.
6. *Coda*: síntese que indica aos ouvintes o encerramento da história e/ou retoma o tempo presente da interlocução.

A avaliação contribui para preservar a continuidade dramática da narrativa, capaz de capturar a atenção dos ouvintes. Pode ser *avaliação externa ou explícita*, quando o narrador utiliza recursos discursivos como suspensão do fluxo para dizer como se sentiu; ou *avaliação encaixada*, quando o narrador transmite a carga dramática do episódio, com intensificadores lexicais, fonologia expressiva/alongamentos de vogais, aceleração ou diminuição do ritmo ou da fala, mudança no volume da voz e repetições de palavras ou frases, dando ênfase a certos trechos do que é contado e, ainda, com fala reportada, que é considerada uma avaliação mais sofisticada.

Segundo Labov (1972) para que haja uma ‘*narrativa mínima*’ é preciso uma sequência de duas orações no passado e “ordenadas temporalmente, ou seja, uma mudança em sua ordem resultará em uma mudança na sequência temporal da interpretação semântica original.” (LABOV, 1972, p. 360).

Ao longo das últimas três décadas, este modelo tem sido criticado, sobretudo por ter sido proposto a partir de formas narrativas colhidas por Labov (1967) somente em situações de entrevista.

Uma das principais críticas endereçadas ao modelo laboviano foi feita por Schegloff (1997) em seu artigo “*Narrative Analysis: thirty years later*”. Neste artigo, ele apontou o que considera falhas metodológicas na abordagem, uma vez que o texto narrativo coletado em uma entrevista sociolinguística não pode ignorar as especificidades do contexto situacional da própria entrevista, como por exemplo, os papéis já definidos de entrevistador e entrevistado, que influenciam e moldam o resultado final, ou mesmo o tipo de pergunta e o modo como é formulada, já induzindo o interesse do entrevistador por um determinado tópico.

Schegloff (1997, p. 102) chegou a questionar a neutralidade e a espontaneidade dos relatos colhidos por Labov (1967) em que os entrevistados descrevem situações de quase morte.⁹¹ O autor ressalta a necessidade fundamental de se considerar os aspectos do contexto

⁹¹ A questão que motivava as descrições dos falantes era: “‘*Were you ever in a situation where you were in serious danger of being killed, where you said to yourself – This is it?*’” Labov acreditava que se o falante

interacional em que os dados foram gerados, pois, a conversação ou a linguagem circundante ao texto narrativo incidem nas características mesmas do relato e não podem ser descartadas (p. 98).

O próprio Labov (1972, p. 355) já havia reconhecido que as narrativas coletadas em entrevistas não são livres do efeito do observador justamente porque ocorrem como resposta a um estímulo específico em uma situação de entrevista.⁹²

A partir da década de 90, bastante influenciados pelos estudos de Goffman (1974, 1981, 1985) e Gumperz (1982), os estudos discursivos da narrativa mudaram o foco de interesse dos elementos estruturais para outras dimensões da narrativa, principalmente, a relação entre ela e as experiências cotidianas na construção de identidades. Esse é considerado o momento da “*virada narrativa*”. Segundo Bastos (2004):

A narrativa passa a ser vista como uma construção social e não como uma representação do que aconteceu. [...] e operam nessa construção o filtro afetivo que guia a lembrança, as especificidades da situação de comunicação em que a narrativa é contada, a ordem sociocultural mais ampla. (BASTOS, 2004, p.121)

A publicação de “*Acts of Meaning*” do psicólogo social Jerome Bruner também foi contribuição determinante nessa ocasião. Bruner (1990) propôs uma concepção nova, a que denominou “psicologia cultural” (“*folk psychology*”) ou “[...] um sistema pelo qual as pessoas organizam sua experiência no mundo social, seu conhecimento sobre ele e as trocas que com ele mantêm.” (BRUNER, 1990, p. 35)⁹³. Seu intuito era ultrapassar a revolução cognitiva e contrapor a ideia de que a herança biológica determina ou molda a ação humana e a experiência, não servindo, portanto, como causa universal. O autor procurou dar ênfase aos processos de construção de significado para a psicologia humana e, segundo ele, a cultura cria sistemas simbólicos que nos levam bem além dos limites biológicos (BRUNER, 1990).

estivesse emocionalmente envolvido com o tópico da conversa, os dados seriam coletados sem que houvesse influência na sua produção.

⁹² “[...] because they occur in response to a specific stimulus in the interview situation, they are not free of the interactive effect of the outside observer.” (LABOV, 1972, p. 355). Labov expressa a dificuldade para lidar com a não influência sobre os falantes por meio da definição do “paradoxo do observador”: “[...] the aim of linguistic research in the community must be to find out how people talk when they are not being systematically observed; yet we can only obtain these data by systematic observation.” (LABOV, 1972, p. 209)

⁹³ “[...] a system by which people organize their experience in, knowledge about, and transactions with the social world.” (BRUNER, 1990, p. 35)

Bruner (1990) ressalta que os estados intencionais subjacentes à ação estão organizados em um sistema simbólico de interpretação dos significados que obedecem aos padrões de dependência mútua da vida comum, por meio da linguagem, dos modos de discurso, das formas de explicação lógica e das narrativas.

Assim, inspirado na convicção de que as pessoas se constituem nos processos e trocas envolvidos na construção de sentido, o autor interessou-se por uma característica crucial da psicologia cultural: o senso comum, aquilo que constitui e diferencia as culturas umas das outras. Ou seja, as crenças, os desejos e as intenções que movem o agir humano são dispostos segundo a ordem do “compromisso” social e acabam por se tornar sistemas culturais de orientação para as pessoas, seguindo critérios e referências que vão ganhando um caráter de universais.

Para Bruner (1990), esse sistema não só é normativo, mas também e principalmente, é prescritivo, uma vez que aprendemos desde cedo as ações que são consideradas apropriadas à manutenção de uma coerência instituída pelo senso comum. Dessa forma, os processos nos quais os sentidos são criados e negociados são fundamentais, pois o nosso meio de vida cultural depende do compartilhamento de significados e conceitos, na troca discursiva, cuja organização é de natureza narrativa, formando os sistemas culturais de interpretação, que por sua vez reestruturam essas narrativas em um fluxo instável, mas infinitamente contínuo. Assim, com as narrativas aprendemos a manusear as transações interpessoais necessárias à vida em comum, quando diferenças de sentidos e de interpretação são articuladas, a fim de que os estados intencionais subjacentes sejam situados em um sistema cultural interpretativo mais amplo.

Por isso, para Bruner as narrativas são apenas uma versão da realidade e sua aceitabilidade não é governada “por verificação empírica e precisão lógica, e, ironicamente, nós não temos nenhuma obrigação de chamar as histórias de verdadeiras ou falsas.” (BRUNER, 1991, p. 4). Ao narrar, o sujeito não fala só de si e da sua história, mas constrói um contexto, em um tempo e um espaço e todas as relações que dão corpo a esse contexto. “Ao criarmos cenários, personagens e sequências de ações, nos posicionamos diante de tais cenários, personagens e ações, sinalizando quem somos. As narrativas são performances de identidade.” (BASTOS, 2008, p. 77).

A seguir abordaremos a relação entre narrativa e tempo como andaime para a ideia de memória que estamos adotando.

4.2.2 Narratividade e temporalidade: retomando a memória

A todo o momento, andamos na mão dupla do tempo. A partir desta metáfora, Elliot Mishler (2002) traz para os estudos da narrativa uma discussão importante sobre a diferença entre os estudos calcados no modelo de tempo do relógio/cronológico (LABOV, 1967; 1972) e os do tempo narrativo/experiencial. Para o autor e pesquisador, uma narrativa não é somente uma sequência de eventos que, descritos em uma determinada ordem cronológica, formam uma história. Elliot Mishler (2002) baseia-se em Paul Ricoeur (1980) para ressaltar que há muito mais questões em jogo em uma narrativa do que apenas estabelecer fielmente a relação temporal linguagem-realidade. Paul Ricoeur (1980) entende “[...] temporalidade como sendo aquela estrutura da existência que chega à linguagem na narratividade, e narratividade como sendo a estrutura de linguagem que tem a temporalidade como seu referente final. Sua relação é, portanto, recíproca.”⁹⁴ (RICOEUR, 1980, p. 169).

Para Ricoeur (1980), é fundamental vincularmos a experiência (interna) de tempo com a atividade narrativa. Só assim é possível ultrapassar a representação comum do tempo como uma sucessão linear de instantes. Para tanto, Ricoeur enfatiza que é o enredo que determina uma sequência de eventos que constituem a história. “Por enredo, entendo o todo inteligível que governa uma sucessão de eventos em qualquer história. [...] para ser histórico, um evento deve ser mais que uma ocorrência singular, um único acontecimento.”⁹⁵ (RICOEUR, 1980, p. 171).

Assim, para Ricoeur, a matriz narrativa é o tempo da experiência e esse não pode ser partido em pedaços e organizado em uma ordem sequencial e em uma única direção. Segundo ele, toda narrativa possui duas dimensões com proporções variadas: uma cronológica, que ele chamou de episódica (a história é feita de eventos) e outra não cronológica, ou configurativa (o enredo constrói unidades a partir de eventos dispersos).

Em nosso estudo é bastante importante a asserção de Ricoeur (1980): o enredo estabelece a ação humana não somente dentro do tempo, mas dentro da memória, como um elastecimento entre um começo e um fim. Nas lembranças, ou no ato em si de lembrar, invertemos o sentido da história. Ou seja, o enredo de uma narrativa é contado desde o presente com “*um olhar retrovisor*” e é visto como um todo, porque já é conhecido. Assim, o

⁹⁴ “I take temporality to be that structure of existence that reaches language in narrativity and narrativity to be the language structure that has the temporality as its ultimate represent. Their relationship is therefore reciprocal.” (RICOEUR, 1980, p. 169)

⁹⁵ “By plot I mean the intelligible whole that governs a succession of events in any story. [...] to be historical, an event must be more than a singular occurrence, a unique happening.” (RICOEUR, 1980, p. 171)

enredo se orienta em direção a um fim a ser alcançado e é exatamente essa orientação que organiza a narração da história.

Elliot Mishler (2002) fala da memória com a metáfora do *olhar retrovisor* e com a ideia de tempo narrativo e ressalta, ainda, que o processo de “re-historiação” é uma característica de nossas múltiplas identidades, cada uma delas ligada a uma rede de relações em que se constituiu. O conjunto dessas relações forma a matriz de nossas vidas. Nossos eus parciais possuem histórias diferentes em função dos diversos mundos sociais em que vivemos. Isto é, em cada um desses mundos, nos posicionamos de um modo particular em virtude das relações sociais em que nos envolvemos.

Podemos dizer, então, que independentemente da identidade trazida ao primeiro plano na situação de interação, as outras identidades também permanecem lá, como fractais no pano de fundo da situação. Por isso, nos é possível ir modulando essas identidades à medida que vamos interagindo, narrando uns para os outros, uns com os outros. Vamos construindo uma memória mosaica.

A identidade é tida, então, apenas como um recurso que utilizamos para nos posicionarmos e reposicionarmos em relação uns aos outros, em função das situações que se apresentam na vida e pode, assim, ser um recurso potente de transformação dos modos de lidar com a própria vida. E a memória é considerada um método mesmo de “re-historiação” do passado (MISHLER, 2002, p.108), através do qual podemos mudar o significado dos eventos ocorridos e a maneira como nos relacionamos com o próprio passado. “O passado não está gravado em pedra, e o significado dos eventos e experiências está constantemente sendo reenquadrado dentro dos contextos de nossas vidas correntes e em curso” (p. 105).

Em suma, se organizamos nossas experiências por meio de narrativas, analisando como estas narrativas se articulam, podemos entender como os sentidos são produzidos socialmente e como os sujeitos se colocam nos seus percursos de vida, o que contam uns para os outros e, até mesmo, as intenções que movem suas narrativas. A forma e o conteúdo de nossas histórias, bem como o modo como as contamos “são todos índices sensíveis não apenas de nossos eus pessoais, mas também de nossas identidades sociais e culturais” (SCHIFFRIN, 1996, p. 170). Por isso, as narrativas orais são instrumentos de análise e estudo da vida social de um modo geral.

Após apresentarmos a fundamentação teórico-metodológica da Sociolinguística Interacional e da Análise da Narrativa com as quais abordaremos o objeto de investigação dessa pesquisa – os sentidos da cegueira construídos pelas pessoas que se tornam cegas depois

de adultas -, passemos à próxima seção, na qual esclareceremos os aspectos metodológicos adotados para analisarmos esse objeto.

4.3 Procedimentos de geração e de análise de dados

Como dissemos anteriormente, essa é uma pesquisa de caráter performativo, qualitativo e interpretativo que se utilizou do método cartográfico tanto para geração dos dados na intervenção de campo, a oficina Rodas de Conversa, quanto para identificação das pistas lá encontradas e, também, na maneira de lidar com a análise do *corpus* colhido, isto é, as narrativas dos participantes da oficina. Podemos dizer, então, que foram constituídas cartografias das oficinas, de cada um dos encontros, e como cartógrafos e *bricoleurs*, selecionamos o que mais interessava para análise com o intuito de respondermos as questões que surgiram no próprio desenrolar das oficinas e, por fim, atendermos aos objetivos traçados a partir dessas questões formuladas:

1. Como as pessoas que perderam a visão ao longo da vida articulam lembrança e esquecimento ao lidarem discursivamente com a experiência da cegueira?

2. Como as pessoas que ficaram cegas depois de adultas estão lidando discursivamente com as ideias de vulnerabilidade, incapacidade e sofrimento que são cultural e socialmente atribuídas à experiência da cegueira?

3. Que estratégias discursivas essas pessoas utilizam para manterem-se no fluxo vital e afirmarem a possibilidade de uma vida em toda a sua multiplicidade?

Foram gravadas 20 (vinte) Rodas de Conversa, perfazendo um total de dezenove horas, quarenta e dois minutos e vinte e oito segundos, correspondentes ao período de março a novembro de 2015. As vinte Rodas foram entremeadas com cinco dias de feriado, quatro dias dedicados a reuniões na DOA, cinco dias ocupados com comemorações e festas na instituição e três semanas de férias no mês de julho. O quadro a seguir apresenta informações mais detalhadas sobre as vinte Rodas de Conversa:

Quadro 2: Rodas de Conversa

Roda	Data	Participantes presentes	Duração
1	13/03/15	Dunga, Inácia, Messias, Mirp, Olga, Tam, Vida e Claudia	48'34''
2	20/03/15	Dunga, Inácia, Messias, Mirp, Olga, Sol, Tam, Vida e Claudia	1°1'50''
3	27/03/15	Dunga, Inácia, Jet, Messias, Mirp, Olga, Sol, Tam, Vida e Claudia	1°11'30''
4	17/04/15	Dunga, Inácia, Jet, Messias, Mirp, Olga, Tam, Vida e Claudia	57'30''
5	08/05/15	Dunga, Messias, Sol, Tam, Vida e Claudia	42'53''

6	15/05/15	Dunga, Messias, Mirp, Olga, Tam, Vida e Claudia	59'37''
7	22/05/15	Dunga, Inácia, Jet, Messias, Mirp, Olga, Sol, Tam, Vida e Claudia	1°13'10''
8	29/05/15	Dunga, Jet, Messias, Mirp, Olga, Tam, Vida e Claudia	53'15''
			4'
9	12/06/15	Dunga, Flip, Inácia, Jet, Messias, Mirp, Olga, Sol, Tam, Vida e Claudia	1°15'50''
10	26/06/15	Dunga, Inácia, Jet, Messias, Olga, Sol, Tam, Vida e Claudia	1°1'3''
11	21/08/15	Jet e Claudia	7'25''
12	28/08/15	Dunga, Jet, Mirp, Sol, Tam e Claudia	35'36''
13	04/09/15	Dunga, Jet, Messias, Mirp, Tam e Claudia	1°11'45''
14	11/09/15	Messias, Mirp, Olga, Sol e Claudia	1°9'12''
15	02/10/15	Jet, Sol e Claudia	48'32''
16	09/10/15	Dunga, Jet, Messias, Mirp, Olga, Sol, Tam e Claudia	1°24'30''
17	23/10/15	Dunga, Flip, Jet, Tam, Vida e Claudia	1°29'28''
18	06/11/15	Dunga, Jet, Messias, Sol, Tam, Vida e Claudia	44'32''
19	13/11/15	Dunga, Flip, Jet, Messias, Sol, Tam, Vida e Claudia	1°24'30''
20	27/11/15	Dunga, Flip, Inácia, Jet, Messias, Mirp, Olga, Sol, Tam, Vida e Claudia	56'17''
Total			19°42'28''

Compartilho com Liana Biar (2012, p. 65) a ideia de que “os procedimentos de geração de dados já encaminham de alguma maneira o processo analítico de interpretação”. Assim, as escolhas que fazemos, desde o local da geração e colheita dos dados, o que levamos para os encontros, o que selecionamos ou o que deixamos de fazer, nada é desinteressado. O que faz diferença é o quanto que nos damos conta disso durante o processo de pesquisa e a certeza de que, por mais que tentemos, não é possível o controle absoluto e preciso de tudo.

Como foi dito anteriormente, a opção pelo dispositivo oficina teve como motivo principal os processos de criação, de inventividade que ela propicia. O estar junto, ouvir o que o outro tem a dizer, compartilhar os momentos felizes que certamente todos nós tivemos e dos quais muitas vezes nos “esquecemos”- talvez porque seja mais fácil lembrar daquilo que incomoda e faz sofrer -, enfim, desde que a oficina foi proposta ao grupo da Convivência, expliquei que trabalharíamos com poesias e outros textos literários. Em um sentido mais amplo, a escolha desses disparadores tinha como objetivo tentar pensar a vida e o mundo, e nossas pequenas vidas entrelaçadas, esteticamente. E, num sentido mais específico, trazer a poesia como recurso potente para o deslocamento a uma dimensão sensível que nos permitisse

viagens aos recônditos mais distantes da memória; um artifício que reanima e recria imaginativamente o passado. Em outros termos, um disparador que faz surgir muitas narrativas.

Em sua proposta estética da vida, Nietzsche afirma a arte como primordial para o reconhecimento de que viver implica prazer e dor e que, mesmo em meio a problemas e sofrimentos, a vontade de vida sempre prevalece. Nesse sentido, ele exalta os poetas, “na medida em que querem aliviar a vida dos homens, desviam o olhar do árduo presente ou, com uma luz que fazem irradiar do passado, proporcionam novas cores ao presente”. O poeta teria assim o dom de aliviar o lado duro do viver, mas provisoriamente, enquanto durasse o entretenimento causado pela força do regozijo com a vida. Nietzsche (2000 [1882], §99) fala do poeta como “sinalizador do futuro”, necessariamente um epígono, que consegue desviar o olhar do presente para agir como “pontes para tempos e representações longínquas”. O filósofo ressalta a função da arte como intensificadora da alegria de vida que ela semeia; “durante milênios ela nos ensinou a olhar a vida, em todas as formas, com interesse e prazer, e a levar nosso sentimento ao ponto de enfim exclamarmos: ‘Seja como for, a vida é boa’⁹⁶.” (NIETZSCHE, 2000 [1882], §222).

Em consonância com o pensamento do filósofo, escolhi, então, um poema para começarmos a oficina, *Canção da Alma Caiada* de Antônio Cícero (Anexo B, n. 1, p. 339), e os demais textos foram selecionados em função dos tópicos e questões que foram surgindo em cada encontro e assim sucessivamente. Combinei com os participantes que também poderiam dar sugestões ou trazer outros textos e poemas, inclusive escritos por eles mesmos. Apresentamos abaixo um quadro com os textos utilizados e os tópicos envolvidos nas conversas de cada Roda.

Quadro 3: Textos e Tópicos da Oficina Rodas de Conversa

RODA	DATA	TEXTO	SUGESTÃO DE	TÓPICOS ENVOLVIDOS NA CONVERSA
01	13/03/15	Não houve texto.	-	Apresentações pessoais e da proposta da oficina; o IBC, a Convivência.
02	20/03/15	Canção da alma caiada (Antônio Cícero)	Claudia	O IBC; injustiças; situações da vida em que nos calam; quem escuta? Ousadias.
03	27/03/15	Há um tempo (Fernando Teixeira de Andrade)	Claudia	Discriminação e preconceito; acessibilidade; empregabilidade; os tempos de travessia; a natureza; a imaginação; lembranças boas. tristezas e ressentimentos do passado
04	17/04/15	Continuação do	Claudia	Os tempos de travessia

⁹⁶ Aqui Nietzsche cita Goethe em seu poema “O noivo” (SOUZA, P. In: NIETZSCHE, 2000 [1882], NT 95).

		poema anterior		
05	08/05/15	A águia e a galinha (James Aggrey apud Leonardo Boff)	Vida	Independência; autonomia; IBC; a cura pela fé; preconceitos; lembranças remanescentes; sonhos.
06	15/05/15	Êta vida de cão (Fundo de Quintal)	Sol	Injustiças, crítica social; força de vida; persistência; diversões que ajudam a levar a vida; reações ao preconceito. ressentimentos do passado.
07	22/05/15	Pensamento (Arnaldo Antunes e Arnaldo Brandão) Agora eu sei (Roberto Carlos)	Claudia Tam	Atividades que as pessoas cegas podem fazer; resistência; pensamentos que alienam; pensamentos bons. transformação de pensamentos. ressentimentos do passado. Conversar.
08	29/05/15	- Eu sei, mas não devia (Marina Colasanti)	Claudia	Esquecimento necessário; ressentimentos do passado; o passado prazeroso; aprender na adversidade; humano/cultura; solidariedade; a vida como arrogância.
09	12/06/15	- Saber viver (Cora Coralina) - O que é simpatia (Casimiro de Abreu)	Mirp Olga	Repensando a oficina; o passado; o futuro; a felicidade; lembranças boas; Potência de vida; autonomia/independência; a proteção da família; solidariedade; o corpo que falha.
10	26/06/15	- A águia e a galinha (James Aggrey apud Leonardo Boff)	Vida	Potência de vida; autonomia/independência; conhecimento sobre deficiência; a cegueira como experiência; empregabilidade; passado; livre arbítrio; interdependência.
11	21/08/15	Não houve texto. Só Jet foi. Os outros estavam em uma palestra sobre diabetes.	-	Conversa pessoal.
12	28/08/15	- Perfeita Divindade (Virgínia Vendramine)	Claudia	Longevidade; o corpo que amolece; violência onde moram; direitos e deveres; disciplina; a impossibilidade de almoçar no IBC; o tempo;
13	04/09/15	- Paciência (Lenine)	Claudia	Lembranças boas; viagens; a vida em cidades grandes; lembranças da infância; Arte e alegria; teatro; o calar-se;; cegueira
14	11/09/15	Não houve texto. Seguimos a conversa informal.	-	Lembranças da infância; o Braille; acessibilidade; dificuldade de locomoção; lembranças ruins da infância; maus tratos; a esperança; o passado prazeroso; brincadeiras da infância.
15	02/10/15	Não houve texto. Só Jet e Sol compareceram. Os outros estavam em uma reunião.	-	Interdependência; desconfiança; autonomia; invisibilidade; lembranças boas; trabalho não remunerado; o prazer do teatro e do canto;
16	09/10/15	- Motivo (Cecília Meireles) - Apesar de	Claudia	Medicalização da deficiência; saúde tutelada; o corpo que dói; o teatro, a arte; os desdizeres; os arrependimentos; as

		(Clarice Lispector)		batalhas da vida; confiança na vida; saudade de algo bom.
17	23/10/15	Dá-me a tua mão (Clarice Lispector)	Claudia	Alegrias de viver; a força do pensamento; a escuta; invisibilidade; confiança; lembranças boas; interdependência; acessibilidade; independência/autonomia.
18	06/11/15	- Tocando em frente (Almir Sater e Renato Teixeira) - Onde Deus possa me ouvir (Vander Lee)	Tam Sol	O passado; lembranças ruins/lembranças boas; o passado invade o presente por causa dos amigos; lembranças da infância;
19	13/11/15	- Poesia sem título da autoria do participante Vida.	Vida	A vida como o teatro; modos de reagir às situações da vida; o cuidado com o outro; discriminação; solidariedade; a escuta; rerepresentações pessoais.
20	27/11/15	- Amigo oculto de palavras	-	Acessibilidade; lembranças boas do passado; mudanças de hábitos; o espaço dividido.

Podemos conferir na tabela acima que as Rodas quase sempre começavam a partir de conversas espontâneas sobre os mais variados temas do cotidiano enquanto os participantes iam chegando e se acomodando em torno da mesa. Nesses momentos, era possível perceber que, de fato, a mesa foi importante para o grupo, como referência concreta do espaço de uma roda, na qual cada um ia entrando, como uma nau ancorada aguardando os passageiros embarcarem para partir. Ela não só criou um campo de proximidade entre nós, mas, principalmente, deu um corpo físico a nossa experiência. Algumas vezes, nem chegamos a ler o texto, pois a conversa mesma tornava-se motivação para que as narrativas surgissem. Em nossa nau, era possível constatar que *texto* é realmente aquilo que é *tecido* junto.

Na próxima subseção, explicitamos o processo de transcrição dos textos orais gravados nas Rodas.

4.3.1 A transcrição dos textos orais

O ato de transcrição já é parte do trabalho analítico (RIBEIRO, 1994), e as decisões tomadas neste momento procuram estar o mais próximo possível do fenômeno observado. Estas decisões também levam em consideração os aspectos éticos necessários à proteção dos participantes. Em função da natureza da pesquisa, do público alvo com que estou lidando e de sua relevância nos resultados encontrados, optei pelo não anonimato da instituição onde estão sendo colhidos os textos. Entretanto, evitei, sempre que possível, expor

falas depreciativas que pudessem fazer referência a pessoas específicas e que poderiam facilmente ser identificadas.

Contudo, essa opção não implicou a omissão dos setores institucionais que por ventura foram citados. Caso contrário, estaria menosprezando o nosso papel e lugar de responsabilidade pelas políticas de produção do que é cegueira e baixa visão hoje no Brasil. Políticas essas que determinam grave e implacavelmente a vida das pessoas cegas e com baixa visão. Como observou Bruno Sena Martins (2013, 2006) em suas pesquisas em Portugal e Moçambique, os problemas relacionados às condições de vida dessas pessoas impactam mais diretamente a maneira de lidarem com os aspectos relacionados à cegueira do que a própria cegueira. Portanto, como falei anteriormente, não há como ficar isenta. Afinal, repito a questão: para quem pesquisamos?

Sendo assim, os momentos dos quais optei não abrir mão, quando necessário, omiti as informações que considerei irrelevantes e substituí nomes por elementos dêiticos como, por exemplo, *fulano, fulana, naquele dia, lá, etc.* Mas, nunca é demais lembrar que a simples apresentação de opiniões e ideias dos participantes não quer dizer que partilho do mesmo pensamento.

Quanto aos nomes dos participantes, procurei evitar uma escolha que inevitavelmente invocasse qualquer tipo de categorização identitária. O uso de letras (A, B, C...) seria por deveras impessoal. A simples nomeação, por mais que fosse cuidadosa, seria a meu ver também uma imposição identitária. Por isso, como foi dito anteriormente, eles mesmos escolheram os seus pseudônimos.

Embora todas as Rodas de Conversa tenham sido transcritas integralmente, aqui não são apresentadas em sua totalidade. Foram selecionados somente os fragmentos de falas que considerei relevantes para a análise em função dos objetivos desta pesquisa. Os excertos transcritos são apresentados em recortes para facilitar a análise.

Para transcrição dos textos orais, estou utilizando uma adaptação das Convenções de Jefferson (1983), apresentadas por Garcez, Bulla & Loder (2014, p. 272), que se encontra no Anexo A, p. 338 desta tese. Esses códigos são utilizados para dar conta de elementos paralinguísticos importantes, observados durante a transcrição, como, por exemplo, as pausas e os silêncios, mudanças de tom, falas aceleradas, acentos prosódicos, bem como postura corporal e gestos e expressões faciais - pistas de contextualização (GUMPERZ, 1982) -, que chamaram à atenção e que foram anotados em caderno de campo durante as gravações. Mas é preciso reiterar que a transcrição do discurso oral apresenta uma interpretação do analista (TANNEN, 1984), que inevitavelmente circunscreve todo o trabalho de análise posterior.

Além disso, optamos por uma combinação entre o uso da ortografia e da grafia modificada, com o objetivo de facilitar a leitura para um público mais amplo, e, principalmente, não expor os aspectos linguísticos não padrão dos participantes, porque tais aspectos variantes não são alvo de nossa análise aqui. Contudo, para evitar um cuidado excessivo com a fala, dando a impressão de que foi “maquiada”, adotamos algumas grafias que já são comuns na fala em interação do português brasileiro, usadas, inclusive em tiras e histórias em quadrinhos. Assim o leitor encontrará formas como *tá, tô, tive, teve* (para estive e esteve), *vamo, né*, etc., por exemplo.

A transcrição das Rodas de Conversa foi por mim realizada em um processo com três etapas distintas:

1ª) Primeira audição e transcrição “bruta” da fala dos participantes.

2ª) Segunda audição e marcação paralinguística das falas com o cotejo do caderno de campo para observação de notas feitas durante as gravações.

3ª) Terceira audição para conferência da marcação prosódica.

Para facilitar o manuseio do material impresso, as transcrições foram divididas em cinco grupos encadernados, com quatro Rodas cada grupo. Após estas etapas, procurou-se dar um intervalo de tempo de aproximadamente um mês para, então, se fazer mais uma audição de cada Roda junto com a transcrição já impressa, com o objetivo de se identificar as primeiras pistas que indicassem critérios de análise. Para fins de organização do *corpus* volumoso, as narrativas foram selecionadas e grupadas segundo os temas a seguir, subdivididos por cores correspondentes aos marcadores das páginas impressas:

Quadro 4: Temas abordados nas Rodas de Conversa

Azul	Apresentações de si Sobre o IBC Sobre a Convivência Sobre as Rodas de Conversa
Amarelo	Recorrências do passado Como cegaram O tempo antigo Inclusão/Empregabilidade Acessibilidade Independência/Autonomia
Verde	Medos/Insegurança Cegueira como castigo A luz como metáfora da vida Desconfiança Invisibilidade Preconceito/Discriminação
Laranja	Força de viver

	Lembranças boas Esquecimento necessário Solidariedade/Interdependência Perseverança O desenho da vida
--	---

Esses temas foram anotados, observando-se os números das Rodas e as páginas relacionadas. Uma vez marcadas por temas, foi feita uma leitura das narrativas selecionadas de modo a fazer uma primeira escolha dos temas/narrativas que seriam utilizados. Desta vez, os temas selecionados foram:

1. Sobre o IBC.
2. Sobre as Rodas de Conversa
3. Sobre a cegueira
4. Apresentações de si
5. Corpo/vulnerabilidade
6. Pensamento e lembranças
7. Esquecimento necessário
8. Ressentimentos
9. Travessias
10. Ousadias/não se apequenar
11. Lembranças boas
12. A vida é arrogância
13. Solidariedade/interdependência

As narrativas selecionadas foram impressas e grupadas em cadernos separados pelos temas acima de modo a facilitar o manuseio. Passemos agora, à próxima subseção, na qual apresentamos o percurso de análise dos dados.

4.3.2 O percurso analítico

Como já foi dito, o campo veio se fazendo desde o início da pesquisa, em função das emergências que surgiam em nossas interações nas Rodas de Conversa. Desses encontros, estou selecionando tanto os aspectos que considero atenderem mais diretamente às inquietações que motivaram este estudo, bem como os aspectos que apontam para novos questionamentos e possibilidades.

Considerando que a Análise de Narrativa tem como objeto de investigação as histórias que contamos e o modo como narramos (SCHIFFRIN, 1994), utilizei para a análise do *corpus* gerado nas Rodas de Conversa e gravado em áudio, a referência terminológica laboviana, combinada com uma análise interacional do discurso (GOFFMAN, 1974, 1985; GUMPERZ, 1982, BIAR, 2012), levando em conta, principalmente, a proposta de tempo narrativo/experiencial como organizador da experiência e criador de memórias (MISHLER, 1986; 2002). Desse modo, acredito, estarmos articulando os dois âmbitos políticos a que me referi na introdução desta tese. Ou seja, ao nível micro, estamos redimensionando as experiências vividas por meio da coprodução de narrativas, e ao nível macro, procuramos ressignificar os discursos hegemônicos que condicionam uma memória da cegueira a qual queremos subverter por meio da afirmação da vida, do reconhecimento da fragilidade humana e da interdependência uns dos outros.

Para tanto, o percurso analítico do *corpus* dá-se a partir de três montagens narrativas: A primeira diz respeito às narrativas sobre a cegueira que se relacionam de alguma maneira com as *narrativas da tragédia pessoal* (OLIVER, 1990, 1983), e ratificam os discursos culturalmente consagrados da cegueira como tragédia e sofrimento; a segunda montagem procura identificar as narrativas que funcionam como resistência ao discurso capacitista da cegueira, são as *narrativas de resistência situada* (MARTINS, 2013, 2006); e a terceira montagem é aquela cujo discurso narrativo é gerado e gera desejo (ROLNIK, 2014 [2006]), configurando-se, assim, no que chamei de *narrativas de produção de desejo*.

No decorrer de nossas Rodas de Conversa, constatei que os participantes estavam sempre a alinhar-se de modo diferenciado com cada uma destas narrativas. Assim, estou considerando que estas três montagens arranjam-se e rearranjam-se constantemente, em função do contexto situacional de interação, “acomodando-se” no discurso narrativo das pessoas cegas e, influenciando a produção das diversas identidades sociais destas pessoas. Justamente por isso, para efeito de análise, as três montagens não são apresentadas separadamente, pois além de recortar em demasiado as narrativas dos participantes, essa lógica de arrumação prejudicaria a fidelidade à dinâmica das interações.

Com as narrativas dos participantes da Roda, pude depreender que se as questões relacionadas à confiança permeiam a vida de todos nós, para as pessoas que não enxergam, são questões imprescindíveis, principalmente, para as que perdem a visão depois de adultas. Sob a nova condição visual, elas precisam estabelecer um novo jeito de se relacionar com o mundo físico ao seu redor, o que demanda confiança em si mesmas. Além disso, não são poucas as situações cotidianas em que precisam confiar no outro, seja para conduzi-las em

lugares não acessíveis, seja em eventos que precisam tomar o seu olhar emprestado para interpretar o lado visual do mundo.

Ao longo de nossos encontros, foi possível constatar uma relação direta entre a confiança e a vulnerabilidade. Aprofundaremos essa relação no capítulo seis, mas, por enquanto, podemos adiantar que estamos considerando que a confiança diz respeito a nossa mobilização para a ação no mundo, mesmo em circunstâncias desfavoráveis, ameaçadoras e quando não conseguimos dar sentido ao que nos acontece, pois “é a confiança que nos liga ao mundo [...] ela é fundamental na criação de novas conexões com a diferença, com aquilo que não experimentamos clara e explicitamente, mas virtualmente.” (SADE; FERRAZ; ROCHA, 2014, p. 72). É a confiança que nos faz seguir afirmando a vida.

De fato, como foi dito na introdução, a questão da exposição à vulnerabilidade diante de circunstâncias da vida cotidiana foi bastante recorrente nas narrativas dos participantes e indicaram diferentes maneiras de se lidar com a condição de cegueira e com as situações de dificuldade dela decorrentes. A cegueira faz supor uma vulnerabilidade porque implica uma debilidade física permanente e incurável, além de envolver outras funções corporais e competências sociais (MARTINS, 2006), que passam a ser consideradas como “prejudicadas”. Essa ideia de “prejuízo” é bastante nociva à perspectiva de assertividade e de afirmação da vida, pois tende a determinar o comportamento das pessoas cegas tendo como parâmetro o que falta, o que está “imperfeito”.

Sendo assim, todo o potencial de análise gerado nas Rodas de Conversa circula por meio de duas chaves epistemológicas norteadoras da pesquisa: *a vulnerabilidade da condição humana frente ao seu destino imprevisível e a afirmação da vida diante de todas as circunstâncias*. Ambas encontram-se como fios condutores da análise interpretativa das narrativas dos participantes.

A vulnerabilidade a que estamos todos potencialmente sujeitos permite-nos pensar em diferentes maneiras de se lidar com um futuro, em função do seu grau de intensidade experimentada no presente, que acaba por determinar a dinamicidade com que lidamos discursivamente com as diversas situações de vida, principalmente, as situações adversas extremas como é a da perda da visão. Seja por falta de condições de acessibilidade, seja por falta de confiança e de desenvoltura pessoal, ou ambos, a pessoa que fica cega depois de adulta é forçada a mudar a sua relação com o mundo social. Assim, na análise do *corpus* identifiquei que a vulnerabilidade experimentada pelos participantes pode se configurar em três modos diferentes aos quais nomeei *vulnerabilidade passiva*, *vulnerabilidade reativa* e *vulnerabilidade proativa*. Cada um desses modos está relacionado a uma metanarrativa que

lhe corresponde e essa, por sua vez, vinculada diretamente a cada uma das perspectivas sobre a deficiência visual, que foram abordadas no segundo capítulo.

As três configurações que a vulnerabilidade assume nos dados analisados serão detalhadas no capítulo seis. Mas podemos resumir a relação acima mencionada da seguinte maneira:

Quadro 5: Relação de implicação - Metanarrativa da cegueira e vulnerabilidade

PERSPECTIVA SOBRE A DEFICIÊNCIA VISUAL	METANARRATIVA DA CEGUEIRA	INTENSIDADE DA VULNERABILIDADE EXPERIMENTADA
Modelo médico	Narrativas de tragédia pessoal	Vulnerabilidade passiva
Modelo social	Narrativas de resistência situada	Vulnerabilidade reativa
Modelo biopsicossocial	Narrativas de produção de desejo	Vulnerabilidade proativa

A relação representada na tabela acima perpassa todas as análises das narrativas que serão feitas nos capítulos seguintes, nos quais estou entremeando teoria com a análise de dados. Além disso, ao analisar os registros gravados, deparei-me com uma quantidade grande de narrativas que falam da cegueira nada diversa daquelas já consagradas ao longo dos tempos e que somente reforçam a cegueira como tragédia e implicam uma vulnerabilidade passiva diante do mundo. Estas narrativas não foram prioridade de minha atenção, com intuito não de menosprezá-las, mas de valorizar outras possibilidades de dar sentido à falta da visão, principalmente no que diz respeito àquelas narrativas que também surgiram no seio do grupo e apontaram uma leitura da cegueira vinculada à afirmação da vida, ou seja, as narrativas de resistência situada e, muito mais, as narrativas de produção de desejo.

Se ao narrar, a pessoa reconta uma situação vivida diretamente ou não, mas que, em algum momento, passou a fazer parte do seu montante de experiências constitutivas, os sentidos atribuídos àquela situação também são passíveis de transformação. A narrativa viabiliza o deslocamento de posições, de lugares no mundo, porque os eventos narrados estão sendo olhados de outro tempo-lugar. Assim, é possível uma abertura para a mudança de si. E, por que não acreditar, da memória da cegueira.

Há um tempo

Há um tempo

Em que é preciso abandonar as roupas usadas

Que já têm a forma do nosso corpo

E esquecer os nossos caminhos

Que nos levam sempre aos mesmos lugares

É o tempo da travessia.

E se não ousarmos fazê-la

Teremos ficado

Para sempre

À margem de nós mesmos.

Fernando Teixeira de Andrade

5 LEMBRANÇA E ESQUECIMENTO: é preciso atravessar

Como foi explicitada no primeiro capítulo, esta pesquisa não tem interesse na cegueira *per se*. Ao contrário, ao longo dessa tese, o que se está procurando enfatizar é o seu vínculo com a relação entre a vida e a memória, cujas questões são persistentes e abertas, mas, ao longo dos tempos, sempre incidiram de modo determinante nos sentidos da cegueira.

O presente capítulo dedica-se um pouco mais à dupla ação de viver e ao mesmo tempo tentar entender a vida e a si mesmo, na qual e com a qual o ser humano vem se constituindo ao longo de sua existência no processo civilizatório ocidental. Para tanto, primeiramente, abordaremos alguns aspectos do pensamento de Friedrich Wilhelm Nietzsche relacionados à memória a partir de suas manifestações, a lembrança-apolínea e o esquecimento-dionisíaco, e suas influências no “bicho-homem”, especialmente no que diz respeito à relação entre o seu vitalismo e uma atitude assertiva em sua existência no mundo. A partir daí, focalizaremos a proposição do filósofo sobre a importância do esquecimento como uma força ativa, com a qual o ser humano aprendeu não só a lidar com o tempo, mas também com os reveses da vida. E, buscaremos, então, responder a primeira questão da pesquisa: *Como as pessoas que perderam a visão ao longo da vida articulam lembrança e esquecimento ao lidarem discursivamente com a experiência da cegueira?*

Começaremos voltando nossa atenção à influência marcante do pensamento socrático-platônico para uma visão pessimista do mundo e da vida, como foi denunciado por Nietzsche, especialmente em *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e pessimismo* (1992 [1886]) e mais fortemente em sua *Genealogia da Moral. Uma Polêmica* (1998 [1887]). O filósofo foi buscar na força de vida da humanidade grega os argumentos para contrapor a metafísica socrática, responsável pela invenção dos valores superiores do Belo, do Verdadeiro, do Bem, todos diretamente ligados a uma instância Divina, muito além da vida terrestre. Essa, por sua vez, passa então a ser considerada mundana, indigna e inautêntica; um lugar de infelicidade e pecado, no qual o homem consciente de sua inferioridade deve resignar-se a tudo que lhe acontece.

Não me importa tanto localizar uma causa original para o pensamento racional moderno como o fez Nietzsche, incomodado com o seu tempo, ao longo de toda sua obra. Não há uma preocupação historiográfica. Mas se retorno à Antiguidade é porque considero que os sentidos atribuídos à cegueira são perpassados pelos sentidos atribuídos à vida e ao mundo. Assim, resgatar a disposição do homem grego arcaico para a felicidade, a alegria de viver como uma tendência natural e que foi esquecida nos primórdios da civilização moderna

ocidental é uma tentativa de vincular a cegueira à outra disposição de se encarar a vida como um todo e que, como foi apontado por Nietzsche, acabou perdida em detrimento do pensamento racional.

É exatamente a partir do momento da história do pensamento filosófico ocidental - em que toda a profundidade da vida “escavada nas marteladas” dos pré-socráticos foi trazida à superfície mística e direcionada segundo um ideal de ascensão -, que, à luz dos estudos nietzschianos, podemos marcar como a instauração de uma política de negação da vida, de que falei anteriormente; uma influência determinante para uma concepção da cegueira vinculada às ideias de tragédia e de sofrimento a ser aceito com resignação, em troca da promessa de vida em um mundo suprassensível, tal qual foi defendido pelo platonismo e cuidadosamente utilizado pela ideologia judaico-cristã.

Não é difícil supor que os ideais e os padrões de perfeição de um mundo também idealizado contribuíram para que a visão e a falta dela fossem se tornando referências condicionantes dos modos de existência do ser cego e de se lidar com a cegueira, ora incluindo ora excluindo do convívio social as pessoas que não enxergavam. A metáfora da luz atribuída à vida e estendida ao olhar, repito, é um exemplo de uma das mais resistentes representações do ser cego como vítima que vive nas trevas, em uma espécie de morte em vida. A resignação com tal condição e o pessimismo decorrente dessa situação vêm ecoando nas narrativas da cegueira ao longo dos séculos e chegam até nós nas histórias contadas nas Rodas de Conversa, como veremos mais adiante.

Ao retomar a força vital da humanidade grega como alicerce para a sua concepção estética do mundo, Nietzsche não só trouxe em questão os valores do ambiente erudito no qual estava inserido, como também criticou duramente o racionalismo e o cientificismo que fizeram do ser humano um “animal de rebanho”, que já não mais se importava em aprofundar-se em si mesmo. Não por acaso o filósofo começa sua obra *“Genealogia da Moral. Uma polêmica”* questionando: “Nós homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos?” (NIETZSCHE, 1998 [1887], p. 7).

O filósofo voltou sua atenção para as condições da construção de uma moral que, por meio da inversão de valores éticos, levou o homem a afastar-se de si e a romper a conexão direta com a sua natureza, o que, conseqüentemente, condenou-o à anulação de suas forças vitais e à negação da vida. Para melhor evidenciarmos a relação entre esse processo de descrença do homem em si mesmo e, conseqüentemente, o solo fértil para a construção dos edifícios de sustentação de uma memória da cegueira alinhada com a negação da vida,

enquanto produções que se interfaceiam, precisamos aprofundar o olhar e recuar um pouco no tempo, como fez Nietzsche, não se conformando com as evidências de sua contemporaneidade. Assim, seguindo alguns dos passos do filósofo, vamos voltar à Grécia Antiga, porque, como dissemos antes, lá surgiram as primeiras preocupações do homem em criar teorias que explicassem a realidade e a sua existência, e que se repercutem em nosso pensamento e na maneira de lidarmos com a vida ainda nos dias atuais.

5.1 A vida plena no tempo ingênuo de Homero

Nietzsche (1992 [1886]) argumenta que na Grécia Antiga, a transmissão do conhecimento se dava basicamente pela oralidade e a mitologia tentava não somente explicar, mas amenizar os eventos do mundo, dos fatos e dos acontecimentos da cotidianidade, bem como das aventuras vividas pelo homem, principalmente as guerras. O filósofo dedicou-se a encontrar respostas para o questionamento: “Qual foi a prodigiosa necessidade de onde brotou tão luminosa sociedade de seres olímpicos?” (NIETZSCHE, 1992 [1886], p. 35).

Os gregos antigos viviam em estado de comoção com a beleza da vida, com a possibilidade de prazer e harmonia com a natureza e o cosmos. A dinâmica do viver era, assim, o entrelaçamento de tempos e espaços, em que as verdades eram inspiradas pela convivência direta com os deuses. A preocupação em compreender o mundo a partir de um plano imanente, partícipe do cosmos em sua totalidade de grandeza de forças, permitia ao homem grego sentir-se inserido nessa dinâmica e lidar com os aspectos da vida, em toda sua plenitude. Dessa maneira, mesmo quando não era possível a apreensão lógica do sentido de certos eventos como a dor, o sofrimento e a morte, os gregos buscavam um significado para o que era vivido por meio de histórias fabulosas e acolhiam os acontecimentos como parte de um ciclo natural, e assim, seguiam, afirmando suas forças vitais. Por isso, mesmo nos piores momentos, conseguiam encontrar forças para buscar o encantamento, a satisfação, o júbilo, o contentamento e a fruição com a vida.

O que queremos chamar a atenção aqui é que, por meio da narração de histórias que revelavam a vontade dos deuses, o homem grego pode manter viva a chama que o mantinha conectado com um tempo primordial, uma “unidade com a natureza” (*naif*)⁹⁷, e assim sua vitalidade era sempre reafirmada. O mundo da beleza apolínea ocultava o abismo

⁹⁷ Nietzsche (1992 [1886]) faz referência ao termo artístico cunhado por Schiller (1759-1805): *naif* (em alemão, ingênuo) para expressar a unidade com a natureza de esse ser humano simples, que em tudo acredita, e que por isso, pode viver a felicidade, apesar de tudo.

anunciado pelo mito de Sileno⁹⁸ que ampliou o medo de morrer até se tornar o medo de viver. “Tão veemente, no estádio apolíneo, anseia a “vontade” por essa existência, tão unido a ela se sente o homem homérico, que até o seu lamento se converte em hino de louvor à vida.” (NIETZSCHE, 1992 [1886], p. 37). Mais ainda, com a chegada da escrita no mundo grego, homens como o “ingênuo Homero” fincaram nas pedras da memória a ilusão do mundo onírico que envolveria para todo o sempre o ser humano na superfície rasa da aparência prazerosa.

Analisaremos, a seguir, os fundamentos da abordagem nietzschiana da arte como possibilidade de afirmação da vida, localizados na cultura da Grécia Antiga, e com a qual o homem pode aprender a lidar com os infortúnios de um mundo de embates e dores que ditavam a finitude da existência. Interessa-nos a sua concepção estética da vida como uma referência potente para pensarmos questões recorrentes a uma determinada memória da cegueira que queremos desarmar e, principalmente, como uma possibilidade de aproximação da narração das Rodas de Conversa como uma ação estética, à medida que articula lembrança e esquecimento e, por isso, reconfigura novas matizes para os eventos da vida, além de produzir outros modos do humano vincular-se.

5.1.1 A tragicidade da existência pode ser a tragédia da vida

Nietzsche (1992 [1886]) construiu seu pensamento a partir da função da arte no modo dos gregos lidarem com a vida. Apolo e Dionísio, os dois deuses da arte, expressam a vida com forças distintas uma da outra; os impulsos apolíneo e dionisíaco, tão diversos entre si, contraditórios, “caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra ‘arte’ lançava apenas aparentemente a ponte” (NIETZSCHE, 1992 [1886], p. 27).

A arte apolínea e a arte dionisíaca representavam as forças complementares do devir⁹⁹ que incidiam na polis. Apolo era a expressão do Belo, da sensatez, da confiança

⁹⁸ O mito de Sileno foi o fundamento da tragédia grega. Sileno era um semideus, sábio que sempre acompanhava Dionísio em seus cortejos. Sempre bêbado, falava a voz mais profunda do saber e da filosofia e, por isso, fora procurado pelo rei Midas para dizer-lhe como alcançar o Bem supremo. Sileno lhe responde que para alcançar tal Bem o homem não deveria ter nascido, não deveria ser; nada ser, mas já que nascera, o melhor para ele era a morte. Caíra em desgosto e sofrimento o rei Midas ao constatar a inevitável finitude de sua vida. Superar a dor e o pessimismo de Sileno e uma existência finita leva o homem grego arcaico a se voltar à procura de sentido para a vida na beleza da arte (NIETZSCHE, 1992 [1886]).

⁹⁹ Para Nietzsche o devir (*werden*) é o sentido da existência, um “contínuo vir-a-ser”. Nesse sentido, o “tornar-se o que é” também é contínuo, algo que nunca se completa, ou seja, um contínuo tornar-se. É ao devir que se deve dizer SIM (SANTOS, 2011 [1901], NT n° 5, p. 142).

expressa em ações comedidas e retilíneas, que o caracterizavam com “a esplêndida imagem divina do *principium individuationis*” (p. 30). Sua arte era própria da aristocracia. Por isso, durante muito tempo foi a influência que predominou, comandando a ordem e o fluxo da vida na polis. Mas, mesmo assim, a arte dionisíaca estava lá a perturbar tal ordem com sua ligação direta às forças da terra, à vida material, ao desejo e ao apetite. Com o fim do monopólio das famílias aristocráticas, os homens são livres para viver todo o esplendor de vida de que foram privados por muito tempo. Muito facilmente deixam-se tomar por Dionísio, que chega até nós por meio da analogia da embriaguez, da alegria da primavera, das festas regadas ao prazer da comilança e das orgias, da dança, do autoesquecimento do homem.

Com o objetivo de investigar a arte como alternativa para a existência do homem de hoje, Márcia Beatriz Bello Pacheco (2010) analisou, também sob a ótica do filósofo Nietzsche, a dor e a alegria inerentes ao homem e suas respectivas relações com a Memória Social.¹⁰⁰ A pesquisadora chama atenção para o fato de que o poeta dionisíaco fundia-se nas suas imagens e visões, distanciando-se de sua identidade. Já o poeta apolíneo era capaz de ver as imagens, mas não se permitia perder-se nelas. Ao contrário, continha-se nos limites da prudência, não havendo, assim, ruptura com sua identidade. O poeta apolíneo não se entregava ao autoesquecimento.

Como ressaltou a pesquisadora, podemos dizer, então, que havia um desejo de esquecimento de si nas duas artes. Contudo, enquanto na arte dionisíaca esse desejo se dava pela transfiguração, na arte apolínea, o desejo se satisfazia pela contemplação. Esse desejo de esquecimento manifestado na arte é o alicerce para o arcabouço argumentativo nietzschiano que tem o esquecimento como artifício de intensa presença em harmonia com a vida.

O esquecimento dionisíaco foi uma resposta dos gregos às privações, à dor de existir em um mundo tão adverso e, principalmente, o modo de lidar com a melancolia (NIETZSCHE, 1992 [1886]). A força de vida dionisíaca foi uma maneira de enfrentar a dureza da realidade por meio do exagero das festas, da beleza e do clamor da natureza, da arte da cantoria. As festas dionisíacas marcavam a renovação da vida, comemorada nas colheitas e plantios, através de cortejos que exaltavam a fertilidade. Assim, em meio a um mundo de horrores e de toda ordem de desgraça em que estavam mergulhados os homens gregos, muito facilmente o impulso apolíneo, que desde a Idade do Bronze governara o mundo helênico e desenvolvera o mundo homérico com seu esplendor ingênuo, acabou sendo engolido pela força avassaladora do impulso dionisíaco. “[...] aqui não há nada que lembre ascese,

¹⁰⁰ Pesquisa de Mestrado intitulada “Lembrança e esquecimento na interpretação nietzschiana: dor e alegria na construção da Memória Social.” PPGMS/UNIRIO, 2010.

espiritualidade e dever, aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau.” (NIETZSCHE, 1992 [1886], p. 35).

O momento mais importante e que repercutiu na história do homem nos séculos seguintes foi quando, da reconciliação de ambas as artes, surge a tragédia ática, que tão veementemente anseia pela existência e pela continuação da vida (NIETZSCHE, 1992 [1886]). Nos primeiros rituais trágicos, a catarse era o meio que os homens tinham de chegar ao fundo de dor da Vontade¹⁰¹ e, assim, continuarem contemplando a si mesmos como criaturas dignas da glorificação exaltada na beleza. O gozo estético proporcionado pela música era a possibilidade de transformar a dor em êxtase (do grego *ékstasis*), um processo de purificação, em que não havia barreiras e limites da existência. Durante o ritual, toda a vivência pessoal do passado mergulha em um estado letárgico, o abismo do esquecimento, separando o mundo da realidade cotidiana e o mundo da realidade dionisíaca.

Os cantos narrados pelo coro ditirâmico¹⁰² levam todos à transmutação. Não há passado; muito menos qualquer referência social que identifique cada participante. O prazer em deixar-se tomar pela tensão provocada pelo canto leva ao esquecimento da realidade. Completamente oposto ao solista apolíneo, o coro ditirâmico inicialmente se limitava ao envolvimento de todos somente por meio do canto narrativo. À medida que tenta mostrar o deus Dionísio como real no palco, este coro de sátiros, bailando, cantando e tocando instrumentos, representa o homem em seu sofrimento existencial. Aos poucos, o coro ditirâmico evoluiu para o fenômeno dramático primordial, e “o homem podendo ver diante de si ele mesmo metamorfoseado e agindo como se fosse outro ser, isto é, a morte de um para o nascimento de outro, vivenciada em forma de celebração ao deus da alegria.” (PACHECO, 2010, p. 29).

Assim, quando a tragédia deixou de contar somente com a cantoria narrada do coro ditirâmico inicial e evoluiu para o mundo visível da cena, com os diálogos e muita ação

¹⁰¹ Inicialmente, Nietzsche toma o conceito de Vontade da filosofia schopenhaueriana, que a concebe como força propulsora ligada ao centro e núcleo do universo e que se manifesta no homem como uma vontade cega, insaciável, uma fome eterna, cuja impossibilidade de satisfação é a fonte da dor e do sofrimento que engole o homem e domina a sua existência. Somente mais tarde, Nietzsche propõe a vontade em toda sua multiplicidade fenomenal e potência; uma vontade que é dor e prazer ao mesmo tempo, por isso possibilita a alegria de viver; uma vontade afirmadora da vida “como contraposição ao estado de ânimo estético, puramente contemplativo, destituído de vontade.” (NIETZSCHE, 1992 [1886] p. 50), que a filosofia schopenhaueriana defendia como libertação do sofrimento de viver. No quinto capítulo voltaremos a falar sobre a vontade.

¹⁰² Esses coros, origem da arte trágica, eram formados por cerca de cinquenta homens fantasiados com enormes falos em homenagem a natureza fértil; comemoravam as boas colheitas e louvavam as novas plantações. Inicialmente, saíam em cortejos cantando, dançando e bebendo muito. Mais tarde, começaram a se fixar em pontos determinados, onde eram cercados pelos expectadores, que acabavam sendo contagiados pelo ritmo inebriante (NIETZSCHE, 1992 [1886]).

entre os heróis trágicos, o homem grego pode viver o paradoxo de ver a si mesmo e o horror de sua condição existencial em cena e, ao mesmo tempo, extasiar-se na excitação dionisíaca da tragédia, para chegar a vivenciar a alegria de viver e, assim, continuar a suportar a sua condição.

“Mas tão logo a realidade cotidiana torna a ingressar na consciência, ela é sentida como tal com náusea; uma disposição ascética, negadora da vontade, é o fruto de tais estados” (NIETZSCHE, 1992 [1886], p. 55-56).¹⁰³ O bicho-homem seguiu, então, aprendendo a esquecer das dores de sua existência. Mergulhado em sua arte, ele era salvo por meio do coro satírico e, assim, podia transformar os “pensamentos enojados” da existência em representações: o sublime (a domesticação artística do horror) e o cômico (uma descarga artística da náusea do absurdo). Cabia ao homem, portanto, lembrar-se de esquecer.

Para nosso estudo, é bastante relevante a relação feita por Nietzsche entre o cantar exultantemente o fenômeno dramático da vida, através do coro satírico, e a possibilidade que o homem grego teve de viver outro estado de ser, com o esquecimento, distanciado de sua dor, largado de sua individualidade para perder-se em um coletivo e, assim, renovar sua vontade pela vida. A tragédia reunia questões da existência humana que vêm perseguindo o homem através dos séculos e que chegam até hoje, nos instigando e nos influenciando, principalmente, no que diz respeito às estratégias do ser humano para manter a disposição para viver com aprofundamento e alegria em meio a um tempo de banalização da própria vida e de contemplação de imagens editadas.

Segundo Nietzsche, foi o viver desenfreado, sem limite e cada vez mais descolado das dores do mundo que levou o homem grego a perder-se em meio ao exagero do caos. Esse homem precisava ser contido com as rédeas de um pensamento intimidador, capaz de frear os impulsos vitais em seu exagero manifestado. Ninguém melhor que Sócrates (470 – 399 a.C.) para corrigir esse homem “defeituoso” e expulsar o furor dionisíaco daquela civilização. Com sua metafísica racional, Sócrates retirou a beleza da experiência natural, vivencial do homem com o mundo. É a racionalidade que passa a definir o Bom, o Belo, o Justo (NIETZSCHE, 1992 [1886]).

Vejamos a seguir como Nietzsche considera o fim da tragédia grega o começo da negação da vida e o aprisionamento do homem em um mundo adverso, em que já não mais é

¹⁰³ O ideal ascético tem como fundamento uma fé no nada (um mundo superior), decorrente da rejeição a um mundo onde nada se quer; um mundo tomado pelos prazeres da sensualidade e por distrações que impedem a ascensão do espírito. Assim, para escapar do vácuo, já que precisa de um objetivo, o homem livre se retira para “as condições propícias a mais elevada espiritualidade.” (NIETZSCHE, 1998 [1887], p. 101)

permitido o prazer e alegria como válvulas de escape a oferecer alívio para as dores da existência.

5.1.2 A negação da vida: uma política que se estende ao longo dos tempos

A arte trágica passa, assim, por uma grande revolução. As forças apolínea e dionisíaca, opostas e complementares, que antes se reforçavam, se maximizavam e propulsionavam a transformação da vida, nesse momento, já não mais se sustentam. Eurípedes, seguindo o impulso racionalista de então, se preocupa com a função social da arte (Nietzsche o acusa de socratismo). O herói mítico não é mais Dionísio, mas o homem cotidiano e suas desventuras da vida diária, que são trazidas em cena por meio do pensamento teórico, racional e de fundo moral.

Em sua comédia ática, Eurípedes passa a contextualizar a trama a ser narrada, no prólogo, com o objetivo de buscar a concentração do público, preparando e educando-o para aprender a moral da história narrada. Assim, a arte deixa de ser êxtase, catarse e expurgo das dores da existência e passa a ter um caráter doutrinador e civilizador. O homem deve aprender a representar a sua própria vida. Já não há mais a espontaneidade, o entregar-se à emoção. É o fim da tragédia grega e o início do aprisionamento do homem à consciência de sua condição, de sua impotência diante do sofrimento e da vulnerabilidade de sua existência. É o começo da negação da vida (NIETZSCHE, 1992 [1886]).

Segundo Nietzsche, ao desprezar a arte da tragédia em nome de uma verdade racional cujo objetivo é alcançar “o Bem” idealizado, o socratismo estético transferiu a vida para um mundo supersensível, acessível por uma consciência criadora. “Tudo deve ser inteligível para ser belo.” (NIETZSCHE, 1992 [1886], p. 81). O homem deveria penetrar a razão das coisas e desprezar o mundo aparente. Esse era o caminho para o virtuosismo. E logo o inteligível e o belo se transformaram na máxima: “tudo deve ser consciente para ser bom”. (p. 83). A ânsia por negar o “mundo aparente” acabou, assim, empurrando a verdade para um patamar inatingível pelo homem comum.

Por meio de sua genealogia, Nietzsche (1998 [1887]) ocupou-se de seu tempo, desviando o olhar do Mundo das Ideias e de qualquer subterfúgio que deslocasse o homem da concretude de sua realidade. Questionou as condições mesmas de criação de uma moral erguida sobre o apagamento do significado de diversas palavras:

Sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? E que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?” (NIETZSCHE, 1998 [1887], p. 9)

O filósofo mostra, por exemplo, que “bom”, em latim “*bonus*”, não significa somente recompensa, mas também “guerreiro”, sentido apagado pelo Cristianismo, de modo a criar “homens de rebanho”. Afinal, os homens tinham que ser igualados para serem mais facilmente domados e para tal, precisava-se de uma memória. Foi no corpo, marcado a fogo, torturado e domesticado, que a humanidade soube adquirir-la. Os instintos básicos e animais precisavam ser sujeitados para que o bicho-homem fosse capaz de convívio social. “[...] talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua mnemotécnica.” (NIETZSCHE, 1998 [1887], p. 50). Assim, os homens foram contidos, enfraquecidos em sua própria condição de humanidade e pela consciência de sua condição de vulnerabilidade como algo negativo. Em contrapartida, seriam recompensados com a vida eterna como bônus por uma existência virtuosa.

Nietzsche (1998 [1887]) é ferrenho em suas críticas à filosofia socrático-platônica como base para as crenças e dogmas do Cristianismo. Seus principais argumentos são que o mundo passou a ser visto como um lugar de passagem, em que a vida é provisória e já não tem o mesmo valor de antes; e o corpo forjado pelos instintos deve ser domado para que a alma possa elevar-se aos valores superiores e partilhar da bem-aventurança em um mundo além da realidade, lugar de felicidade eterna. Diante de tão grandiosa proposta, o homem se apequena. Não consegue ver a si mesmo como outrora; já não possui a mesma importância dos deuses e o privilégio de naturalmente a eles pertencer. O homem é tomado, assim, pelo pessimismo e deve resignar-se com a sua condição de fraqueza.

Foi assim que a vida passou a ser esquadrihada por um sistema hierárquico de valoração apoiado em uma moral classificatória, cuja matriz reguladora é a noção de bem e de mal como polos simplificadores de analogias derivadas de uma universalização de tudo que é positivo de um lado e, portanto, normal, e de outro, tudo que passa a ser enquadrado como o que é negativo e anormal. Podemos dizer que essa lógica circunscreveu as narrativas hegemônicas da cegueira, ditadas pela modernidade; narrativas essas que são perpassadas e ao

mesmo tempo perpassam o sentido que o ocidente deu à vida e ao mundo e, consequentemente, às relações dos humanos entre si e com a natureza.

Em sua *Genealogia da Moral*, Nietzsche (1998 [1887]) disserta sobre as consequências da instauração da culpa cristã como uma dívida que nunca consegue ser paga, porque ela causou um dano irreparável. O homem é fraco e imperfeito porque se esqueceu de si mesmo e afastou-se da Verdade original. Mas, o dano, por sua vez, pode ser sempre compensado mesmo que seja com a dor do seu causador. O filósofo questiona de onde essa ideia antiga de equivalência entre dano e dor retira sua força e persevera ditando as relações entre as pessoas ao longo dos tempos: “Em que medida pode o sofrimento ser compensação para dívida?” (NIETZSCHE, 1998 [1887], p. 55). O estado de dívida permanente requer um homem manso, consciente de sua fraqueza, que deve levar a vida em recolhimento para redimir a culpa e talvez assim, conseguir a benevolência divina. O recolhimento nesse caso é resignação.

O questionamento feito por Nietzsche leva-nos a retomar o tema da cegueira. Suas proposições coadunam-se com algumas das constatações de Bruno Sena Martins (2006) nas entrevistas que realizou para sua pesquisa etnográfica em Portugal e Moçambique. Dentre elas, o castigo de Deus foi um dos sentidos construídos para o sofrimento causado pela experiência da cegueira. Isto é, a visão é “arrancada” como um castigo corporal para compensar uma dívida, um possível erro cometido pela pessoa ou, até mesmo, por um parente próximo ou de uma geração distante. O pesquisador observou que a teodiceia é convocada para mitigar o sofrimento causado pela própria necessidade de explicação para a questão “por quê?”.

O excerto abaixo é um recorte extraído da Roda 19 e serve como ilustração para o sentido da cegueira como um castigo, uma praga rogada, em consequência de uma atitude ruim, no caso em questão, diretamente contra outra pessoa cega. Messias narra uma história que costumava ouvir de sua avó. Na conversa que antecede sua narrativa, Flip contava sobre sua infância e adolescência passadas no interior do estado do Rio de Janeiro.

EXCERTO 1: “Naquela época a praga pegava, né?” - Messias

994	Messias	quando tu falou na roça, a minha avó é de lá, era
995		do nordeste, né? que ela é falecida já.
996	Flip	mas eu sou do Rio mesmo. (XXXXXXXXXXXX)
997	Messias	ah, é? ela contava sempre uma história, que tinha-
998		tinha duas irmãs, uma era cega e a outra era
999		vidente. então pra todo lado que a-a irmã vidente
1000		ia, levava a::
1001	Flip	[a ceguinha

1002	Messias	[a irmã cega. é:: aí é, ela gostava muito de baile
1003		e levava a irmã, aí tinha é: as colegas dela, que
1004		tinham uma família que tinha três meninas, então
1005		quando-quando a: irmã vinha com ela, aí uma delas
1006		falava assim "ei, já vem a ceguinha."
1007	Flip	mas é assim mesmo que eles falam na roça
1008	Messias	"rsrsrs" aí chegou perto dela "oh, ceguinha, como
1009		você tá?" ela falou assim "não. ceguinha, eu sou
1010		cega, mas aonde eu encontrei, eu deixei. não levei
1011		tudo pra mim." e foi <u>emb</u> ora. aí, por ironia do
1012		destino as três ficaram <u>mo</u> cinhas, casaram, essa
1013		menina que fazia galhofa da cara dela teve quatro
1014		filhas. todas quatro cegas.
1015	Flip	é mesmo?
1016	Messias	nasceram cegas. naquela época, dizem que naquela
1017		época a praga pegava, né? agora não pega mais não.

Todo o enredo da narrativa de Messias se desenvolve em torno dos valores morais “o bom e o mau”, expressos como atitudes opostas de se lidar com a pessoa cega. Num extremo, uma irmã vidente “boa”, que levava a irmã cega para todo lado, inclusive para o baile da cidade; e no outro, uma colega “má”, “*que fazia galhofa com a cara*” da menina cega, chamando-a de “*ceguinha*”. Como castigo moral, a praga, aqui posta como vingança para o ressentimento: a menina que fazia galhofa teve todos os três filhos nascidos cegos.

É interessante notar aqui que o enredo moral se desenrola a partir da ideia de oposição enunciada logo na orientação do sumário da história: “a minha avó ... é falecida já. ela contava sempre uma história que tinha-tinha duas irmãs, uma era cega e a outra era vidente”. (linhas 994-99). O critério avaliativo para a cegueira na oposição bom/mau já é anunciado na oposição “duas irmãs, uma era cega e a outra vidente”, embora não fique claro a quem cabem os atributos. Entretanto, o que mais chama a atenção é que, ao enunciar que “ela contava sempre uma história”, na linha 997, Messias deixa claro que está recontando o que lhe fora contado. Ou seja, ele está recriando por meio dessa narrativa (TANNEN, 1993), a história com a qual sua avó tentava dar sentido à cegueira e, conseqüentemente, ao problema visual de Messias.

Bruno Sena Martins obteve nas palavras de Clifford Geertz (1993) uma explanação para o que acontece quando os seres humanos se veem forçados a conferir sentido às suas vidas: “O esforço não é negar o inegável: que existem eventos inexplicados, que a vida dói, ou que a chuva cai sobre os justos – mas negar que haja eventos inexplicáveis, que a vida não é suportável, e que a justiça é uma miragem.” (GEERTZ, 1993, p. 108 apud MARTINS, 2006, p. 242, tradução de Martins).

Nesse horizonte, podemos arriscar dizer que, de certa maneira, a explicação religiosa da cegueira concebida como um castigo, um sofrimento a ser suportado como pagamento de uma dívida com Deus, pode ter também a função de gerar alívio para quem precisa dar sentido ao que lhe aconteceu; uma maneira de ainda se encontrar motivo para a própria existência. Uma âncora. O sofrimento, por sua vez, torna-se suportável, resignável, mas não por isso impede o sujeito cego de, em alguns casos, ressentir-se com a vida e guardar esse ressentimento com profundo amargor contra si mesmo e/ou contra o ambiente social. Assim, de vez em quando pode mostrar-se pessimista diante de tudo que envolve a existência e o mundo.

Passemos agora à próxima subseção, onde detalharemos a importância da lembrança e do esquecimento imbricados nos elementos constitutivos da tragédia, o apolíneo e o dionisíaco, fundamentais para a superação do pessimismo, por meio de uma atitude a-histórica diante da vida.

5.1.3 Lembrar e esquecer: a memória a-histórica

Nietzsche impressionou-se com a maneira com que o homem grego arcaico lidava com a dor. Intrigava-se o filósofo com o fato do entusiasmo pela existência ser uma forma de mitigar o sofrimento. A lembrança apolínea, constritiva por meio da contemplação do belo, da aparência e o esquecimento dionisíaco, por meio da entrega total ao fundo do ser, a essência, ambos vividos na tragédia de modo tão voraz, foram os elementos propulsores para que Nietzsche contrapusesse à cultura histórica de sua época uma concepção singular de memória, vinculada à afirmação da vida e à ação; uma memória a-histórica.

Na fundamentação de sua concepção, Nietzsche (2003 [1874]) questionou a supervalorização do estudo da história na cultura moderna do século XIX, apoiada em uma hipertrofia da memória responsável pelo açambarcamento do conhecimento da época. Sua crítica à história é ferrenha. Para ele, quando se tornou uma disciplina científica e passou a perseguir uma história “verdadeira”, que se encaixasse nos padrões do método científico, a história se afastou da ligação com a vida. Sua prática passou a ser, então, paralisante. Com isso, o presente passou a ser limitado por sua própria historicidade. Não há renovação, criação. Ou seja, o passado se tornou infinito, ilimitado, sob o qual o presente está imerso e é pré-condicionado. Isto é o mesmo que dizer que não há alternativa para o presente, ao qual estamos todos subjugados.

Nesse sentido, a filosofia da história transformou o homem moderno em um “adorador do processo”; um “idólatra do real” que se curva diante dos fatos e dos processos porque somente a história explica os eventos do presente; conhecendo-se os acontecimentos anteriores melhor se compreende o presente. Em contrapartida, Nietzsche propõe uma filosofia a-histórica, em que a história e a filosofia estão unidas, porém não há subordinação de uma sobre a outra. A filosofia a-histórica se opõe a filosofia metafísica, já que esta coloca os sentidos das coisas como se sempre tivessem existido.

Contudo, o homem deve lutar para superar os valores morais decadentes que são impostos e reforçados por meio do excesso de memorização da história, do passado e de tradições que o prendem à passividade da condição gregária e o afastam da vivência autêntica e com a intensidade do presente. Não há nada mais doente do que os processos de normalização e socialização criados pelo projeto civilizatório moderno. O homem se torna preso a um passado que deve ser lembrado o tempo todo (NIETZSCHE, 2003 [1874]).

Cada homem é único e autêntico e precisa viver sua autenticidade mesmo que isso implique em profunda solidão. “Ser o que se é” implica assim um esforço para a realização do que é próprio de cada um. A sua proposta é de que o homem deve buscar ser o que pode ser em toda a sua potência. Para isso, precisa cuidar de se educar, pois, para chegar a “ser o que se é” faz-se necessário um esforço harmônico que envolve a lembrança e o esquecimento, as duas faces da memória, e não somente a lembrança.

Nietzsche toma o esquecimento como força plástica transformadora que protege o homem do excesso de memória. Desse modo, o esquecimento é uma força ativa em oposição ao ressentimento, processo reativo causado pela lembrança persistente; um permanente sentir, ou ressentimento que provoca a interiorização de si e o envolvimento nas vivências passadas. Assim, o homem se torna sem ação, passivo e adoce para a vida.

O esquecimento valorizado em Nietzsche diz respeito ao fluxo, ao movimento, vinculado a uma certa experiência vivencial do tempo, sem prisões ao passado, diferente da idéia [sic.] de formas fixas e acabadas. Esquecer seria condição *sine qua non* para a possibilidade de uma vida forte e saudável. A memória, por sua vez, significa algo doentio, parado, duro, sem movimento. (PACHECO, 2010, p. 45)

O homem do ressentimento seria, assim, aquele que se deixa escravizar à moral; que retém os afetos dentro de si, remoendo o passado, vivendo da memória de acontecimentos

que lhe foram dolorosos. As forças reativas (apolíneas) quando predominam sobre as forças ativas (dionisíacas) alimentam o rancor e a vingança imaginários, e que, por isso, levam o homem a adoecer em vida. “Lembrar em excesso nos torna duros, amargos, aumentando o sofrer.” (PACHECO, 2010, p. 89). Desse modo, o esquecimento é vital para o homem; sua força ativa e transformadora é vinculada à ideia de tempo como fluxo contínuo. Por isso, sem o esquecimento não há presente.

Nietzsche (1998 [1887], p. 47) questiona-se: “Criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do* homem?...”. Ou seja, para ser confiável, o homem precisou ser capaz de fazer promessas, adquirir uma memória e ficar preso a ela. Cabe a ele, portanto, aprender a lidar com essa memória e não se deixar dominar por ela. Assim, em vez de agarrarmo-nos ao passado, devemos acolhê-lo em suas insurgências no presente e seguir em frente, sempre. Lembrar em excesso nos torna duros, remoendo afetos que nos foram dolorosos, presos em um tempo que já passou. Caso contrário, ficamos presos no ciclo perverso e doentio do ressentimento e não conseguimos viver o presente em todas as suas possibilidades.

Anna Hartmann Cavalcanti (2016) analisou a “*Segunda Consideração Intempestiva – Da utilidade e desvantagem da história para a vida*” (2003 [1874]), a obra em que Nietzsche se volta contra a cultura histórica, bastante exacerbada em sua época. A autora nos lembra de que o esquecimento ativo permite a interpretação, a seleção e o rearranjo dos elementos do passado tendo como demarcador uma linha divisória entre o que deve ser visto e o que deve permanecer obscuro. Isso só é possível em um ambiente a-histórico em que, nas palavras da autora,

[...] a relação com o passado não é mais aquela regida pelo excesso de memória, pelo sentimento de se estar tomado por impressões das quais não se pode libertar, mas pelo equilíbrio com as forças a-históricas, permitindo olhar seletivamente para o passado, recolhendo nele o que é fecundo para o presente. (CAVALCANTI, 2016, p. 250)

Em nosso estudo, é fundamental esse “*olhar seletivamente para o passado, recolhendo nele o que é fecundo para o presente*” a que se refere Anna Hartmann Cavalcanti, pois ele aponta para uma conjunção harmônica entre o passado, o tempo em que os participantes enxergavam, e o presente, consolidado no viver com a cegueira. É na direção

dessa conjunção que caminha toda essa pesquisa. A articulação que Nietzsche (1998 [1887]) faz entre lembrança e esquecimento nos instiga a reafirmarmos a possibilidade de a pessoa que ficou cega depois de adulta lidar discursivamente com assertividade em relação a sua nova condição visual.

Se para o filósofo (p. 47) “esquecer não é uma simples *vis inertiae* (força inercial), como creem os superficiais¹⁰⁴, mas uma força inibidora ativa, [...] uma espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica”, podemos dizer que o “esquecimento” do tempo em que enxergavam, por meio de sua narração, pode abrir uma nova porta, uma possibilidade de viver demasiadamente o presente mesmo sem enxergar. Afinal, somente para isso é que faz sentido um retorno ao passado: a transformação do presente, a possibilidade de vivê-lo intensamente e a continuação da vida. É nesse sentido que reafirmamos que narrar é agir; atravessar de um tempo ao outro e não se deixar tomar por lembranças negativas de acontecimentos do passado que persistem em conduzir o presente e acabam paralisando o fluxo vital.

Nas próximas seções, procuraremos, então, responder a primeira questão da pesquisa: *Como as pessoas que perderam a visão ao longo da vida articulam lembrança e esquecimento ao lidarem discursivamente com a experiência da cegueira?*

5.2 O Tempo da travessia

Os aspectos do pensamento nietzschiano apresentados até aqui têm como propósito fornecer uma base teórica para as pistas interpretativas com as quais irei proceder à análise das narrativas selecionadas nas Rodas de Conversa, de modo a atender ao objetivo pontual desse capítulo: analisar como as pessoas que perderam a visão depois de adultas articulam discursivamente lembrança e esquecimento ao lidarem discursivamente com a cegueira em suas vidas. Parto da ideia já exposta de que a articulação do lembrar e do esquecer faz parte da dinâmica humana de lidar com os acontecimentos, de modo a lhes atribuir sentidos. Devemos lembrar que em nossa pesquisa, queremos saber como os participantes que perderam a visão na idade adulta estão atribuindo sentido à cegueira em seus corpos e em suas vidas.

Para tanto, valer-me-ei dos impulsos apolíneo e dionisíaco, descritos por Nietzsche (1992 [1886]) como forças complementares, mas que agem permanentemente sob oposição e reconciliação e que se fazem presentes em todos os aspectos da vida cotidiana. Em

¹⁰⁴ “Superficiais” é o termo que Nietzsche usa ironicamente para se referir aos psicólogos ingleses, para quem o esquecimento era uma força inercial, passiva (CAMPOS, 2014).

outros termos, a força vital que se constitui dos impulsos apolíneo e dionisíaco em permanente tensão manifesta-se como força ativa ou como força reativa no modo como os participantes das Rodas de Conversa narram episódios de suas vidas.

Nesse sentido, de forma mais sistemática, estou considerando que, ao articularem lembrança e esquecimento, suas narrativas indiciam a predominância de uma disposição ativa ou de uma disposição reativa ao lidarem com os aspectos que envolvem a experiência da cegueira. Essas disposições criam as configurações do agir dos participantes em função da situação interacional de cada momento, por isso podem modificar-se a todo tempo. Isto significa dizer que as interações ocorridas nas Rodas de Conversa também possuem força determinante sobre as próprias disposições ativa e reativa ao enunciarem os aspectos que emergem no jogo lembrar e esquecer.

Assim, o encaminhamento da análise das narrativas que serão trazidas neste capítulo considera que a disposição ativa, regida pelo impulso dionisíaco, relaciona-se com o entusiasmo e o êxtase pela vida, e que se deixa impregnar pela dinamicidade das configurações do presente e pelo desejo de transformar-se. A disposição ativa encontra-se diretamente vinculada à predominância de um “self no presente”, com tendência ao otimismo. E a disposição reativa, regida pelo impulso apolíneo, relaciona-se com o controle; com a mesura de ações condizentes e estabilizadoras, que tiram sua força da segurança das situações mal sucedidas e dolorosas já conhecidas. A disposição reativa está vinculada predominantemente a um “self no passado”, por isso encontra dificuldade para ajustar-se às situações do presente e a deixar-se transformar com elas. Ou seja, na disposição reativa há um desejo de transformação que não consegue realizar-se devido a forte influência do passado nas atitudes do presente. Por isso, esse desejo pode manifestar-se em forma de revolta, de ressentimento e até, pessimismo com a vida.

Importa ressaltar que qualquer pretensão de se apontar uma relação rigorosamente biunívoca entre essas disposições acarretaria de certo modo uma categorização pejorativa do agir dos participantes das Rodas de Conversa e não é essa a minha intenção. Tal encaminhamento não seria compatível com a postura que estamos adotando desde o início dessa pesquisa e que já foi explicitada por meio dos aspectos teóricos e metodológicos no terceiro capítulo desta tese. A escolha dessas pistas interpretativas trata-se apenas de uma sistematização da análise para que possamos trabalhar os dados e responder a pergunta de pesquisa a que me propus.

Resumidamente, podemos então demonstrar estas relações em dois eixos:

1. Impulso apolíneo ↔ disposição reativa ↔ narrativas que expressam revolta, ressentimento e pessimismo ↔ self predominantemente no passado.
2. Impulso dionisíaco ↔ disposição ativa ↔ narrativas que expressam alegria com a vida, tendência ao otimismo e o desejo de transformação ↔ self predominantemente no presente.

Vale ressaltar que tal encaminhamento decorre apenas do que foi observado como mais recorrente por ocasião da audição/transcrição/análise das narrativas das Rodas de Conversa. Assim, não queremos aqui estabelecer qualquer sobrevalorização de um dos impulsos sobre o outro em termos de bom ou ruim; de melhor ou pior; de negativo ou positivo. Antes de tudo, estes impulsos são forças que regem o mundo, por meio da criação e da recriação de significados, impulsos e perspectivas que são expressos, respectivamente, pelas forças estéticas apolíneas e pelas forças estéticas dionisíacas, “impulsionando a vida a alcançar em todo evento vital a máxima condição de possibilidade de manter-se na existência, e participar dela afirmativamente.” (BAZZANELA; ASSMANN, 2013, p. 59)¹⁰⁵. Portanto, para Nietzsche (1992 [1886]), essas forças que se manifestam nos impulsos apolíneo e dionisíaco agem sobre a vontade do homem. Isto significa dizer que ambas estão a manifestar-se a todo o momento na dinâmica do fluxo da vida e dependem de diversos aspectos, dentre eles, como lidamos com as situações em que nos envolvemos. Em outras palavras, tanto as narrativas alinhadas com a disposição reativa quanto aquelas alinhadas à disposição ativa estão sendo consideradas aqui como maneiras de se dar sentido ao acometimento da cegueira.

5.2.1 Preparando a travessia

“[...] a maioria aqui perdeu a visão na idade adulta, cheios de vícios e costumes. Você tem que largar quase tudo aquilo que você tinha, inclusive amigos que te esquecem pra você se adaptar a uma vida nova. Você tem que se despir daquilo, tem que largar aquilo, esquecer. Eu por exemplo esqueci que um dia enxerguei.” (Tam, participante da pesquisa - Roda de Conversa 3, 27/03/2015)

¹⁰⁵ Segundo Sandro Luiz Bazzanela e Selvino José Assmann (2013, p. 66), “ao afirmar o mundo como manifestação imanente da multiplicidade de forças que se manifestam na vontade de poder, Nietzsche se afasta dos dogmatismos materialistas e/ou espiritualistas. [...] esforça-se por eliminar essas “ficções” substancialistas que se pretendem como fundamento do mundo, propondo que restem apenas quantidades dinâmicas de forças em relação umas com outras num constante e ininterrupto jogo criador e destruidor do mundo.”

Na tentativa de atender ao objetivo específico traçado para este capítulo, esta subseção se dedica a análise das narrativas que surgiram na terceira e na quarta Rodas de Conversa, nos dias 20 e 27 de março de 2015.

A princípio, vamos apresentar uma sequência de excertos em que pela primeira vez o tema da cegueira é expandido em nossa Roda e muitos sentidos são produzidos. A meu ver, essas interações iniciais foram determinantes para as outras narrativas que surgiram naquela manhã; por isso começo por elas. Em seguida, as primeiras subseções vão se dedicar a análise de narrativas de dois dos participantes, Tam e Jet, que ficaram cegos aos 34 e 55 anos de idade. Ambos articulam discursivamente lembranças e esquecimentos ao resignificarem a cegueira em suas vidas. E, seguiremos analisando uma narrativa de outra participante da pesquisa, Olga, com a qual ela evidencia um modo próprio de lidar com as lembranças do tempo que enxergava. Nesse sentido, veremos que a articulação entre lembrar e esquecer, à luz dos preceitos nietzschianos, implica em uma permanente travessia de um tempo a outro no caminho árduo de “ser aquilo que se é”.¹⁰⁶

No terceiro dia de nossa Roda, levei o poema “*Há um tempo*”¹⁰⁷, de Fernando Teixeira de Andrade. A escolha não foi ingênua. Pelo contrário, foram palavras cuidadosamente escolhidas, cuja intenção era fazer uma provocação que levasse ao surgimento de narrativas em que os participantes falassem de outro assunto que não fossem os dissabores institucionais. Afinal, já estávamos na terceira Roda, e o tema da cegueira ainda não havia eclodido.

Nada melhor do que um poema que falasse da possibilidade do desassossego; da efervescência da mudança. A proposta foi que falássemos da dificuldade de largarmos as roupas velhas, que já “têm a forma de nosso corpo” para mantermos a dinâmica da vida. Certos pensamentos e ideias são assim: parece que ficam pregados em nós por puro comodismo, preguiça em ser diferente... Mas, também havia naquele poema uma indicação de um tempo futuro e era importante marcar isso logo no início de nossas Rodas; dizer de outros caminhos, que mesmo desconhecidos, podem ser uma saída para escaparmos de nós mesmos, de lembranças que nos aturdem, e seguirmos em frente. Havia naquela proposta a vontade de que compartilhássemos a dor de desapegar do passado para simplesmente viver, com tudo que há na vida.

Contudo, o plano de começar a Roda com o poema foi frustrado. Naquele dia, o tópico das conversas iniciais se estendeu por aproximadamente trinta minutos e girou em

¹⁰⁶ Esse é o fundamento do conceito nietzschiano de “eterno retorno” que veremos no sétimo capítulo.

¹⁰⁷ O poema encontra-se como epígrafe na folha de rosto do presente capítulo.

torno das reclamações de sempre. Os participantes foram chegando aos poucos: Dunga, Messias e Vida chegaram juntos, seguidos de Inácia, Sol, Tam, Mirp, Olga e, por último, Jet, que estava vindo pela primeira vez.

Os assuntos do dia começaram com as queixas contra a instituição. Jet, que acabara de se apresentar para mim, encetou uma série de histórias relacionadas à proibição de almoçar no Instituto e que, na ocasião, estava gerando muita polêmica entre todos. Dentre as suas reclamações, Jet dizia ter escutado de uma pessoa “que os cegos são todos mal educados” e que ninguém reagia, pelo contrário, o recriminavam por não deixar passar nenhum caso de discriminação; para ele, todos tinham que falar e ele pretendia continuar brigando, falando e comprando brigas, porque “o cego lá fora é tudo covarde”. (Jet, Roda 3, linhas. 180-81).

Em determinado momento, um comentário de Jet, ainda em tom de reclamação, sobre o fato corriqueiro das pessoas que enxergam não cumprimentarem a pessoa cega, somente o seu acompanhante, redirecionou o tópico da conversa para a cegueira. Vejamos a colocação de Jet no excerto abaixo:

EXCERTO 2: “Pô, e o cego?” - Jet

248	Jet	nós precisamos nos interessar por mais-fazer mais
249		reuniões, cara, porque <u>senão</u> (.) eles montam na
250		gente ((batendo com a mão na mesa)) as pessoas aqui
251		tem professoras aqui que cumprimentam sabe quem? o
252		acompanhante, mas o cego nem-não cumprimenta e aí
253		“oi fulano como é que vai?” pô, e o cego? tá bem
254		ali do lado, não fala não.
255	Claudia	e por que você acha que acontece isso, Jet?
256	Jet	falta de ↑educação↑
257	Claudia	Rsrers

Com certo tom de “inconformação” com uma situação que possivelmente aconteceu com ele, a fala inicial de Jet é convocatória; ele parece querer que os cegos se unam para se defenderem das pessoas que trabalham na instituição: “nós precisamos nos interessar por mais-fazer mais reuniões, cara, porque senão(.) eles montam na gente”, (linhas 248-250). Seu discurso tem disposição reativa e é carregado de revolta que ele expressa no ato de bater com mão na mesa, enquanto acusa as pessoas da instituição de costumarem “montar” nos cegos. No final, mesmo que ainda se mantenha reativa e em tom de indignação, sua fala é bastante pertinente: “as pessoas aqui tem professoras aqui que cumprimentam sabe quem? o acompanhante, mas o cego nem-não cumprimenta e aí “oi fulano como é que vai?” pô, e o

cego? tá bem ali do lado, não fala não”, (linhas 250-54). O que Jet denuncia é muito comum; é a invisibilidade a qual geralmente as pessoas cegas estão expostas e que as impede de ter uma leitura positiva da cegueira, o que pode acabar interferindo em seus relacionamentos sociais.

Bruno Sena Martins tomou o conceito de “hegemonia da normalidade” de Lennard Davis (1995) para explicar como a configuração de um ideal de norma aceitável estendeu-se desde a Grécia Antiga por todas as esferas sociais e padronizou o constructo humano, até a sua expressão limite no projeto eugênico de Hitler. É na efetividade da “hegemonia da normalidade” que se encontram as raízes para “a desqualificação das formas do vivo identificadas como desviantes” (MARTINS, 2006, p. 84), e como tal, tendem a ser invisibilizadas como um afastamento do “problema”; uma solução para o desconforto causado quando alguém se depara diretamente com um “desvio”, algo que ultrapassa o aceitável ou a norma, com a qual se sabe lidar porque já há um protocolo incorporado. O pesquisador verificou em suas pesquisas que a invisibilidade à que ficam submetidas aquelas pessoas que se tornam cegas repentinamente é uma das principais causas para o sofrimento associado à cegueira.

Diante da colocação de Jet, tentei prosseguir o tema da invisibilidade com uma questão direta para ele: “e por que você acha que acontece isso, Jet?”, (linha 255). Sua resposta foi categórica: “falta de educação.” (linha 256). Naquele momento, decidi que era hora de assumir as rédeas da situação na tentativa de neutralizar os efeitos da exacerbação de Jet sobre o ambiente de nossa Roda, já que alguns dos participantes pareciam contrariados; era melhor aproveitar o restante de tempo que ainda tínhamos em vez de ficarmos naquele círculo vicioso de queixas. Conduzi, então, a distribuição de turnos e passei a palavra à Dunga que estava com o dedo levantado pedindo para entrar na conversa.

O conteúdo referencial da fala de Jet, o estigma, levou Dunga à narração de uma história sobre um de seus professores que foi vítima de discriminação profissional por ser cego. Com essa narrativa, ela reconstrói sua identidade de pessoa cega, através da avaliação da situação pela qual o professor passou. Sua narrativa pode ser conferida no excerto 3, logo abaixo.

EXCERTO 3: “Profissão ceguinho” - Dunga

260	Claudia	fala Dun:ga
261	Dunga	é eu-eu:: me- eu fiz é-é-é:: reabilitação lá no
262		(XXXXXXX) (0,3) aí meu- eu tinha um professor que
263		até já faleceu. ele trabalhava lá:: foi no::: e aí
264		sabe o que aconteceu?

265	Claudia	Anham
266	Dunga	ele trabalhava lá (XXXX) e tinha na carteira
267		PROFISSÃO CEGUINHO (.) já pensou? ((rindo))
268	Claudia	ua::u (.) na carteira profissional dele?
269		[na carteira mesmo?
270	Dunga	[é, profissional, escreveram ceguinho ele fazia
271		tudo em Bra-Braille, né? de câmara escura
272	Claudia	Anham
273	Dunga	era professor de câmara escura ele já até já morreu
274	Claudia	Unhum
275	Dunga	aí ele falou assim "sabe o que escreveram na minha
276		carteira? profissão ceguinho, cego"
277	Tam	hum, deve ter sido é-é ↓brincadeira↓, né?
278	Claudia	não se::i [mas será que não colocou? colocaram na
279		carteira mesmo?]
280	Tam	[uma brincadeira] [[sim mas-mas]]
281	Dunga	[[ele faLOU::]]
282	Tam	mas bom:: [os absurdos que existe] ()
283	Claudia	[isso foi em que época?] ((falas
284		sobrepostas))
285	Messias	ceguinho, o pessoal lá fora fala ceguinho, eles não
286		falam cego não, eles falam ceguinho [{"lá vem o
287		ceguinho ali oh"
288	Dunga	[[é
289	Tam	[[ah, mas
290		isso é normal rsrs

Dunga demonstra bastante habilidade em manter a interação, fechando seus turnos com as duas questões que funcionam como avaliação do que está narrando e convocação da atenção de todos, tanto no sumário (e aí sabe o que aconteceu? linhas 263-4) quanto na coda de sua narrativa (já pensou?, linha 267). Surpresa com o teor da história, eu respondo com uma pergunta ratificadora: “ua::u (.) na carteira profissional dele? na carteira mesmo?”, (linhas 268-69). Dunga reconta, então, o episódio. Desta vez, o sumário da narrativa vem com uma orientação encaixada que fornece mais informações, além de acrescentar um possível motivo para justificar o acontecido, por meio da elipse do pronome *porque* (escreveram ceguinho [porque] ele fazia tudo em Bra-Braille, né? de câmara escura... ele já até já morreu, linhas 270-73). Dunga prossegue, nas linhas 275 e 276, reconstruindo a fala do professor na ação narrativa: “aí ele falou assim ‘sabe o que escreveram na minha carteira? profissão ceguinho, cego’”, o que confere não somente legitimidade, mas também, dramaticidade à ação que ela está narrando. Enquanto eu continuo duvidando do fato de estar escrito *ceguinho* na carteira profissional de seu professor (não se::i [mas será que não colocou? colocaram na carteira mesmo?], linhas 278-79), Tam interpreta o

episódio como uma brincadeira (hum, deve ter sido é-é ↓brincadeira↓, né?, linha 277) e, após a ratificação incisiva de Dunga, marcada no alongamento com volume mais alto das vogais *ou* (ele faLOU::, linha 281), Tam reavalia: “mas bom:: [os absurdos que existe]”, (linha 282).

Insisto, querendo mais detalhes sobre o que Dunga acabara de contar com uma questão direta para ela ([isso foi em que época?], linha 283), mas é Messias quem resolve o imbróglio, chamando a atenção para o tratamento estigmatizante com o qual eles costumam lidar no dia a dia; com o uso do sujeito indeterminado *o pessoal* e do advérbio de lugar *lá fora*, marcado pela elipse da palavra *Instituto* (ou *IBC*), Messias insinua que fora da instituição eles são tratados de modo bem diferenciado: “ceguinho, o pessoal lá fora [do IBC] fala ceguinho, eles não falam cego não, eles falam ceguinho [[‘lá vem o ceguinho ali oh’ ”, (linhas 285-87). Essa referência territorial da instituição, reservando ao lado de fora o tratamento estigmatizante (*o ceguinho*) para com a pessoa cega, cria o efeito de que do lado de dentro, no IBC, eles não são identificados como coitadinhos e incapazes. É desse modo, portanto, que Messias faz referência à função imprescindível do Instituto na construção identitária das pessoas que perdem a visão depois de adultas e precisam recomeçar suas vidas.

A narrativa de Dunga é interessante para observarmos a estreita relação entre avaliação e construção de identidade, que ocorre quando narramos experiências pessoais (NOBREGA & MAGALHÃES, 2012; REISSMAN, 1993). Como foi dito no quarto capítulo, a função da avaliação é opinar pessoalmente sobre o que está sendo contado e, assim, ela contribui para manter a continuidade dramática da história. Por isso, Catherine Reissman (1993) compreende a avaliação como a “alma da narrativa”. Isto significa dizer que as avaliações que fazemos em nossas narrativas dizem dos valores que sustentamos, de nossas escolhas morais, dos posicionamentos que assumimos em relação a questões que envolvem aspectos amplos como dignidade humana, justiça e respeito à vida, como aquelas questões mais restritas, que dizem respeito ao que consideramos diretamente ligado à satisfação de nossa vida pessoal e o que esperamos que nela se realize, ou seja, nossas experiências e expectativas. É nesse sentido que Mishler (2002) entende as narrativas como performances identitárias.

Nesse sentido, é válido nos determos um pouco mais ainda nos desdobramentos da narrativa de Dunga e analisarmos como Tam se utiliza de um feixe de avaliações do episódio narrado, de modo a realizar o seu processo de reconstrução identitária a partir de três ressignificações do discurso da cegueira: uma brincadeira, um absurdo e normal, ao mesmo

tempo que está tentando dar sentido ao que aconteceu com o professor. Vejamos como isso se dá. Primeiramente, na linha 277 (*hum, deve ter sido é-é ↓brincadeira↓, né?*), ele faz a primeira avaliação; o tempo verbal modalizado e o tom mais grave no elemento léxico *brincadeira* entre a interjeição reticente *hum* e o advérbio de confirmação *né?* conferem um misto de seriedade e incredulidade para o episódio. Assim, Tam reconstrói sua identidade afastando-se do estigma de ceguinho. Já na linha 282 (*mas bom:: [os absurdos que existe]*), o trecho inicial *mas bom* com a tônica alongada funciona como uma correção para sua avaliação anterior e, ao mesmo tempo, como uma explicação que se cumpre no segmento *os absurdos que existe*. Dessa maneira, ele reavalia a situação de alguém ter escrito em sua carteira de trabalho a expressão *profissão ceguinho* literalmente como um absurdo e mais uma vez reconstrói sua identidade por meio do plural no elemento lexical *absurdo* que agrava a situação narrada, dando-lhe um sentido de “é só mais um absurdo dentre tantos”. E, por fim, nas linhas 289 e 290 (*ah, mas isso é normal rsrs*), Tam explica a colocação genérica de Messias de que “o pessoal lá fora fala ceguinho” (linha 285) atenuando a situação por meio da interjeição inicial *ah* seguida da conjunção adversativa *mas* para introduzir uma explicação *isso é normal* seguida de um riso, o que confere um tom irônico a sua última avaliação. Nesse caso, podemos tomar esse riso à luz do pensamento de Nietzsche em seu livro *A Gaia Ciência* (2000 [1882]). O filósofo exalta o riso como uma possibilidade do homem sair da necessidade da verdade, da crença da razão e da ciência positiva. O riso irônico de Tam é da ordem do inexplicável; como uma experiência do nada; daquilo que não se pode dar sentido. O que é indizível se torna então risível, um jeito de aliviar a dor e de ficar de bem com a vida. É “normal” apontar o cego e dizer [“lá vem o ceguinho ali oh”].

Finalmente havíamos chegado ao tópico da cegueira. Dunga prosseguiu com duas novas histórias sobre seu irmão que ficara cego em 2008. Na primeira, ele tivera que “*correr atrás*” para ocupar a vaga de massagista em um concurso do estado para a qual, segundo ela, não havia sido chamado por conta de não enxergar. E, na segunda história, Dunga contou sobre a dificuldade que o irmão passava todos os dias para arrumar alguém que o levasse até o ponto de ônibus na hora de ir para o trabalho, função que o porteiro do prédio já não mais queria assumir.

O excerto 4 mostra exatamente o momento em que Dunga está terminando de contar essas histórias de seu irmão e eu decido, conscientemente, não negociar o turno com ela, na intenção de voltar ao tópico anterior sobre o cego ser chamado de ceguinho. Minha decisão teve um efeito desastroso porque faço uma pergunta direta para Tam. Vamos conferir:

EXCERTO 4: “Ele ficou com raiva” - Dunga

318	Claudia	=unhum
319		(0,3)
320	Dunga	aí, meu irmão- meu irmão disse, desde o ano passado
321		deu cinquenta reais numa vez que ele fez
322		aniversário. aí, ele deu, aí ele agora não dá mais
323		nada que ele não leva ↑mais↑ meu irmão=
324	Claudia	unhum (.) [mas essa::
325	Dunga	[ele ficou com raiva
326	Claudia	essa coisa de chama:r o cego de ceguinho assim na
327		rua principalmente, né? e aí fora como vocês falam
328		isso é-é comum mesmo, Tam?

A meu ver o problema não foi tanto em administrar a troca de turnos. Mas, ao dirigir a pergunta diretamente para Tam (linha 328) eu acabei desconsiderando a fala de Dunga, as histórias que ela acabara de contar e tornei explícito o meu desejo de que naquele momento ela se calasse porque o assunto anterior era mais interessante.

Essa sequência fornece, assim, um indício de que a dinâmica interativa envolve uma gama de aspectos que acabam por circunscrever os processos de autorização e desautorização dos participantes entre si. Dentre eles, os alinhamentos assumidos naturalmente entre todos os envolvidos na interação (GOFFMAN, 1981[1979]). É fato que a legitimação do direito de falar é outorgada por quem está gerenciando os turnos, mesmo que esse papel não seja previamente definido. Embora desde o início das Rodas de Conversa, eu tenha optado pela não condução diretiva dos nossos encontros, - inclusive explicitarei essa opção para os participantes -, logo na primeira escuta das gravações, foi possível perceber que não foram poucas as vezes em que gerenciei a dinâmica de trocas de turnos, como se estivesse em uma sala de aula, reproduzindo a relação assimétrica de poder que há entre o professor e os alunos, na qual é o primeiro quem estabelece quem fala, o que pode ser falado e o porquê é falado. Não foi à toa que Dunga manteve o hábito de levantar o dedo para pedir a palavra.

Entretanto, mesmo sendo desautorizadas por mim, as narrativas de Dunga ao reiterarem as reclamações de Jet não só introduziram a discussão sobre o estigma, mas também precipitaram a projeção de uma série de sentidos para a cegueira, que veremos nas subseções que se seguem.

5.2.2 As cegueiras de que falamos

No próximo excerto, podemos conferir a interação entre Tam e eu, em que expandimos o tópico sobre o cego ser chamado de “ceguinho”. Tam explica o que anteriormente ele quis dizer com “*isso é normal*”, seguido de um riso (linha 290, excerto 3).

EXCERTO 5: “Como se todo cego fosse coitadinho” - Tam

326	Claudia	essa coisa de chama:r o cego de <u>ceguinho</u> assim na rua principalmente, né? e aí fora como vocês falam
327		isso é-é comum mesmo, Tam?
329	Tam	é comum é:: o cego pode ter dois metros de altura
330		como um que não e eles falam
331	Claudia	vocês todos já foram chamados assim na rua?
332	Tam	já e você entra num atendimento qualquer hospital
333		no serviço público “ah, me dá sua mãozi::nha
334		aqui::”, “me dá seu braci::nho aqui”, [“seu
335		pezi::nho”
336	Claudia	[ah::
337	Tam	((rindo)) só trata assim, mas não acho que <u>seja</u>
338		por-por discriminação, é por falta de conhecimento
339		mesmo de como tratar de uma forma:: >natural< né?
340	Messias	[hum
341	Claudia	[anham
342	Messias	[[não porque::
343	Tam	[[fica esse jeito de-de cuidar, eu acho que é
344		excesso
345	Claudia	infantiliza, né?
346	Tam	infantiliza, como se todo cego é:: fosse
347		[[coitadinho não soubesse o que fazer::
348	Messias	[[criança

A resposta de Tam na terceira pessoa com a expressão “o cego” (linha 329) alinha-se à pergunta hesitante e também generalizante de minha parte: “essa coisa de chama:r o cego de ceguinho assim na rua principalmente, né? e aí fora como vocês falam isso é-é comum mesmo, Tam?” (linhas 326-28). Devo sublinhar que naquele momento eu tentava abordar o tema da cegueira com muito tato para não ultrapassar os limites que estavam por trás de seu comentário anterior, bastante impessoal que encerra o excerto 2 (“[[ah, mas isso é normal rsrs”, linhas 289-290).

Liana Biar (2012), com base nas reflexões de Goffman (1981[1979]) sobre identidade deteriorada, ou o self estigmatizado, encontrou nas entrevistas que fez em sua

pesquisa de campo com internos do sistema prisional¹⁰⁸, episódios discursivos que ela chamou de “estratégias de evitação”. No trabalho de face (GOFFMAN, 1959; 1967), essas estratégias têm a função de mitigar um possível conflito na interação e tornar o estigma neutralizado “a ponto de dirimir assimetrias e choques potenciais entre entrevistado e entrevistador, aqui sob a rubrica de desviante e não-desviante.” (BIAR, 2012, p. 86). Assim, no contexto de seu estudo, a pesquisadora considerou que certas omissões, hesitações, vaguezas ou generalizações funcionavam como estratégias de evitação ao confronto com as identidades estigmatizadas.

Valer-me-ei das considerações sobre estratégias de evitação de Liana Biar para analisar algumas interações das Rodas de Conversa, uma vez que também existem assimetrias entre nós, no que diz respeito à condição visual e à situação institucional, a saber: a maioria é composta de cegos, somente três possuem baixa visão, três são voluntários na instituição e eu, a única funcionária, sou também a única vidente. Considero que essas assimetrias foram suficientes para interferir diretamente nos trabalhos de face, especialmente quando o tópico da conversa era a cegueira em si, e, portanto, foram determinantes na adoção de estratégias de evitação que amenizassem situações discursivas de algum modo desconfortáveis.

O tema trazido por Dunga também foi o estigma que está por trás da palavra “*ceguinho*”. O termo muito comumente utilizado por pessoas videntes ao se referirem às pessoas cegas é carregado de sentido negativo, que remete aquele que não enxerga à condição de incapacidade, inferioridade, invalidez, infantilidade e dependência, reforçando o discurso da cegueira como tragédia e sofrimento. Presas às garras da compaixão, muitas pessoas cegas adotam uma disposição reativa diante da vida, manifeste-se ela em tom de revolta, de resignação ou de ironia para encobrir o ressentimento por tal situação.

Mesmo depois da resposta elucidativa de Tam, ainda me valho da estratégia de evitação e estendo uma pergunta generalizada a todos do grupo: “você todos já foram chamados assim na rua?”, (linha 331). Mais uma vez é Tam quem responde encaixando falas construídas (TANNEN, 1993), com palavras no diminutivo e com alongamento da vogal tônica, que reproduzem o tom infantilizado com que as pessoas cegas costumam ser tratadas nos diversos locais públicos que frequentam (“ah, me dá sua mãozi::nha aqui::”, “me dá seu braci::nho aqui”, [“seu pezi::nho”, linhas 333 a 35), especialmente, nos ambientes da área da saúde, que detém e distribuem o discurso da doença

¹⁰⁸ Pesquisa de Doutorado intitulada “Realmente as autoridades veio a me transformar nisso”: narrativas de adesão ao tráfico e a construção discursiva do desvio, apresentada ao Departamento de Letras da PUC - Rio de Janeiro em 2012.

e dos processos de vitimização, que, como foi dito anteriormente, espalham-se para além dos limites de sua atuação.

Em seguida, na linha 337, Tam novamente ri e, outra vez, reconstrói sua identidade por meio de mais uma avaliação, mas agora, ele esclarece que para ele esse tratamento (*de ceguinho*) não é por discriminação, mas, falta de conhecimento: “((rindo)) só trata assim, mas não acho que seja por-por discriminação, é por falta de conhecimento mesmo de como tratar de uma forma:: >natural< né?”, (linhas 337-9). Messias tenta entrar na conversa, aparentemente, para discordar de Tam ([não porque::, linha 342), mas na negociação de turnos, percebe que eu concordo com o que foi dito (*infantiliza, né?*, linha 345) e reformula, alinhando-se ([criança, linha 348) com Tam. Podemos constatar no realinhamento de Messias os efeitos da desconsideração que eu havia cometido em relação a Dunga. Como gerenciadora dos turnos, eu havia marcado o meu papel de autoridade nas Rodas de Conversa e isso foi relevante para a dinâmica de nossos encontros.

No trabalho de face realizado por Tam, nas linhas 346 e 347, chama a atenção a avaliação com a qual ele reconstrói sua identidade uma vez mais, por meio da preocupação em esclarecer que nem todo cego é coitadinho e dependente (*infantiliza, como se todo cego é:: fosse [[coitadinho não soubesse o que fazer::]).* O pequeno segmento “*como se todo cego fosse*” sugere que há cegos, como ele, que não são coitadinhos e que sabem o que fazer. Desse modo, ele se posiciona com relação às narrativas sobre o “ceguinho” estigmatizado trazido por Dunga, bem como começa a cimentar o assaolho sobre o qual construirá, logo em seguida, uma imagem positiva de si mesmo como cego. Vejamos como isso se dá na interação com Jet apresentada no excerto abaixo:

EXCERTO 6: “Agora é só deficiente visual” - Jet

349	Jet	não, mas depois que passaram a chamar de deficiente
350		visual, pararam mais com esse negócio de ceguinho,
351		agora é só deficiente visual, é o que eu ouço muito
352		por aí
353	Tam	mas-mas ele é deficiente por- depois da-da novela
354		da Gloria Perez que teve um (0,4) teve lá um
355		personagem [cego
356	Jet	[cego
357	Claudia	Anham
358	Tam	e isso serviu como como-como educação pro povo,
359		quer dizer, de saber como <u>tratar</u> o cego.
360	Jet	é ajudou bastante.
361	Tam	que o cego é capaz de de-de-de: realizar <u>tarefas</u> ,
362		de ter uma vida é:: normal, né?
363	Claudia	de uma certa forma serviu pra <u>informar</u> , né?

364	Tam	É
-----	-----	---

Com a colaboração de Jet e por meio do argumento desenvolvido na novela da Rede Globo¹⁰⁹, Tam reenquadra o cego como deficiente visual, apresenta seu self alinhado à disposição ativa, característica de quem está lidando com a cegueira a partir do que acontece no presente, mas, continua com um discurso impessoal, como se ele mesmo não fosse cego. Ou seja, Tam projeta-se como um cego mais que capaz de ter “uma vida considerada normal”:

“e isso serviu como como-como educação pro povo, quer dizer, de saber como tratar o cego.” (linhas 358-59)

“que o cego é capaz de de-de-de: realizar tarefas, de ter uma vida é:: normal, né?” (linhas 361-62).

Contudo, logo em seguida, Jet enuncia uma outra perspectiva sobre a cegueira, endereçando a mim uma história que retoma o tópico cegueira/invalidez, em um episódio ocorrido com ele e com um desembargador conhecido. Veremos em seguida, como essa narrativa provoca outro tipo de alinhamento por parte de Tam. O excerto 7 abaixo reproduz a narrativa de Jet:

EXCERTO 7: “Cegueira não dá mais invalidez?” - Jet

365	Jet	Claudia, olha só, olha só o cúmulo da estupidez eu
366		estive no Palácio da Justiça pra conversar lá com
367		um desembargador, até falei isso com-com Tam, o
368		desembargador <u>chegou</u> , perguntou qual era o meu
369		<u>problema</u> , eu falei pra ele e tal, né? o que estava
370		acontecendo, ele falou pra mim “o senhor <u>sabia?</u> ”
371		assim mesmo, o maior cinismo, “o senhor <u>sabia</u> que
372		<u>agora</u> cegueira não dá mais é:: [<u>invalidez?</u>]”
373	Olga	[aposentadoria
374	Jet	aí, né, como ele tinha aberto uma <u>exceção</u> por eu
375		não ser formado, não ter formatura <u>nenhuma</u> , né? eu
376		consegui contar de um a dez pra não dar uma
377		resposta malcriada pra ele
378	Claudia	Unhum
379	Jet	que <u>quase</u> que eu pergunto pra ele “o senhor seria
380		capaz de entrar num automóvel, sabendo que o
381		motorista é cego? hein?” “ou então num avião?
382		gostaria de saber do senhor” eu <u>quase</u> que pergunto
383		isso aí ↓pra ele↓
384		(0,2)
385	Claudia	Unhum

¹⁰⁹ Novela de Glória Perez, intitulada “América” e transmitida em 2005. A personagem cega era uma menina chamada Flor e foi vivida pela atriz Bruna Marquezine.

A narrativa de Jet é canônica, segundo a organização sequencial proposta por Labov (1972; 1967). Além disso, é uma narrativa rica em avaliações: uma encaixada logo no sumário (o *cúmulo da estupidez*, linha 365) e que resume a situação ocorrida, e a outra em meio às ações narrativas (assim mesmo, maior cinismo, linha 371). Ambas expressam o que ele pensa da atitude do desembargador. Na orientação, Jet contextualiza a história invocando o testemunho de Tam (até falei isso com-com Tam, linha 367), o que dá um tom de mais veracidade ao que está sendo narrado.

Em seguida, ele discorre uma sequência temporal de orações com as quais ele conta o que de fato aconteceu, valendo-se de duas sequências de falas reconstruídas: “o senhor sabia?” (linha 370) e “o senhor sabia que agora cegueira não dá mais é:: [invalidez?]” (linhas 371-72).

O mais relevante e que caracteriza esta narrativa como canônica é justamente esta fala reconstruída que possui o ponto da narrativa (linhas 371-372), ou seja, Jet recebe a notícia de que não pode mais se aposentar por invalidez, ainda que ele esteja impossibilitado de exercer várias profissões por conta de sua “limitação” visual, daí ele dizer que se trata de “o *cúmulo da estupidez*”. O ponto é reforçado pela segunda avaliação: “assim mesmo, o maior cinismo”, (linha 371).

Com esta história carregada de elementos avaliativos, Jet empenha-se em justificar o direito à aposentadoria devido à perda da visão, por meio de uma pequena narrativa hipotética encaixada na resolução, que ressignifica o sentido da cegueira como invalidez (que quase que eu pergunto pra ele “o senhor seria capaz de entrar num automóvel sabendo que o motorista é cego? hein?” “ou então num avião? gostaria de saber do senhor”, linhas 379-83). E por fim, Jet fecha sua narrativa com a coda em que repete o início da resolução (eu quase que pergunto isso aí ↓pra ele↓, linhas 382-83) e que confere a sua narrativa um arremate um tom de queixa resignada, marcada no modalizador “*quase*”.

A partir desta narrativa, Jet e Tam negociam a face e, nessa negociação, mais um sentido de cegueira é produzido. Vejamos no excerto 8.

EXCERTO 8: “Cegueira é como uma amputação de um dedo” - Tam

386	Jet	um desembargador falou isso pra mim (0,2) pô, vem cá se cegueira não é deficiência, o cara vai fazer o quê? ele falou, “oh nós fazíamos algu- <u>algumas</u> coisas mas <u>mui</u> ::to limitado o cego não foi <u>capacitado</u> a tudo não” eu falei isso pra ele
387		
388		
389		
390		
391	Tam	mas ele é-é-é um desembargador <u>desinformado</u>

392	Jet	não, não, pô, o cara que trabalha lá sabe
393	Tam	ele é um desinformado
394	Jet	desinformado nada, [ele é famoso aí
395	Tam	[sim senhor, e-e-eu diria que::
396		pra ele que ele é-é >é desinformado< (0,3) porque
397		cegueira é deficiência <u>sim</u> . é como uma amputação de
398		um dedo
399	Jet	então, <u>é</u> deficiência sim.
400	Tam	entendeu?
401	Jet	mas eu sabia, eu só não dei a resposta, eu acabei
402		de falar por quê. ele abriu ↓uma exceção↓ <u>então</u> , se
403		o cara me fez um <u>grande</u> favor em me <u>atender</u> , ele
404		foi <u>muito</u> educado em me atender, porque só recebe
405		advogado e com audiência marca-e com hora marcada,
406		e-e ele me recebeu no momento que eu cheguei <u>lá</u> ((o
407		telefone de Jet toca)) ele me recebeu, entendeu?

Tam ratifica a narrativa de Jet, insistindo em atribuir a atitude do desembargador à desinformação:

“mas ele é-é-é um desembargador desinformado” (linha 391).

“ele é um desinformado” (linha 393).

“[sim senhor, e-e-eu diria que:: pra ele que ele é-é >é desinformado<” (linhas 395-6).

Com essa estratégia, Tam mantém um sistema de coerência (LINDE, 1993) começado com o argumento com que foi construindo sua performance desde o início, e que serve de sustentação para sua face. Isto é, o cego é chamado de ceguinho por falta de conhecimento; o desembargador rejeitou os argumentos de Jet de que cegueira é invalidez por desinformação. Assim, Tam ainda se projeta discursivamente como um cego compreensivo e bem resolvido com as atitudes das pessoas que não conhecem a cegueira.

Entretanto, é interessante notar que nesta negociação de face com Jet, que insiste no argumento de que o desembargador agiu por querer, Tam muda seu alinhamento; a invasão do turno na linha 395 (marcado pelo colchete), os gaguejos, as marcas de fala acelerada na linha 396 e de ênfase no “sim.” da linha 397, juntos indiciam um tom irritado de Tam para com Jet e é “como se ele deixasse cair”. O discurso “vazado” de Tam é carregado de agentividade para falar da cegueira como uma marca no corpo. Ele deixa de usar as estratégias de amenização do estigma e afirma a cegueira como deficiência, como algo que falta porque foi arrancado, como uma amputação de um dedo (porque cegueira é deficiência sim. é como uma amputação de um dedo, linhas 397-8). Neste momento, Jet imediatamente ratifica o que Tam falou (então, é deficiência sim., linha 399), o que ajuda a mitigar o desconforto causado pela exposição da face de Tam. Aliás,

quando Tam insiste, na linha 400: “entendeu?”, Jet responde a Tam, mas, agora, ele mitiga a avaliação negativa do desembargador por meio de um explicação em que afirma que o desembargador fez um favor em atendê-lo sem hora marcada e foi educado. (mas eu sabia, eu só não dei a resposta, eu acabei de falar por quê. ele abriu ↓uma exceção↓ então, se o cara me fez um grande favor em me atender, ele foi muito educado em me atender, porque só recebe advogado e com audiência marca-e com hora marcada, e-e ele me recebeu no momento que eu cheguei lá ((o telefone de Jet toca)) ele me recebeu, entendeu?, linhas 401-7).

A enunciação de Tam é sobre o corpo amputado. A esse respeito, remeto ao conceito de *corpo transgressor* de Bruno Sena Martins (2006) ao analisar como a experiência corpórea da cegueira pode violar os termos da existência. Esse conceito será abordado mais detalhadamente no próximo capítulo. Por ora, é importante adiantar que o corpo de que nos fala Tam é um corpo que lida com o desconforto causado pela perda sentida na carne (MARTINS, 2006). E é dessa experiência incorporada que ele fala da cegueira como deficiência. Na narrativa de Tam, a deficiência está de fato no corpo; não é somente o resultado da incapacidade da sociedade em prover o que a pessoa cega precisa, como sustenta a teoria social (OLIVER, 1983), que vimos no segundo capítulo desta tese. O corpo de que fala Tam é um corpo amputado, literalmente mutilado, e que “conhece a cegueira na carne” e com ela, experimenta a privação no dia a dia.

Em suas pesquisas, Bruno Sena Martins prestou uma atenção especial às narrativas em que a ideia de cegueira como tragédia, sofrimento, infortúnio ou incapacidade estivesse vinculada às limitações, dores, privações e angústias relacionadas à experiência incorporada da própria cegueira, ou seja, que não podiam ser apreendidas somente à luz das condições impostas por determinado contexto social. Há uma vulnerabilidade que é sentida na carne. O pesquisador chamou de “angústia da transgressão corporal esse sofrimento/privação ligado à cegueira e que escapa à relação com a experiência de exclusão a que as pessoas cegas estão sujeitas.” (MARTINS, 2006, p. 227).

Voltando à narrativa, em seguida à interação de Jet e Tam, o tópico da conversa resvalou dos problemas que decorrem da aposentadoria por invalidez para os problemas institucionais e chegou ao ponto de Jet falar bastante mal de políticos do Rio de Janeiro que em determinada época quiseram fechar o Instituto. Ao ouvir a gravação desta Roda, chamou-me a atenção tamanha digressão; dei-me conta do que acontecera, então. Quando o telefone de Jet tocou no meio de sua resposta para Tam (linhas 406-7), eu pedi que ele tirasse o som e

em seguida, Olga fez uma pergunta descontextualizada para Vida; nesse momento, eu, que inicialmente havia sido posicionada como ouvinte endereçada da história, aproveito para quebrar o enquadre e desviar o tópico da conversa passando o turno para ele. Recorto no excerto 9, o momento que isso aconteceu imediatamente após a fala de Jet, que encerrou o excerto 7.

EXCERTO 9: “Vida, a fulana chegou?” - Olga

408	Claudia	tira o volume, por favor, do seu telefone. não tem
409		como colocar só vibrando não?
410	Olga	Vida, a fulana chegou?
411	Vida	não e::u tentei entrar em contato mas não co-
412		consegui:: ((Jet fala ao telefone))
413	Claudia	o quê que você vai contar, Vida? (0,2) Jet, vai
414		conversar lá fora, senão a gente não escuta o que
415		Vida vai falar...

Do ponto de vista interacional, a intervenção de Olga, que encontra anuência de minha parte, funcionou como mais uma estratégia de evitação (BIAR, 2012), com a intenção de amenizarmos o que Tam acabara de colocar. Podemos dizer que Olga e eu, juntas, criamos uma rota de fuga daquela situação de constrangimento com a exposição de face causada pela sua incisiva da cegueira como amputação, bastante diferente do que vinha apresentando desde o início da Roda. Quando passo o turno para Vida, muito facilmente ele encetou uma apresentação longa sobre o IBC e a importância de se ter professores cegos se você perde a visão repentinamente, e também sobre a falta de acessibilidade na instituição. Contudo, esses tópicos relacionados aos problemas institucionais não são nosso foco nesse estudo, embora sejam muito relevantes e mereçam atenção em outro lugar.

5.2.3 Há um tempo de atravessar: esquecer é preciso

Em determinado momento, quando se fez uma pausa mais longa, passamos, finalmente, para a leitura do poema de Fernando Teixeira de Andrade, “*Há um tempo*”. Nesta subseção, vamos proceder às narrativas que surgiram a partir da discussão que o texto provocou. Neste ponto que chegamos, é importante lembrarmos que o objetivo pontual deste capítulo é analisar como as pessoas que perderam a visão depois de adultas articulam lembrança e esquecimento ao lidarem discursivamente com a cegueira em suas vidas. Nosso foco nesta subseção será, assim, nas narrativas de Tam e Jet.

A seguir, o excerto 10 mostra a negociação de sentidos inicial que o poema provocou, que por sua vez, levou a uma narrativa pessoal de Tam sobre o ficar cego, e, por

fim, culminou com uma narrativa co-construída sobre a cegueira e a reinvenção de um “self” coletivo.

EXCERTO 10: “Novos tempos, novas condições, novas situações” - Tam

676	Claudia	é, é. “há um tempo em que é preciso abandonar as roupas usadas (.) que já tem a forma do nosso corpo (.) hh e esquecer os nossos caminhos que nos levam sempre aos mesmos lugares (.) hh é o tempo da >travessia< (.) e se não ousarmos fazê-la (.) teremos ficado para sempre a margem de nós mesmos (0,4) é eu escolhi esse poema por quê? (0,2) porque assim eu sempre penso assim que na vida da gente (0,1) tem momentos que isso é muito marcante, não é? momentos em que a gente tem que abandonar essas roupas (0,2) que ele fala roupas hh que ele fala rouPAS USADA:S E TOMAR CORAGEM DE OUSA:R E TOMar um caminho diferente, não é?
677		
678		
679		
680		
681		
682		
683		
684		
685		
686		
687	Tam	a gente tem que se adaptar aos [novos] tempos, as novas condições, as novas situações
688		
689	Olga	[coincidência]
690		ontem eu fiz uma sacola de roupa usada ((rindo))
691	Claudia	hh pra dá? hhh pois é
692	Olga	“não, não aguento mais essas roupas aqui” (.) fiz uma [trouxinha]((rindo))
693		
694	Tam	[mas isso] aí, é-é-é-é-é uma metáfora, né?
695		
696	Claudia	é::: com certeza, né? >quer dizer< o corpo já toma o formato da roupa
697		
698	Olga	não é uma metáfora=
699		
700	Claudia	=a roupa já toma forma do corpo, né? você não sabe mais o que é a roupa o que é corpo (.) porque os dois já tão completamente [iguais]
701		
702	Olga	[é] uma metáfora, mas também é real, porque às vezes você hh fica guardando anos e anos e anos uma mesma roupa e talvez você tem .hh, assim:: já substituiu aquelas e você fica presa aquelas (.) lá=
703		
704	Claudia	=não consegue largar=
705		
706	Olga	=e acumula:das, né?
707		
708		
709		

Ao término da leitura, fiquei bastante incomodada com um pequeno, mas completo silêncio que se fez. Ainda estava afetada pela fala de Tam sobre a amputação e fiquei com receio de que o poema pudesse parecer uma resposta direta ao que tinha acabado de falar sobre a cegueira. Por isso, apressei-me em introduzir logo uma explicação sobre a escolha do poema, em que tento deixar clara uma interpretação possível para as palavras de Fernando Teixeira de Andrade (é eu escolhi esse poema por quê? (0,2) porque assim eu sempre penso assim que na vida da gente (0,1) tem momentos que isso é muito marcante, não é? momentos em que a gente tem que abandonar essas roupas (0,2) que ele fala roupas hh que ele fala

rouPAS USADA:S E TOMAR CORAGEM DE OUSA:R E TOMar um caminho diferente, não é?, linhas 682-88).

Foi justamente Tam quem ratificou todo o meu falatório, nas linhas 689 e 690, ressaltando a necessidade de adaptação às novas condições e situações de vida: “a gente tem que se adaptar aos [novos] tempos, as novas condições, as novas situações”. Olga invade o turno de Tam e sobrepõe uma narrativa canônica breve a sua fala: “coincidência, ontem eu fiz uma sacola de roupa usada. ‘não não aguento mais essas roupas aqui’. *fiz uma trouxinha*.” Com uma fala de si mesma reconstruída na linha 694 “‘não, não aguento mais essas roupas aqui’”, Olga relata o sentimento que motivou a doação das roupas usadas, e encerra a narrativa com uma coda em que dimensiona a quantidade de roupas dadas: “uma trouxinha”. (linha 694-95).

Tentei mitigar os efeitos evidentes da diferença de sentidos construídos pelos dois recuperando o verso da poesia de Fernando Teixeira de Andrade e tento negociar com Olga, que insiste: “não é uma metáfora” (linha 699). Eu prossigo explicando o sentido metafórico trazido no poema, com uma formulação generalizante: “a roupa já toma forma do corpo, né? você não sabe mais o que é a roupa o que é corpo (.) porque os dois já tão completamente [iguais]”. (linhas 700-2).

Olga, então, esforça-se para manter o jogo da interação, mas insiste no sentido que considera “real” no poema, o da necessidade de substituir as roupas usadas que não queremos mais ([é] uma metáfora, mas também é real, porque às vezes você hh fica guardando anos e anos e anos uma mesma roupa e talvez você tem .hh, assim:: já substituiu aquelas e você fica presa aquelas (.) lá=, linhas 703-9). A interrogativa “né?” nas linhas 709 (=e acumula:das, né?) e 711 (e isso não é somente pra roupa não, serve pra outras coisas, né?) encerram os nossos turnos marcando um aparente consenso firmado. Minha intenção era dar por encerrada a conversa sobre o sentido literal do poema de modo que Tam prosseguisse. Imediatamente, ele enceta uma série de orações narrativas não canônicas em termos sintáticos, pois os verbos estão todos em uma sequência temporal no presente. Vamos conferir sua narrativa no excerto que se segue:

EXCERTO 11: “Esqueci que um dia enxerguei” - Tam

710	Claudia	e isso não é somente pra roupa não, serve pra
711		outras coisas, né?
712	Tam	[vou-vou-vou colocar pra-pra vida prática, é:::]

713		<u>nós</u> , a maioria aqui, perdeu a visão é-é na idade a-
714		a-a-adulta (.) cheios de vícios e costumes (.) você
715		tem que largar (.) quase tudo-tudo aquilo que você
716		tinha (.) <u>inclusive</u> amigos, (0,3) né? que-que-que
717		te esquecem, pra você se-se adaptar a uma vida nova
718		(.) você tem que se despir daquilo, tem que largar
719		aquilo (0,2) <u>esquecer</u> , e-eu por exemplo, esqueci
720		que-que um dia enxerguei, ahn?= [>não quer dizer que é só uma metáfora (.) é pra
721	Olga	vida real<]
722		

Muitos gaguejos dão um tom hesitante à narrativa de Tam: “vou-vou-vou colocar pra-pra vida prática é::: nós a maioria aqui perdeu a visão é-é na idade a-a-a-adulta, cheios de vícios e costumes.” (linhas 712 a 714). Abrindo o sumário e a orientação com o sujeito coletivo “nós”, Tam tenta, estrategicamente, invocar o testemunho de todos os participantes da Roda, para a construção de um “self” coletivo e situacional, o da categoria das pessoas que ficaram cegas. Em seguida, ele lança mão da repetição do verbo modal *tem*, introduzindo uma cadência à narrativa, o que funciona como um intensificador de sua argumentação, além de conferir um tom didaticamente apropriado à interlocução com alguém que não é cega, no caso eu:

“você **tem** que largar (.) quase tudo-tudo aquilo que você tinha.” (linhas 714-15). “você **tem** que se despir daquilo.” (linha 718).

“tem que largar aquilo (0,2) esquecer.” (linha 718-9).

Assim, novamente, Tam lança mão de mais estratégias de evitação (BIAR, 2012) com o uso do sujeito plural “nós” (linha 713) e também com a substituição da primeira pessoa “*eu*” pelo pronome “*você*”, como índice de indeterminação, o que sugere o seu não comprometimento direto com a ação narrada, ou seja, dá a impressão de que ele não está falando de si mesmo. Tal estratégia de evitação ameniza a ação narrativa: “INCLUSIVE amigos (0,3) né? que-que-que te esquecem”. (linhas 716-17). A ênfase marcada com aumento do volume de voz no advérbio, a pausa e o gaguejo sinalizam um envolvimento maior de Tam neste ponto e certo tom ressentido para revelar que os amigos se afastaram dele quando ficou cego.

Outro aspecto que chama atenção são as orações narrativas no tempo presente, que nessa narrativa, além de aproximar a experiência da cegueira para a situação interacional, fazendo com que todos nós permaneçamos atentos ao que ele fala, também causa um efeito generalizante que não o compromete diretamente. Assim, ele mantém a face positiva com mais essa estratégia de evitação.

Deborah Schiffrin (1981), analisando o uso do presente histórico (PH) e do passado em inglês, chegou à conclusão que os dois tempos verbais têm o mesmo valor em termos de informação referencial e que um índice maior de uso do PH se deve ao fato de ele tornar a narrativa mais viva e excitante, porque aproxima eventos passados, tirando-os do enquadre original e trazendo-os para o momento em que se fala. “Eventos passados ‘tornam-se vivos’ com o PH porque ele é formalmente equivalente a um tempo que indica eventos cujo tempo referencial não é o momento da experiência, mas o momento da fala.”¹¹⁰ (SCHIFFRIN, 1981, p. 46). Ela constatou que o uso do PH tem maior ocorrência (67% dos casos) na parte da narrativa que corresponde aos elementos avaliativos da história narrada, justamente porque é lá na avaliação que há participação efetiva do narrador.

Contudo, João Ricardo Melo Figueiredo (2014), em sua pesquisa de Doutorado¹¹¹ sobre a alternância no uso entre o presente histórico (PH) e o pretérito perfeito do indicativo (PP) em narrativas orais de pessoas adultas, cegas e com baixa visão, também encontrou um alto índice de uso do PH nas narrativas dos participantes com “alta deficiência”,¹¹² categoria por ele criada para se referir às pessoas cegas. Em sua pesquisa, diferentemente de Deborah Schiffrin (1981), o pesquisador encontrou um índice maior de PH nas ações narrativas e não na avaliação. Segundo ele, isso ocorre porque nas ações narrativas cria-se uma tensão crescente para manter a audiência participante, exigindo, assim, maior envolvimento do narrador, que precisa narrar “os eventos passados como se fossem no presente, um ‘passado mais vivo.’” (FIGUEIREDO, 2014, p. 117).

Voltando à narrativa de Tam, de fato, se retirarmos as suas estratégias de evitação, com uma simples mudança na agentividade e no tempo verbal do presente histórico para o pretérito perfeito, sua narrativa não só encaixa-se no modelo laboviano, bem como a desliza de um tom informativo e quase impessoal, com a qual ele conta o que costuma acontecer quando alguém fica cego, para uma narrativa que remete a sua própria experiência de perder a visão de maneira tão súbita e violenta. Vejamos:

¹¹⁰ “Past events ‘come alive’ with the HP because it is formally equivalent to a tense which indicates events whose reference time is not the moment of experience, but the moment of speaking.” (SCHIFFRIN, 1981, p. 46).

¹¹¹ Doutorado em Linguística na UFRJ, em 2014. A pesquisa intitulada “O presente pelo passado. Variação verbal em narrativas de deficientes visuais” teve como objetivos reconhecer, analisar e interpretar a variação sociolinguística entre o PH (presente histórico) e o PP (pretérito perfeito) em discursos narrativos orais sobre experiências de vida de pessoas com deficiência visual. A pesquisa foi publicada pelo Instituto Benjamin Constant e encontra-se disponível em: <http://www.ibc.gov.br/publicacoes/livros>.

¹¹² Diferentemente do que acontece no português brasileiro, em que o tempo verbal predileto nas narrativas é o pretérito perfeito do indicativo (PP) (FIGUEIREDO, 2014).

“[...] a maioria aqui perdeu a visão na idade adulta, cheios de vícios e costumes. Eu tive que largar quase tudo aquilo que eu tinha, inclusive amigos que me esqueceram pra me adaptar a uma vida nova.. Eu tive que me despir daquilo, tive que largar aquilo, esquecer. Eu por exemplo esqueci que um dia enxerguei.”

Com a mudança nominal e verbal, a narrativa de Tam aproxima-se de sua experiência incorporada da cegueira. Podemos dizer que a apresentação de um self racional e decidido com o uso habilidoso de estratégias de evitação (BIAR, 2012) fazem com que suas narrativas alinhem-se à disposição ativa de lidar com o passado e apresentem-se com o estatuto de resistência ao discurso hegemônico da cegueira (MARTINS, 2006). Em outros termos, as estratégias de evitação estão sendo usadas por Tam como um recurso para não deixar-se dominar por lembranças do tempo em que enxergava. Veremos ainda nesta seção outras estratégias que Tam vem utilizando e com as quais consegue mitigar o sofrimento provocado pelas consequências da perda da visão, bem como o ressentimento decorrente do afastamento dos amigos.

O excerto abaixo segue na mesma direção, mas dessa vez, a narrativa de Tam expressa minuciosamente como ele aprendeu a lidar com o esquecimento a favor de si mesmo, desapegando-se de imagens visuais, “despindo-se da curiosidade” de saber da aparência das pessoas antes de conhecê-las.

EXCERTO 12: “Esqueci, apaguei” – Tam

721	Olga	[>não quer dizer que é só uma metáfora (.) é pra vida real<]
722		
723	Claudia	=você esqueceu mesmo, Tam? =
724	Tam	=esqueci, apaguei =
725	Claudia	=não acredito, <u>NÃO</u> <u>acredito</u> , Tam (0,2)
726		[você tem] memórias visuais?
727	Tam	[esqueci]
728	Olga	[°não, olha, acho que em termos°]
729	Tam	eu conheço você e não tenho nenhuma é:: curiosidade pra saber como você é (0,2) se é [bonita, se é feia]
730		
731		
732	Claudia	[ah:::]
733		entendo agora o que você tá falando
734	Olga	e também é o ambiente, né? [[o ambiente muda completamente]]
735		
736	Tam	[[aquela coisa que quando a gente enxerga]] primeira coisa que a gente faz é olhar se a pessoa é <u>bonita</u> , se é feia, se é preta, se é [branca, primeiro você analisa] visualmente a pessoa e-e faz um [[juízo]]
737		
738		
739		
740		
741	Olga	[branca, gorda, magra]
742		[[aparência]]

743	Claudia	anham
744	Tam	né? você faz um juízo da-da pessoa (0,2) a pessoa
745		deve ser isso, deve ser aquilo, (0,2) então quando
746		a gente perde a-a visão, (0,2) tem que se despir
747		disso (.) eu-eu-eu (0,2) por exemplo, me-me: despi:
748		disso e eu não tenho essa curiosidade de-
749	Claudia	mas você não consegue afastar seu pensamento, (.)
750		por exemplo, (0,1) se eu chegar aqui e aí eu tô
751		conversando com você, aí eu conto um fa:to, aí
752		nisso que eu to contando, eu tô <u>narrando</u> , eu falo
753		alguma coisa assim do tipo, "ah: porque eu fui
754		visitar uma pessoa e o cachorro dela veio em cima
755		de mim, aquele cachorro era marrom" (.) você <u>tem</u>
756		uma memória visual que quando eu falo [isso você
757		consegue imaginar isso não consegue?]
758	Tam	[tem, tem,
759		tem, tem como acompanhar, eu consigo]
760	Claudia	por que isso você não consegue afastar do
761		pensamento, né?
762	Tam	não, não, não, quando eu <u>le:io</u> alguma coisa, assim,
763		eu-eu visualizo o-o-o-o lugar é::-imaginário, né?
764	Claudia	anham, você consegue acionar essa memória, né?= =sim, sim= =ela vem na sua mente, né? sim, unhum
765	Tam	
766	Claudia	
767	Tam	
768	Claudia	mas isso também te ajuda, essa memória visual= =ah, sim= =eu vi na hora em que você assinou aquele documento, (.) você não precisou: você não precisa de régua, nada e >isso é uma memória espacial que você ainda tem, que você preserva< (0,2) que naturalmente você usa e você pode nem usar, mas naturalmente você usa, né?
769	Tam	
770	Claudia	
771		
772		
773		
774		
775		
776	Tam	sim ((sorrindo)) eu não posso a-aban:donar, é-é eu falo assim, é:: por exemplo, tem-tem falar de-de >de homem, de mulher, de namoro, essas coisas<
777		
778		
779	Claudia	anham
780	Tam	ah:: conhecer uma pessoa e <u>antes</u> de-de-de: gostar daquela pe-pessoa, de se interessar e perguntar pra outra pessoa como que ela é (0,3)↓eu não faço isso↓
781		
782		
783	Claudia	unhum
784	Tam	entendeu?
785	Claudia	entendi (.) não tem essa necessidade de ter informação visual, [a aparência visual]
786		
787	Tam	[não, não, não tenho] [[se eu gostei daquela pessoa, eu gostei da pessoa independente de ela ser bonita ou feia]]
788		
789		

Com o início sobreposto à narrativa de Tam, Olga ainda insiste no significado literal do poema ([>não quer dizer que é só uma metáfora (.) é pra vida real<], linhas 721-22), mas eu desconsidero completamente a sua colocação para confrontar a imagem de “cego bem resolvido” de Tam: “você esqueceu mesmo, Tam?” (linha 723).

Ele mantém: “esqueci. apaguei” (linha 724). Eu insisto e dessa vez, sou mais incisiva: “não acredito, NÃO acredito, Tam (0,2) você tem memórias visuais?” (linhas 725-26). Ele é firme e seco: “esqueci” (linha 727).

A partir daí, com uma série de turnos alternados, Tam, em colaboração com Olga e eu, negocia um novo sentido para a memória visual e vai projetando um self alinhado a uma ideia de desprendimento e desapego da aparência. Dessa maneira ele elucida a todos o que entende por esquecimento: a falta de curiosidade pela imagem visual (eu conheço você e não tenho nenhuma é:: curiosidade pra saber como você é (0,2) se é [bonita, se é feia], linhas 729-31).

Um dos aspectos bastante marcantes da obra de Goffman (1975 [1959]; 1974; 1967; 1964) é a ênfase que procurou dar para a situação interacional organizada por um sistema de ações face a face que estão mutuamente ratificadas e sustentadas por turnos de fala e estados de fala, envolvendo, inclusive, os outros co-participantes presentes. A fala é sempre concebida dentro de um tipo de arranjo social. Este aspecto ficou bem marcante em nosso diálogo. Como em uma coreografia bem ensaiada, inicialmente os três, depois somente Tam e eu, vamos colaborando mutuamente, mantendo a “ordem ritual” (GOFFMAN, 2013 [1979]) com comedimento e atenção, ocupados em dar sentido à experiência incontornável da cegueira, mantendo a face de Tam.

Com um discurso novamente marcado pelo verbo modal *tem*, a narrativa de Tam é mais uma vez marcada por estratégias de evitação, com o início impessoal “a gente”: “... então quando a gente perde a-a visão, (0,2) tem que se despir disso (.)” e, mesmo com um tom meio vago no uso do “*por exemplo*” e com gaguejos, desliza para o pessoal: “eu-eu-eu (0,2) por exemplo, me-me: despi: disso e eu não tenho essa curiosidade de-” (linhas 745-48).

Nesse momento, de modo a confrontar sua face, interrompo seu turno na linha 748 e com o marcador adversativo *mas* e a ênfase tanto no substantivo *pensamento*, também na linha 748, quanto no verbo *tem* na linha 755, eu acabo colocando em dúvida se Tam realmente conseguia desprezar sua memória visual: “mas você não consegue afastar seu pensamento, ... você tem uma memória visual que quando eu falo [isso você consegue imaginar isso não consegue?]” (linhas 749-57). Tam, então, esclarece que possui o domínio do uso da imaginação e consegue acionar a memória visual se for preciso; mantém ainda sua posição inicial de pouca importância pela aparência das pessoas antes de conhecê-las ([não, não, não tenho] [[se eu gostei

daquela pessoa, eu gostei da pessoa independente de ela ser bonita ou feia]], linhas 787-89).

A seguir, o excerto 13 integra a continuidade desse momento e mostra como Jet toma o turno de fala para confrontar a face de Tam. Com uma narrativa em tom de revolta, acaba compartilhando a sua dor pela perda da visão.

EXCERTO 13: “Eu sinto porque perdi a visão” – Jet

787	Tam	[não, não, não tenho] [[se eu
788		gostei daquela pessoa, eu gostei da pessoa
789		independente de ela ser bonita ou feia]]
790	Jet	[[mas-
791		mas-mas-mas essa-essa sua exclusão, essa sua
792		exclusão não é típica]] do ser humano? (0,2) é
793		claro que é, <u>pô</u> . é a curiosidade, rapaz (.) >o ser
794		humano é curioso<, não adianta (0,1) ele quer saber
795		se-uma hora <u>dessa</u> você vai-
796	Tam	mas eu tô descartando justamente isso
797	Jet	<u>não</u> , ué. aí é um erro (0,2) é um erro, sabe por
798		quê?
799	Tam	pode ser para você=
800	Jet	=é um erro, sabe por quê? porque eu vou te falar
801		uma coisa, porque (0,2) eu vivo a minha vida na
802		maior alegria e tal, mas eu sinto muito por ter
803		perdido a minha visão, sabe por quê? porque eu era
804		apreciador da [<u>natureza</u>] ((batendo na mesa)) e::
805		agora, eu já não tenho mais esse [[direito]]
806	Claudia	[hum::]
807	Tam	[[o-o-o- mas,
808		Jet]]
809	Claudia	a natureza mesmo?
810	Jet	NATUREZA (.) sabe o que é natureza?
811	Claudia	Anham
812	Jet	você sabe o que que é entrar em uma floresta e
813		ficar olhando as folhas <u>caírem</u> , hein? cada uma no
814		seu lugar, (0,2) as árvores nascem sem ninguém
815		plantar, coisa mais linda.(.) porque eu vivi em
816		floresta=
817	Tam	=olha só=
818	Jet	=eu naveguei em muitos [mares], aí então, o que que
819		acontece, eu ficava vendo aquilo tudo, (0,2) hoje
820		eu não tenho mais esse <u>direito</u> , (.) entendeu como é
821		que é? então, o que eu-eu <u>faço</u> ? eu me escoro no meu
822		lindo passado, <u>é</u> . eu vou me escorar no meu lindo
823		passado, aquilo que eu <u>vivi</u> em-em grandes alegrias,
824		(.) <u>é</u> .
825	Tam	[é-é-é-é, você pode]
826	Claudia	Jet, você sabe, Jet, você falando assim, acho que
827		se eu ficasse cega >porque agora eu estou
828		imaginando também, né?<=
829	Jet	=unhum=
830	Claudia	=eu acho que se eu ficasse cega agora, de uma hora

831		para outra, hh essa talvez fosse a-o que eu assim,
832		(.) o que eu sentisse mais também, porque eu também
833		gosto muito de-de olhar para a nature[za]
834	Jet	[é] porque
835		[[olha só, foi justamente na época da juventude,
836		olha só, olha só, então]]
837	Claudia	[[As FLORES, O CÉU, sabe? o mar, mas eu tenho isso
838		também, eu entendo um pouco com ele]]
839	Jet	então, olha só, ó, na época da juventude, na época
840		de namora-na época de namoro, na época de você usar
841		tudo, tudo, o jovem >tudo, todo tipo de dinheiro
842		que ele botar, dá certo< tudo que ele faz, dá
843		[certo] é-é-é é tolerável, (.) e ago:ra? (0,2)
844		hein? sem visão
845	Olga	[unhum]
846	Claudia	>talvez, mas talvez eu também sentisse que nem ele,
847		talvez eu sentisse que nem o Tam, não ia me
848		incomodar de saber se a pessoa tá de vermelho, de
849		verde, de preto, pra mim não ia fazer muita
850		diferença não<=
851	Olga	=não, não faz=
852	Claudia	=[mas essa coisa, essa coisa da natureza, Olga, eu
853		acho que eu ia sentir também]
854	Jet	[ISSO NÃO FAZ, ISSO NÃO faz desde que você não se
855		interesse pela pessoa, mas se interessar, faz]=
856	Olga	=é diferente=
857	Jet	=se quer saber, duvido que não
858	Olga	olha bem, (.) mas não é, direito é uma coisa, (.)
859		impossibilidade é outra,(0,2) não é a mesma coisa
860	Claudia	hum, entendo, entendo

A linha 790 mostra exatamente quando Jet invade o turno de Tam e sobrepõe sua fala a dele com um discurso marcado por repetições da conjunção *mas* e da expressão *sua exclusão*, com maior intensidade da tônica (linhas 791-2). Esses elementos combinados ao enunciado afirmativo, também intensificado pela interjeição *pô.*, na linha 793, dão um tom de contestação ao discurso de Jet. Desse modo, ele começa a contestar a face de Tam, no que diz respeito a sua falta de interesse pela aparência visual: “o ser humano é curioso<, não adianta (0,1) ele quer saber...”, linha 794). Então, na linha 796, Tam interrompe a fala de Jet com o recurso adversativo *mas* no início de sua enunciação, acrescentando o advérbio “de precisão” *justamente*, o que aumenta a intensidade do tom retificador de sua argumentação e, conseqüentemente, ajuda na sustentação de sua face (mas eu tô descartando justamente isso). Embora o enunciado de Tam seja carregado de agentividade, na linha 797, Jet segue insistindo na oposição a sua ideia, dessa vez de modo mais direto e incisivo por meio da negativa explícita e enfatizada com a interjeição *ué*, que nesse caso pode ser considerada um equivalente coloquial da interjeição *ora*. Em sua

argumentação, ainda na linha 797, a ação intensificadora da repetição contígua de *é um erro*, com a elipse de [*sua atitude*], funciona como uma crítica direta à atitude de Tam e, assim, expõe a sua face: “não, ué. aí é um erro (0,2) é um erro, sabe por quê?” (linhas 797-8). A linha 799 traz a resposta de Tam em tom “malcriado”: “pode ser para você=”, que parece funcionar como uma devolução que soa como “é você que está avaliando errado”, o que faz com que Jet irrompa uma longa narrativa, em tom de desabafo nostálgico; uma narrativa repleta de perguntas retóricas como um recurso de coesão habilidoso, que vão costurando cada etapa da narrativa, e envolvem nossa atenção à sua travessia.

Em sua íntegra, a narrativa de Jet expressa a falta e a angústia de ter um corpo que não lhe permite mais fazer o que muito gostava: apreciar a natureza. É isso que já vem logo enunciado no sumário, em tom de revolta, marcada na ênfase da palavra *natureza* acompanhada de um tapa na mesa (=é um erro, sabe por quê? porque eu vou te falar uma coisa, porque (0,2) eu vivo a minha vida na maior alegria e tal, mas eu sinto muito por ter perdido a minha visão, sabe por quê? porque eu era apreciador da [*natureza*] ((batendo na mesa)) e:: agora, eu já não tenho mais esse [[*direito*]], linhas 800-5). As linhas 807 e 808 mostram o momento em que Tam tenta argumentar com Jet, interrompendo o seu turno ([*o-o-o- mas, Jet*]) e logo em seguida, com objetivo de garantir a Jet um turno mais longo, eu faço valer a minha posição de mediadora da interação e direciono uma questão à Jet: “a natureza mesmo?” (linha 809). O aumento de volume na palavra *natureza* sugere que sua resposta seguirá ainda em tom exacerbado e ele imediatamente volta a se dirigir à Tam, questionando: “sabe o que é natureza?” você sabe o quê que é entrar em uma floresta e ficar olhando as folhas caírem, hein? (linha 810-3). A pergunta abre a parte da orientação da narrativa (linhas 810-5) e, podemos dizer que a escolha do verbo *sabe*, a ênfase na palavra *natureza* e *caírem* e a interjeição *hein* para fechar a segunda pergunta fazem as questões soarem como uma provocação à Tam, que é amenizada, logo em seguida, pela mudança no tom da avaliação encaixada nas linhas 813 a 815 (cada uma no seu lugar, (0,2) as árvores nascem sem ninguém plantar, coisa mais linda.). Essa avaliação recupera o seu prazer em apreciar visualmente a beleza das árvores, da natureza. Neste momento, na linha 817, Tam tenta tomar o turno, mas Jet prossegue com as ações narrativas (linhas 815-21), agora na primeira pessoa (porque eu vivi em floresta= eu naveguei em muitos [mares], aí então, o quê que acontece, eu ficava vendo aquilo tudo, (0,2) hoje eu não tenho mais esse direito, (.) entendeu como é que é?). O pronome explicativo *porque*

introduz as ações que Jet fazia antes de ficar cego, como viver na floresta e navegar por muitos mares (provavelmente referindo-se ao tempo em que trabalhava na Marinha). Podemos dizer que suas ações narrativas sugerem que Jet ainda é significativamente acometido pela “angústia da transgressão corporal” (MARTINS, 2006) de que falei anteriormente, consequência da constatação de que ele não possui mais um corpo que funciona como antes; um corpo que não lhe negava o direito de apreciar a natureza; a ênfase na tônica reforça que o *direito* a que Jet está se referindo é ao de enxergar. Desse modo, Jet lamenta a perda da vida que tinha antes de ficar cego e produz para si mesmo um self vitimizado, amargurado pela perda de um direito que lhe fora tomado, reproduzindo assim, o discurso hegemônico da cegueira como tragédia.¹¹³

Por outro lado, logo em seguida, a parte que corresponde à resolução da narrativa (linhas 821-3), elucida qual é a estratégia que Jet tem usado para lidar com essa dor (então, o que eu-eu faço? eu me escoro no meu lindo passado, é. eu vou me escorar no meu lindo passado, aquilo que eu vivi em-em grandes alegrias,). A pergunta retórica no início dos enunciados sugere que Jet, mesmo sentindo a dor da perda, mantém-se no controle da situação e, para não se deixar sucumbir, recorre à lembrança do passado, às imagens visuais e recordações a que ele se refere como “aquilo que eu vivi em-em grandes alegrias” (linha 823); lembranças, cuja ênfase no verbo *viver* sugere que o tempo em que enxergava pode amenizar a dor da ausência da visão que lhe impede de viver o momento presente como gostaria. A coda enfatizada “é.”, na linha 824, repete a interjeição que reforça a sua opção: “eu me escoro no meu lindo passado, é.” (linhas 821-2). A estratégia usada por Jet e revelada na resolução mantém um sistema de coerência (LINDE, 1993) com a imagem que ele apresentou de si mesmo logo no sumário da narrativa: “eu vivo a minha vida na maior alegria e tal, mas eu sinto muito por ter perdido a minha visão” (linhas 801-3). Isto é, ele consegue até *viver a vida com alegria e tal porque ele se escora no seu lindo passado*.

Podemos dizer que para Jet a cegueira marcou o fim de um modo de vida, que, ao fazer questão de rememorar e assim, experimentar a alegria no presente, ele encapsula no

¹¹³ Tom Shakespeare (1999) constatou a existência de três estereótipos das pessoas com deficiência na cultura midiática em geral e no cinema, mais especificamente: o *inválido trágico*, resignado e vítima passiva de sua condição, o *amargurado*, que reage a sua condição, vingando-se do mundo e o *herói*, que busca superar-se e sempre acaba triunfando sobre a tragédia. Temos que ressaltar assim a influência dessa produção midiática de estereótipos na reprodução das narrativas de tragédia pessoal pelas próprias pessoas que não enxergam. Além disso, vale ressaltar que o estereótipo do herói é a representação que fundamenta as abordagens reabilitacionais que reverenciam a normalidade física e funcional como uma referência ideal a ser alcançada, mesmo que seja impossível.

passado qualidades, ações, imagens positivas, “na época da juventude ... na época de você usar tudo, tudo, o jovem” (linha 839-41) e no presente a dor causada pela cegueira: “e ago:ra? (0,2) hein? sem visão”. (linhas 843 e 844). Podemos dizer, ainda, que sua estratégia de recorrer às lembranças é bastante habilidosa para amenizar a “angústia da transgressão corporal” (MARTINS, 2006), um modo que ele encontrou de poder continuar sua vida, inclusive, podendo *vivê-la na maior alegria*. Para Jet, aceitar a doença visual, o glaucoma¹¹⁴, acompanhada de dor física, faz parte da dificuldade de ultrapassar um sentido negativo da cegueira, que ele materializada em “*eu era apreciador da natureza e agora eu já não tenho mais esse direito*”. A afirmação de Jet parece encobrir uma pergunta corriqueira: “Por que eu?”, que atribui a sua narrativa uma disposição reativa, marcada por um tom de revolta e de inconformismo.

Nos resultados de suas pesquisas de campo, Martins (2006) relata muitos casos em que o sofrimento causado pela perda da visão empurra os sujeitos para além do impacto do próprio sofrimento e eles acabam encontrando maneiras de reconstruir as suas narrativas e existências. “[...] A reconfiguração dos modos de existência se faz por apelo à capacidade de resistência ao sofrimento implicado na perda.” (MARTINS, 2006, p. 243). Contudo, o ressentimento por não ter mais direito à visão parece funcionar para Jet como um reforço ao sofrimento causado pelas privações da nova condição visual. Muito comumente, ele lida de modo intransigente com outros aspectos e situações de sua vida cotidiana, o que às vezes soa como se ele não se importasse com convenções sociais. Não raro, Jet narra episódios em que apresenta sempre o mesmo padrão de reação, acompanhado de discursos da ordem do “eu faço mesmo”, “eu digo na cara”, “não tenho medo de dizer”, “se tiver que falar eu falo”, etc.

O segmentos de fala abaixo, retirados das conversas iniciais da própria Roda 3, servem de ilustração dessa recorrência de alinhamentos de Jet que lhe garantiu o estereótipo de “brigão”. Nos momentos que antecedem os pequenos excertos, Jet estava contando sobre irregularidades da instituição e foi aconselhado por Olga a não citar nomes de pessoas. Vejamos as respostas de Jet:

“NÃO, eu boto nome sim, olha, o ma-o mal é não botar o nome. é por isso que a gente fica, fica atropelado”, (linhas 15-8).

O MAL É NÃO BOTAR O NOME= ((batendo com a mão na mesa)), (linha 20).

¹¹⁴ O glaucoma é uma doença com lesão do nervo óptico relacionada à pressão ocular alta. Pode ser crônico ou agudo. Quando crônico é caracterizado pela perda da visão periférica (visão que permite perceber objetos ao nosso redor). Quando agudo, a pressão interna do olho torna-se extremamente alta e causa perda súbita e grave da visão.

"não, não, não, eu vou lembrar, não pensa você que eu não vou falar, porque eu falo, aí <EU NÃO MANDO RECADO> ((batendo com a mão na mesa)) eu tive um problema com a:: [com a:: com a:", (linhas 25-9).

"ah, com a fulana (.) TAMBÉM, entendeu como é que é? eu-eu falei umas verdades daquelas "não aqui na minha sala eu não quero o senhor" NÃO, VAI TER QUE ME ACEITAR, SIM ((batendo novamente na mesa)), " (linha 31-4).

"aí quando toca na ferida, eles pulam", (linha 40).

De volta à narrativa de Jet, àquela altura, embora Olga e eu tivéssemos nos empenhado em apaziguar a situação entre ele e Tam, parecia que havíamos entrado em um terreno minado. Mesmo conhecendo Jet naquele dia, tive a impressão de que já havia um estranhamento anterior na sua relação com Tam. Novamente, investi-me de meu papel discursivo de mediadora da interação e, com a colaboração de Olga, ratifiquei a fala dos dois, de modo a restabelecer um clima pacífico. Com Tam, concordei sobre a falta de necessidade da aparência visual: ">talvez, mas talvez eu também sentisse que nem ele, talvez eu sentisse que nem o Tam, não ia me incomodar de saber se a pessoa tá de vermelho, de verde, de preto, pra mim não ia fazer muita diferença não<=", (linhas 846-50). E com Jet, compartilhei da necessidade de apreciar a natureza: "[mas essa coisa, essa coisa da natureza, Olga, eu acho que eu ia sentir também]", (linhas 852-3).

Naquele momento, Jet apenas respondeu ao que eu falei sobre não me importar em saber as cores que as pessoas vestem. Mais uma vez reagiu com veemência, marcada no aumento do volume de sua resposta: "[ISSO NÃO FAZ, ISSO NÃO faz desde que você não se interesse pela pessoa, mas se interessar, faz]=", (linhas 854-5). Mesmo com os argumentos de Olga de que se tratava de situações diferentes, Jet, mais uma vez, reinicia o confronto e faz um comentário provocativo para Tam, insinuando certo descrédito em tudo que ele havia falado: "[se quer saber, duvido que não", (linha 857). Imediatamente, tentando mitigar a situação, Olga comenta sobre o direito à visão a que se referiu Jet: "[olha bem (.) mas não é, direito é uma coisa (0,1) impossibilidade é outra (0,2) não é a mesma coisa.", (linhas 858-9).

O próximo excerto mostra o desfecho da negociação de sentidos para cegueira entre Tam e Jet. Esta última parte começa com Tam retomando seu turno para responder

diretamente a insinuação de Jet. Seu tom é de ultimato, e, realmente, dá uma virada no jogo interacional. E, em seguida a ele, veremos a saída de Olga para apaziguar a situação.

EXCERTO 14: “Eu não vou ficar sofrendo porque eu não enxergo” - Tam

861	Tam	JET, olha só, eu vou é-é:: você tem que entender
862		que nós somos seres humanos individuais, você pensa
863		de uma maneira, eu penso de outra
864	Jet	então a sua opinião diverge da minha, mas é uma
865		opinião
866	Tam	você não pode me achar infeliz porque eu penso
867		diferente de você=
868	Claudia	=ah, com certeza=
869	Tam	=eu-eu por exemplo, eu-eu-eu vou à-à-à praia, (.)
870		né? (.) quando eu quero admirar a natureza, (.)
871		sento na mureta, (0,2) por exemplo, (.) da-da baía
872		da Guanabara, aí, fico <u>ouvindo</u> o barulho do mar, a
873		[água batendo]
874	Claudia	[eu gosto]
875	Olga	[[eu também]]
876	Claudia	[[ai, que legal.]] esse é um depoimento muito
877		importante pra mim
878	Olga	eu também
879	Claudia	bacana
880	Tam	eu posso chegar em uma cachoeira e [ficar ouvindo]
881		a água deslizando, su-su::sobre as
882		[[pedras]], os pássaros cantarem, [o som da mata]
883	Olga	[isso]
884		[[exatamente]]
885	Claudia	[o cheiro do
886		mar]=
887	Olga	=o <u>cheiro</u> do mar
888	Tam	o cheiro, o cheiro do mar
889	Olga	você aprecia mais
890	Tam	o cheiro de terra
891	Olga	o canto do passarinho
892	Tam	eu sou nascido e criado no interior, adoro a-a-a
893		[natureza], (0,2) então, eu fico imaginando (.)
894		viajando, eu faço isso, (.) mas eu não vou ficar
895		<u>sofrendo</u> porque eu não enxergo, (0,2) “ai, meu
896		Deus, (0,2) quando eu enxergava”=
897	Olga	[i::h eu.] isso mesmo
898	Jet	=ah, não, isso aí, não. não tô nem aí pra isso aí
899		não. aí, tenho um lindo aparelho de som, adoro
900		escutar música, eu tenho música de <u>todo</u> tipo, cara,
901		lá (.) boto lá pra tocar, não quero nem saber, eu
902		danço pra caramba, tô nem aí, entendeu?
903	Claudia	°unhum°

A linha 861 mostra o início da resposta de Tam, em que se dirige diretamente a Jet com um volume de voz mais alto e explica para ele que os dois pensam de maneira diferente. “JET, olha só, eu vou é-é:: você tem que entender que nós

somos seres humanos individuais, você pensa de uma maneira, eu penso de outra”. você não pode me achar infeliz porque eu penso diferente de você=”. O enunciado de Tam sugere que ele não quer se enquadrar na descrição de cegueira feita por Jet. Ao descrever o *footing*, Goffman alerta que é comum que haja no jogo interacional, uma fase ou episódio com um nível mais elevado, em que o novo *footing* serve “como um isolante entre os dois episódios mais substancialmente sustentados.” (GOFFMAN, 2013 [1979], p. 113). Logo no início deste excerto (linhas 861-7), a narrativa de Tam, além de se configurar como uma dessas fases, funciona como sumário e orientação de uma narrativa que virá em seguida, e com a qual ele reenquadra a situação através da construção de sua relação com a natureza, bastante diferenciada daquela descrita nostalgicamente por Jet. Ações narrativas de Tam são carregadas de agentividade, com as todas as orações na primeira pessoa, e descrevem a sua relação com a natureza: “=eu-eu por exemplo, eu-eu-eu vou à-à-à praia, (.) né? (.) quando eu quero admirar a natureza, (.) sento na mureta, (0,2) por exemplo, (.) da-da baía da Guanabara, aí, fico ouvindo o barulho do mar, a [água batendo]...eu posso chegar em uma cachoeira e [ficar ouvindo] a água deslizando, su-su::sobre as [[pedras]], os pássaros cantarem, [o som da mata] o cheiro do mar o cheiro, o cheiro do mar... o cheiro de terra”, (linhas 869-90). Mais uma vez a narrativa de Tam apresenta uma disposição ativa, cujo entusiasmo contagiou-nos a ponto de colaborarmos, Olga e eu. Tam mantém o mesmo tempo verbal no presente, e com cadência, vai construindo um self otimista e em harmonia com a natureza e com a vida. O contexto de sua narrativa envolve os sons, os cheiros, os detalhes da percepção háptica de que ele se vale para experienciar o mundo e alimentar sua imaginação. Por isso, as ações narrativas expressam um self no presente, que procura retirar das situações que vive a alegria pela existência e daí, mantém o desejo de estar sempre se transformando. As imagens de que se vale Tam não são visuais; são barulhos, cheiros, sensações. São imagens percebidas através da abertura dos sentidos e conhecidas a partir de suas próprias experiências sensorio-motoras.

Logo em seguida, Tam recomeça uma pequena narrativa que resume a primeira, só que desta vez ele chega ao ponto da narrativa: não sofrer por causa da cegueira. Contudo, desde o início, sua narrativa parece ter uma preocupação didática. Com habilidade, Tam recupera os argumentos apresentados por Jet e se alinha a eles de modo a construir uma narrativa calcada no que há de semelhante entre eles: os dois são criados no interior, gostam da natureza (eu sou nascido e criado no interior, adoro a-a-a [natureza], linhas 892-93). Em seguida, nas ações narrativas, ele também apresenta a sua

estratégia para lidar com a falta da visão: a imaginação (então, eu fico imaginando (.)) viajando, eu faço isso, (.)) mas eu não vou ficar sofrendo porque eu não enxergo,, (linhas 893-95). A ênfase no verbo *sofrer* marca que sua opção é oposta a de Jet, que ele critica reconstruindo uma fala imaginativa na coda da narrativa: “ai, meu Deus, (0,2) quando eu enxergava”=”, (linhas 895-96).

Assim, com um trabalho de face habilidoso, Tam projeta-se novamente como um cego compreensivo e bem resolvido. Muito mais que isso, com o ponto de sua narrativa, Tam parece querer marcar a sua travessia: “mas eu não vou ficar sofrendo porque eu não enxergo (0,2) “ai meu deus (0,2) quando eu enxergava”=, (linhas 894 a 896). Esse ponto expressa o esquecimento do passado e a afirmação da vida tal qual propôs Nietzsche ao longo de sua obra. O esquecimento necessário para “se chegar a ser o que se é”. É possível perceber, assim, que essa última narrativa de Tam colabora com a manutenção do mesmo sistema de coerência (LINDE, 1993) começado por ele desde o início. Ou seja, por meio do “esquecimento” do tempo que enxergava, expresso na não valorização das imagens visuais, é possível abrir-se ao presente por meio de os outros canais de percepção, que possibilitam uma experiência positiva com o mundo (materializada por Tam no contato direto com a natureza).

Bruno Sena Martins (2006) também ressalta que quando a cegueira se consuma em situações nas quais a manutenção da vida é a premência principal, o próprio fato de ter sobrevivido atenua os efeitos da cegueira súbita e o sujeito tende a engajar-se com mais facilidade em um movimento de superação. Ele observou que, nestes casos, os sujeitos não têm tanta necessidade de encontrar um sentido para a cegueira. Acredito que o mesmo aconteça com Tam. Por dar graças à vida, ele ocupou-se de buscar sair do espaço liminar o mais rápido possível. Podemos conferir no segmento abaixo:

“[mas de modo geral, é isso. graças a Deus, tenho-tenho saúde, tenho-tenho: tenho família, né? tenho um lar pra viver, não somente físico, mas é: harmônico também, né? no sentido de-de lar, não só de moradi:a e é isso aí. o resto, a gente corre atrás. com saúde, agradecer a Deus- eu agradeço a Deus [todos os dias.”, (Roda 19, linhas 867-871).

Por dar graças à vida, Tam lança mão do acionamento da imaginação por meio das sensações hápticas como estratégia para mitigar o sofrimento provocado pela perda da visão e pela nova condição visual. É sua opção por um esquecimento necessário do passado em que enxergava, o qual ele materializa em: “*eu esqueci que um dia eu enxerguei*”. As

assertivas de Tam deixam bem claro que o acidente de carro marcou o final de uma vida e o início de outra vida bem distinta:

“em noventa eu sofri o acidente e AÍ, é::: eu recomecei uma outra vida dali porque eu comecei tudo de novo, eu voltei a estudar, é:: eu virei atleta de natação, não é, até então eu gostava muito dessa coisa de-de atletismo mas nunca fui atleta profissional, ..., e aí fiz o curso de Direito (.) comecei em dois mil e quatro e terminei [em dois mil e dez. é, eu sou advogado aprovado pela OAB”, Roda 2, linhas 1016-58).

Assim, Tam se reconstrói a partir da mudança positiva que o acidente provocou em sua vida. Talvez esse seja o modo de dar um sentido coerente para algo tão repentino e irreversível como a cegueira. O acidente passou a ser, assim, o responsável pela virada que houve em sua vida: ele não só passou a se dedicar a atividades que antes não fazia, como o esporte, por exemplo, mas ele tornou-se advogado. Esse passou a ser o ponto principal de qualquer narrativa que lhe biografue. Após o acidente, mesmo com a cegueira, a sua narrativa passou a ser uma narrativa de triunfo sobre a adversidade (MISHLER, 2002), principalmente, porque ela apresenta Tam como uma pessoa bem sucedida. Vejamos o que ele diz ao retomar esse tópico na Roda 19, quando faz mais uma avaliação sobre ficar cego, ratificando esse posicionamento:

“eu perdi a visão, tive uma perda aparente. perdi é: financeiramente e ganhei intelectualmente. é:: eu-eu consegui (0,3) realizar um sonho, né? eu voltei aos estudos, me formei, é:: muito embora isso não tenha me trazido ganho financeiro, mas trouxe uma satisfação enorme. por quê? o ter, o ter, ele pode-ele pode te satisfazer é: por algum tempo, e o ser é eterno. o ser tu leva para sempre. é teu, é-é-é propriedade tua, né?”, (linhas 809-17).

5.2.4 Há um tempo de atravessar: lembrar é preciso

Voltando à celeuma entre Tam e Jet na Roda 3, logo em seguida ao desfecho da narrativa de Tam (mas eu não vou ficar sofrendo porque eu não enxergo “ai, meu Deus, (0,2) quando eu enxergava”=, linhas 894-96), Jet muda o *footing*; com uma pequena narrativa realinha-se com Tam (“=ah, não, isso aí, não. não tô nem aí pra isso aí não.”, linhas 898-99). Com outras ações narrativas, é como se ele desse uma outra versão para a narrativa anterior: “aí, tenho um lindo

aparelho de som, adoro escutar música, eu tenho música de todo tipo, cara, lá (.) boto lá pra tocar, não quero nem saber, eu danço pra caramba,” (linhas 899-902). As novas ações narrativas funcionam como outra resolução para se lidar com o sofrimento da perda da visão, de que Jet havia falado anteriormente e que foi exposto no excerto 13 (então, o que eu-eu faço? eu me escoro no meu lindo passado, é. eu vou me escorar no meu lindo passado, aquilo que eu vivi em-em grandes alegrias, (.), linhas 821-23). Em sua nova narrativa, ele não mais menciona agarrar-se ao passado para não sofrer; ao contrário, sua nova resolução expressa o esforço em desapegar desse passado lindo: “*não quero nem saber*”, para que possa seguir em frente. Jet enfatiza sua posição na coda: “tô nem aí, entendeu?” (Linha 902).

Um dos resultados significativos a que chegou Martins (2006) em suas pesquisas diz respeito à impossibilidade de “generalização da relação entre a cegueira e a ideia de trágica privação.” (MARTINS, 2006, p. 244). Outros fatores contribuem nessa relação, dentre eles, destacam-se a idade da perda da visão, se repentina ou gradual, se acompanhada de dor física ou não; e ainda, fatores que dizem respeito às condições de vida da pessoa antes da perda e que vão influenciar diretamente suas atitudes de enfrentamento e superação do momento inicial. A constatação do pesquisador nos é relevante quando analisamos as narrativas de Jet. De fato, ele próprio conta que a cegueira foi um marco “transformador” em sua vida. Esse episódio se deu na Roda 4, quando o tópico ainda era sobre as travessias que precisamos fazer na vida. É relevante trazermos esse episódio aqui, de modo a entendermos como Jet encara o processo da perda da visão. No momento imediatamente anterior a sua colocação, Tam estava ressignificando a sua travessia; ele considera ter sido uma transição (foi uma transição, uma mudança assim de-de:: linhas 90-2). Vejamos como reage Jet:

EXCERTO 15: “Mas só que a água não tem sabor, né?” - Jet

92	Tam	uma mudança assim de-de::
93	Jet	eu acho que no meu caso assim, eu passei por uma
94		<transformação>.
95	Claudia	é?
96	Jet	é. houve aí uma transformação. de repente o negócio
97		tava uma caneca cheia de vinho e virou água.
98	Claudia	Rsrs
99		((todos riem))
100	Tam	quem é mais puro, a água ou o vinho?
101	Jet	o:: a água.
102	Tam	então melhorou.
103	Jet	mas só que a água não tem <u>sabor</u> , né?
104	Inácia	por isso mesmo que é o melhor líquido.
105		(0,4)

Na linhas 93 e 94, Jet começa uma pequena narrativa e, com a colaboração de Tam, acaba produzindo para si uma imagem negativa em função do acometimento da cegueira. Vejamos como isso se dá. No sumário ele enfatiza sua transformação pessoal por meio da desaceleração do ritmo da fala exatamente na palavra *transformação* (eu acho que no meu caso assim, eu passei por uma <transformação>.); pega de surpresa, eu o ratifico por meio de um pedido de confirmação “é?” (linha 95). Ele então prossegue com suas ações narrativas (linhas 96-7), respondendo com um simples “é”, seguido de mais uma confirmação: “houve aí uma transformação.” (linha 96). Jet muda o enquadre, e refere-se a si mesmo na terceira pessoa com um sentido desqualificante, como uma coisa, “o *negócio*” (linha 96) e lança mão de um recurso estilístico sofisticado, a meu ver, como estratégia de amenização da dor causada pela perda da visão. Jet faz alusão à alegoria do milagre de Jesus ao transformar água em vinho: “de repente o negócio tava uma caneca cheia de vinho e virou água.” (linhas 96-7). Essa alegoria às avessas sugere uma conotação desqualificante para a transformação por que passou; no seu caso, o vinho virou água. Podemos dizer assim, que a escolha do avaliativo *o negócio* para se referir a si mesmo acrescido da alegoria do milagre de Jesus às avessas dá um tom de “humor ácido” à sua narrativa. Esse tom persiste na coda avaliativa, produzida com a colaboração de Tam. Ao fazer a pergunta “quem é mais puro, a água ou o vinho?” (linha 100), que soa como uma tentativa de atenuar o efeito do discurso de Jet. Parece que Tam quer proteger a face de Jet (BROWN & LEVINSON, 1987) provocando uma mudança em sua avaliação: “então melhorou.” (linha 102). Mas, mesmo reconhecendo que a água é mais pura (linha 101), com o uso dos elementos adversativos *mas só que* e do recurso estilístico da metáfora da “água sem sabor”, Jet mais uma vez avalia negativamente a sua vida depois da cegueira: “mas só que a água não tem sabor, né?” (linha 101). Essa coda avaliativa terminada com o continuativo “né?” sinaliza que Jet não tem intenção de encerrar o assunto. Então, após o complemento de Inácia à sua observação na linha 104 (por isso mesmo que é o melhor líquido.), faz-se um rápido silêncio e eu, mais uma vez, retomo meu papel discursivo de mediadora da Roda e insisto na continuidade do turno de Jet. Com uma pergunta de início hesitante com o *é* alongado (linha 106), retomo o tópico e lhe direciono uma pergunta, de modo que ele explicasse se a sua transformação havia sido para melhor ou para pior. Assim, a pequena narrativa anterior de Jet acabou funcionando apenas como um sumário para sua narrativa seguinte, de construção muito dramática, em que ele descreve os

momentos por ocasião da perda da visão. Sua narrativa é apresentada a seguir e foi recortada em quatro excertos para que possamos analisá-la cuidadosamente. Vejamos, então.

EXCERTO 16: “Uma historiazinha triste” - Jet

106 107	Claudia	é:: mas você assim, achou que essa transformação foi pra melhor ou pra pior?
108 109 110 111 112 113 114	Jet	pra mim nã:o, eu acho que: foi uma mudança, assim, uma mudança <u>radical</u> , sabia? uma mudança assim: <u>mas</u> que eu aceitei numa boa. agora, uma historiazinha triste, né? pra quem tem a cabecinha fraca: (.) a história pelo o que eu <u>passei</u> , quem tem cabecinha fraca não: dificilmente resiste, né? sem que não entre numa deprê dessas aí da <u>vida</u> .
115	Claudia	unhum.
116		(0,2)
117 118	Jet	foi assim, oh:, eu:: eu <u>tinha</u> , eu era assim, um microempresário, né?
119	Claudia	unhum.
120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130	Jet	então, aquele cara que vivia numa <u>boa</u> , trocava de carro todo ano, <u>nunca</u> tive residência fixa, porque nunca goste:i, <u>sempre</u> morei de aluguel, <u>sempre</u> , né? porque me aborreço em determinado lugar, eu vou embora, entendeu? <u>principalmente</u> quando você tem um vizinho muito <u>mala</u> , aí tem que cair fora mesmo. e você com residência fixa não pode sair dali, tem que ficar ali plantado. e o quê que acontece? >aí, eu estava numa boa< tinha uma filha com 9 pra 10 anos, na época, a caçula, e os outros já estavam adultos.
131	Olga	bom dia. ((entrando na sala))
132	Mirp	bom dia.
133	Claudia	bom dia. (0,2) pode continuar.

A narrativa de Jet é habilmente organizada para atender ao tópico da conversa, as travessias que passamos. A linha 108 mostra nos alongamentos das tônicas do advérbio *não* e do pronome *que* o momento em que ele também hesita e acaba não respondendo a pergunta que lhe direcionei. Ele começa o sumário de sua narrativa com uma avaliação (foi uma mudança, assim, uma mudança radical, sabia? uma mudança assim: mas que eu aceitei numa boa., linhas 108-10). A ênfase no qualificador *radical* para referir-se à mudança que aconteceu em sua vida e a conjunção adversativa *mas* para introduzir a oração em que diz ter aceitado “numa boa” parecem funcionar como uma estratégia para proteger a sua própria face. Estratégia essa que ele prossegue com a conjunção *agora* (linha 110) para introduzir mais uma avaliação com a qual ele irá produzir-se como uma pessoa forte (agora, uma historiazinha triste, né? pra quem tem a cabecinha fraca:, linhas 110-11), porque foi triste, mas ele “aceitou numa boa”. A atribuição de valor

afetivo por meio do diminutivo nos substantivos *história* e *cabeça* imprimem um “ar” crítico e depreciativo à mudança pela qual passou (ALVES, 2009; LAPA, 1982)¹¹⁵. Com essa avaliação depreciativa, a sua travessia passa a ser o marco divisor entre os dois períodos de sua vida, uma mudança que ele expressa com valor de ruptura, “uma *historiazinha triste* que ele aceitou numa boa”. O uso do diminutivo como um superintensificador da afetividade depositada nos substantivos (ALVES, 2009), ao articular lembrança e esquecimento, sugere que Jet segue o mesmo padrão anterior de encapsular no passado todas as qualidades e aspectos positivos, relacionando-os ao fato de enxergar, e no presente, os negativos, todos decorrentes da mudança radical, “a *historiazinha triste*”, ou seja, da ocorrência da cegueira em si. Vamos explicar melhor como isso se dá.

A longa orientação, que vai da linha 117 a 130, contextualiza o tipo de vida que Jet levava e que ele começa a contar com a introdução preparatória “foi assim, oh:,” (linha 117), marcando o tempo passado com as lembranças boas, quando ele era um microempresário. Ele prossegue às ações narrativas sustentando o self de uma pessoa bem sucedida, realizada e que tinha o que queria, inclusive, uma família com mulher e filhos que ele menciona logo após a questão retórica na linha 127 “e o quê que acontece?”, como mais uma introdução preparatória para o que iria narrar em seguida, a “*historiazinha triste*.”

Neste momento, Olga chega e trocamos saudações breves, porque logo eu sinalizo a Jet que seu turno está garantido: “pode continuar.” (linha 133). Jet retoma a palavra e começa outra narrativa; dessa vez eu colaboro um pouco mais, com perguntas sobre o glaucoma, e ele segue contando sobre a doença visual que o cegou definitivamente. Vejamos a seguir:

EXCERTO 17: “Muita dor, muita dor” - Jet

134	Jet	aí, né, o quê que acontece? aí eu já:: já estava
135		com os <u>sintomas</u> , eu passei a sentir os sintomas do
136		tal do <u>glaucoma</u> quando eu já tinha perdido a vista
137		esquerda. e você <quase não <u>percebe</u> >, sabia? eu
138		digo isso, porque: comigo aconteceu isso
139	Claudia	você não sentia nada?
140	Jet	não. <u>muita dor</u> , <u>muita dor</u> .
141	Claudia	ah tá. [porque dizem que dói bastante, né?

¹¹⁵ Em seu estudo sobre o afixo *-(z) inho*, Ieda Maria Alves (2009) caracteriza os sufixos avaliativos como recursos morfológicos com fins pragmáticos e discursivos a partir da correlação do contexto global, da forma e do significado. A autora constatou que esse sufixo funciona como expressão de ilocução, como afetividade, avaliação, crítica, mitigação..., ou seja, como propriedade atribuída, é um operador no nível do Ato do Discurso (nível interpessoal). Manuel Rodrigues Lapa (1982) já havia apontado que “é nos sufixos que a descarga das paixões se dá com maior energia. Os sentimentos que vulgarmente agitam a nossa alma e que se resumem, afinal, no amor e na aversão que manifestamos de ordinário pelas coisas e pelas pessoas, refletem-se perfeitamente em alguns dos sufixos.” (LAPA, 1982, p. 77)

142	Jet	[mas eu achava, eu achava que era <u>sinusite</u> .
143		quer dizer, falta de informação, né?
144	Claudia	hum::
145	Jet	e também não procurava médico.
146	Claudia	°unhum°
147	Jet	aí, o quê que acontece? aí, o negócio foi piorando,
148		né? aí, quando eu procurei um médico, a::: a vista
149		esquerda já estava no final, né? aí os médicos
150		"vamos cuidar da <u>direita</u> pra você não perder a
151		<u>direita</u> ". o quê? foi <u>mais rápido</u> ainda, e <u>sem</u> dor.
152		uma perdi com muita dor e a outra sem dor, é por
153		isso que os médicos ficam apavorados, né, com esse
154		negócio de <u>glaucoma</u> , porque: essa doença é tão
155		<u>ingrata</u> , que ela cega a pessoa com dor e sem dor

A esta altura de sua narrativa, Jet delimita o momento que ele considera a “mudança” iniciando as ações narrativas com a questão retórica “aí, né, o quê que acontece?” (linha 134). Essa questão, formulada no tempo presente, cria um clima de expectativa, pois sugere que ficou para trás a fase anterior à cegueira e estamos nos aproximando do momento em que tudo de fato acontece. Ele conta o processo de perda lenta do olho esquerdo, acompanhada de muita dor. A ênfase em alguns elementos como *sintomas*, *glaucoma* e na frase “<quase não percebe>” (linha 137), falada em ritmo mais lento, intensificam a dramaticidade da situação dolorosa, que ele resume com a avaliação “não. muita dor, muita dor.” (linha 140), atendendo a minha questão. Nas linhas 142 e 143, Jet esclarece que apesar de sentir muita dor, achava se tratar de outra doença ([mas eu achava, eu achava que era sinusite. quer dizer, falta de informação, né?). A avaliação encaixada *falta de informação*, logo após a explicação, com a palavra *sinusite* marcada funciona como um atenuante por ele não ter percebido a doença se aproximando. Mas, logo depois, na linha 145, a afirmação “e também não procurava médico.” sugere sua auto responsabilização pelo ocorrido. Em seguida, ele começa a resolução da narrativa usando a mesma questão retórica do sumário “aí, o quê que acontece?” (linha 147) e narra a perda rápida, traiçoeira e indolor do olho direito por causa da falta de tempo hábil. Na linha 152, ele resume o ponto de sua narrativa: “uma perdi com muita dor e a outra sem dor”. A avaliação externa na coda confere legitimidade a sua narrativa: “é por isso que os médicos ficam apavorados, né, com esse negócio de glaucoma, porque: essa doença é tão ingrata, que ela cega a pessoa com dor e sem dor”, linhas 152-155).

Disposta a descobrir o que mais aquela questão “aí, o quê que acontece?” guardava, além de manter a coesão argumentativa durante a narração, passando-me por leiga

no assunto, eu lhe endereço uma pergunta ratificadora na linha 156: “é mesmo?”. Nesse momento, Jet recomeça outra narrativa com um tom ainda mais dramático. Vejamos no excerto a seguir:

EXCERTO 18: “Aí, o quê que acontece? - Jet

156	Claudia	é mesmo?
157	Jet	é, e eu tive dos dois lados (.) e:: de repente quando eu me vi, eu estava perdendo a direita já, mas <u> muito</u> mais rápido do que a esquerda (.) e nesse caso-nesse tempo eu vivia com a: mãe dos meus filhos já há 22 anos, né, ela tinha 46 anos, aí, ela me sai lá:: de manhã lá:: <u> nunca</u> tinha trabalhado, aí arrumou um <u> trabalho</u> aos 46 anos rsrs
158		
159		
160		
161		
162		ela me sai lá:: de manhã lá:: <u> nunca</u> tinha trabalhado, aí arrumou um <u> trabalho</u> aos 46 anos rsrs
163		
164	Claudia	oh, meu Deus.
165	Jet	aí o quê que acontece? aí, pô, <u> passou</u> , saiu. aí, foi lá ver o negócio de um <u> trabalho</u> e tal, cheguei em casa era mais ou menos umas <u> seis</u> horas da tarde, já <u> qua</u> :se cego já, já-já-já:: <u> acompanhado</u> já. de repente o telefone me toca, o quê que era? era <u> fulana</u> o nome dela, “dona fulana <u> faleceu</u> .” “ué.”
166		
167		
168		
169		
170		
171	Claudia	meu Deus.
172	Jet	ela <u> cheia</u> de saúde, uma mulher <u> bonita</u> (.) cheia de saúde, “ué, faleceu? o quê que houve?” AVC, cara, <u> fatal</u> , ela morreu na rua, cara.
173		
174		
175	Claudia	nossa.

Jet começa o sumário da narrativa repetindo o ponto da narrativa anterior (é, e eu tive dos dois lados (.) e:: de repente quando eu me vi, eu estava perdendo a direita já, mas muito mais rápido do que a esquerda (.), linhas 157-9). Em seguida, na orientação (linhas 159-63), ele explica que nessa época, ele morava com a sua mulher há 22 anos. O modo como Jet vai construindo discursivamente a morte da esposa, com repetições e alongamentos vagos (aí, ela me sai lá:: de manhã lá::), a ênfase no advérbio *nunca* (linha 162) e na palavra *trabalho* e um riso no final, criam um clima de suspense a ponto de me deixar apavorada, e já antevendo um desfecho trágico, faço um comentário metadiscursivo (oh, meu Deus, linha 164). E eis que vem então: “aí o quê que acontece?” (linha 165). Jet desfia as ações narrativas (linhas 165-70), marcando uma palavra em cada oração, alongando advérbios, gaguejando, impondo um ritmo dramático crescente à medida que conta (aí, pô, passou, saiu. aí, foi lá ver o negócio de um trabalho e tal, cheguei em casa era mais ou menos umas seis horas da tarde, já qua:se cego já, já-já-já:: acompanhado já., linhas 165-8). Nas linhas 168 e 169, a escolha da expressão *de repente o telefone me toca*, seguida da pergunta retórica *o quê que era?* imprime novamente o mesmo

clima de suspense, dessa vez, acrescido do diálogo construído (TANNEN, 1993) com a pessoa que lhe deu a notícia da morte da mulher: “de repente o telefone me toca, o quê que era? era fulana o nome dela, “dona fulana faleceu.” “ué”” (linhas 168-70). De minha parte, estou totalmente envolvida pelo clima e afetada pelo que acabara de ouvir, mais uma vez, não seguro a expressão de espanto: “meu Deus.” (linha 171). Nas linhas seguintes (172-4), a avaliação de Jet expressa a incompreensão daquela perda, encaixando sua própria fala construída (“ué, faleceu? o quê que houve?”, linha 173) e enfatizando os adjetivos positivos *cheia de saúde* e *bonitona* em contraste com o negativo *fatal*. A linha 175 mostra a minha reação, agora chocada: “*noossa*.”.

A meu ver, o fato mais importante da narrativa de Jet vem em resposta a essa pergunta ratificadora que eu lhe fiz na linha 156: “é mesmo?”, porque foi a partir daí que ele novamente enfatizou o aspecto inesperado e rápido da perda da visão do olho direito e, em seguida, com o par de advérbios “e nesse caso-nesse tempo” (linhas 159-60) marcou os efeitos da cegueira, hiperbolizando-os com a morte repentina de sua mulher. Desse modo, sua narrativa enfatiza a travessia como um momento excepcional, mais doloroso, difícil de resistir; por isso uma mudança. Em outros termos, justamente naquele momento em que tentava lidar com a perda repentina do olho direito, ele foi surpreendido pela morte da mulher. A sincronicidade dos dois eventos com a mesma característica, a subtaneidade, dá a cegueira um sentido ampliado condizente com a dor da dupla perda pela qual Jet passou e um efeito suficientemente dramático para que todos ficassem completamente calados e eu não consigo esconder o meu envolvimento. Podemos dizer que essa sincronicidade enfatizada em sua narrativa acaba imputando à cegueira o sentido da morte. No excerto abaixo, recorro a continuação da narrativa de Jet, a resolução, em que esse sentido fica mais explícito no ponto da narrativa. Vejamos.

EXCERTO 19: “Fiquei sem companheira, sem nada” – Jet

176	Jet	Deus matou na <u>hora</u> , cara. eu “e agora?” aí, a
177		menina que estava do meu lado “o <u>quê</u> que houve com
178		a minha mãe?” eu digo “olha, sinto muito, <u>mas</u> ,
179		vamos ter que aceitar isso aí. sua mãe foi pro
180		outro:-foi pro outro lado da vida” (.) aí rapaz,
181		aí::, quer dizer, quando eu <u>mais</u> precisava, né?
182		quando eu <u>mais</u> precisava, ela se foi, cara. “e
183		agora?” um bocado de troço, cara, pra desfazer, de
184		oficina, é:: <u>reboque</u> , carros, uma série de coisas,
185		aí, fui me desfazendo de to- de tudo, quer <u>dizer</u> ,
186		fiquei sem a <u>companheira</u> , <u>sem nada</u> , e fui pra casa,
187		fui pra casa e passei dois anos dentro de casa, eu
188		quase não saía. por quê? mas não, não por nada não,
189		numa <u>boa</u> , porque:: primeiro que: analfabrilhe, não
190		entendia nada de <u>cego</u> , aí fiquei quieto. e a minha
191		filhazinha que ficou comigo, que os outros, são
192		quatro filhos que eu tenho, né, são dois casais,
193		então, o <u>quê</u> que acontece? a que ficou comigo de
194		nove pra dez anos, aí ela passou de <u>nove</u> pra dez,
195		de dez pra <u>onze</u> , e quan- a-aí é que é o <u>problema</u> ,
196		de onze pra doze, já começa a <u>rebeldia</u> .

A narrativa dramática de Jet sobre a perda da visão concomitantemente à perda de sua mulher marca a cegueira como o fim de um modo de vida que lhe era permitido quando enxergava. Podemos dizer “a morte do modo de vida” e que, de certa maneira, ele verbaliza ao dar a notícia da morte da mulher para sua filha (“olha, sinto muito, mas, vamos ter que aceitar isso aí. sua mãe foi pro outro:-foi pro outro lado da vida”, linhas 178-80). Assim, foi “o outro lado da vida” para a mulher e para ele também. Uma mudança cujo desespero é expresso em uma única questão: ““e agora?” (linha182-83).”

Desse modo, podemos dizer que nas narrativas de Jet a predominância de uma disposição reativa manifesta o ressentimento causado pela cegueira junto com a morte da mulher, que ele significa como o fim de um modo de vida, ao qual parece estar preso por meio da lembrança. Esse ressentimento é expresso a cada vez que Jet enuncia a questão “aí o quê que acontece?”, e, muito claramente, na repetição enfatizada na resolução da narrativa, entre as linhas 180 e 190: “aí rapaz, aí::, quer dizer, quando eu mais precisava, né? quando eu mais precisava, ela se foi, cara.... E fica expresso mais claramente ainda nas ênfases que faz no ponto da narrativa: “aí, fui me desfazendo de to- de tudo, quer dizer, fiquei sem a companheira, sem nada”. Com o impacto das perdas, Jet entrou em luto: “e fui pra casa, fui pra casa e passei dois anos dentro de casa, eu quase não saía. por quê?

mas não, não por nada não, numa boa, porque:: primeiro que: analfabaille, não entendia nada de cego, aí fiquei quieto.” (linhas 186-90). Bruno Sena Martins (2006, p. 245) chama a atenção para esse tempo do luto em que o “sofrimento parece encontrar morada”. Trata-se da fase liminar, ou o espaço de liminaridade, de que falamos rapidamente na introdução e sobre o qual agora vamos nos deter um pouco mais.

O conceito de liminaridade surgiu nos estudos socioantropológicos dos ritos de passagem inicialmente com Arnold Van Gennep em “*Les rites de passages*” (1909). Ao analisar os ritos que acompanham as transições de lugar, de estado, de posição social e de idade, o pesquisador dividiu-os em três fases: a fase da separação, a fase liminar e a fase de agregação. Na fase da separação dá-se o apartamento do indivíduo ou do grupo de um determinado ponto da estrutura social ou de um conjunto de condições; na fase liminar o indivíduo está em uma posição ambígua porque é destituída tanto dos atributos e características anteriores quanto dos atributos que estão por vir; e na fase de agregação, a passagem é consumada (TURNER, 1967, p. 94 apud MARTINS, 2006, p. 245).

Mais tarde, Victor Turner também utilizou o conceito de liminaridade em estudos de ritos de passagem e o ampliou para a análise de dramas sociais. Em sua Pesquisa de campo, Bruno Sena Martins empregou este conceito para descrever o tempo de luto e de resignificação existencial após o acometimento da cegueira. O pesquisador ressalta que esse é de fato um tempo de passagem, em que a pessoa cega terá transformado o seu modo de ser na vida, e “o sofrimento que pode estar associado à experiência da cegueira não poderá ser atribuído a um mero equívoco social em relação ao significado da cegueira.” (MARTINS, 2006, p.245).

É, portanto, nesta fase liminar que o sujeito tem que se familiarizar com a sua nova condição visual confrontada com os infortúnios e constrangimentos que envolvem a integração em seu ambiente social:

Os sujeitos que vingam em relegar as ideias de infortúnio e incapacidade para uma passagem da sua biografia acabam por ter que se confrontar, socialmente, com a perpetuação da sua liminaridade. Acabam por ter que viver numa passagem sem chegada. A desgraçada ironia disto reside no facto da manutenção dessa liminaridade social muito dever à permanência no meio cultural dos referentes – perda, infortúnio, incapacidade e tragédia que foram superados custosamente numa passagem pessoal e subjectiva. (MARTINS, 2006, p. 246)

A constatação de Bruno Sena Martins instiga-nos a considerar que essa fase de “estado liminar” - nem sempre vivida como um luto -, é uma etapa fundamental para que o rito de passagem se consuma e a pessoa possa seguir vivendo a vida, de fato. Ademais, com a análise das narrativas dos participantes Tam e Jet é possível dizer que o período de tempo que cada um deles permaneceu nesse espaço intermediário parece incidir diretamente nas travessias narradas e na disposição que suas narrativas assumem quando eles narram; se possuem disposição predominantemente ativas ou reativas; se estão a reforçar um self no passado ou um self no presente.

O excerto abaixo recorta o momento na Roda 4, quando ainda estávamos conversando sobre as travessias de cada um, e Tam narra como foi essa fase liminar por meio de uma série de narrativas interligadas. Vejamos:

EXCERTO 20: “Sonhando em voltar a enxergar” - Tam

651	Claudia	quem mais vai contar de <u>travessias</u> da vida?
652	Tam	dou-lhe uma, dou-lhe duas, dou-lhe três.
653	Claudia	Messias contou semana <u>passada</u> , né, Messias?
654	Tam	então vou-vou::
655	Claudia	vai contar a sua?
653	Tam	vou <u>complementar</u> , né? porque eu já tinha falado
657	Claudia	anham
658	Tam	é::: da vida <u>anterior</u> , de quando eu tinha <u>visão</u> , do <u>acidente</u> , é:: de que voltei a <u>estudar</u> , mas fal- faltou falar o-o-o o <u>momento</u> , pra mim a a transição foi <u>deixar</u> , <u>esquecer</u> a caminhada até aqui e a partir daqui (.) <u>entender</u> que seria de outra forma, a anterior teria que ser esquecida. e o momento que isso aconteceu? eu sofri um acidente e eu tive o globo <u>ocular</u> (.) <u>retirado</u> , né? mas a família <u>fica</u> é::: escondendo isso da-da gente, não por mal, eles pensam que a gente não tem estrutura suficiente pra-pra-pra aguentar, né?
659		
660		
661		
662		
663		
664		
665		
666		
667	Claudia	unhum.
668		
670	Tam	uma pancada desse tamanho, <u>voçê</u> está enxergando, da-da::-se acidenta, e acorda no dia seguinte sem <u>olho</u> , seus olhos simplesmente dançaram, sumiram (.) aí, um belo dia, queriam me levar, queriam que eu fosse é:: num médico em Minas, em Belo Horizonte, clínica (XXXXX), acho que é (XXXXXXXXXX), alguma coisa.
671		
672		
673		
674		
675		
676		
677	Olga	(XXXXXX)
678	Tam	(XXXXXXXXXX)
679	Olga	(XXXXX)
680	Tam	(XXXXXXXXXX), alguma coisa assim. ↑aí, eu fiquei naquela esperança↑, eu achava que a: que-que tinha possibilidade de-de voltar a enxergar. eu fiquei por ali acho que uns-uns três meses assim (.) sonhando em voltar a enxergar.
681		
682		
683		
684		

685	Claudia	você <u>sabia</u> que tin-tinham, que os-os globos
686		oculares=
687	Tam	=não, eu não sabia.
688	Claudia	não sabia que tinham tirado?
689	Tam	não sabia, nem-nem fui comunicado [que tinha]
690		perdido o globo [[ocular.]]
691	Claudia	[hum::]
692		[[hum::
693	Tam	aí meu irmão, o mais velho, se consultava com um:
694		oftalmologista, ele é-é <u>militar</u> , militar °militar
695		aposentado, oftalmologista°, e-e militar não tem
696		meias palavras, né? ((meio riso)) ou <u>é</u> ou deixa de
697		ser (.) aí, ele falou comigo assim "vamos lá, eu
698		vou no-no oftalmologista <u>hoje</u> , vamos lá pra-pra ele
699		dá uma olhada", eu disse "tá legal." aí, fui com-
700		com com ele, ele se consultou, falou com o médico,
701		ele mandou eu entrar, quando eu tirei os óculos
702		rsrs ele olhou pra mim e falou "meu <u>filho</u> , você não
703		vai voltar a enxergar <u>nunca</u> mais na sua vida"
704		((risos))=
705	Claudia	=ele falou de uma vez assim?
706	Tam	é.
707	Mirp	mas ele falou direito.
708	Tam	o cara:: "você <u>simplesmente</u> teve o globo o-ocular
709		retirado, portanto você não volta a enxergar mais."
710	Inácia	poxa.
711	Tam	[rsrsrs
712	Inácia	[é:: é uma porretada, né?
713	Tam	na lata. aí, eu vou-
714	Claudia	como é que foi nessa hora, Tam?
715	Tam	NA HORA eu não-não é-é não absorvi o negócio não.
716	Inácia	nem sabe mais rsrs
717	Tam	rsrsrs passou. quando eu <u>cheguei</u> em casa, eu sentei
718		no quintal, assim na varanda eu sentei
719	Olga	foi <digerir>
720	Tam	aí, sentei assim, fiquei pensando, aí <u>chorei</u> .
721		°chorei pra caramba° (.) mas <u>aí</u> entendi que a
722		partir daquele <u>momento</u> que eu não enxergaria <u>mais</u>
723		eu teria que ter outro comportamento de vida, outro
724		tipo de-de vida, eu tinha que encontrar um caminho,
725		né? <pra-pra continuar (.) vivendo> e eu <u>acho</u> que
726		pra todo mundo é assim, você decide se va-vai
727		continuar, se você quer seguir ou se você ↑parar
728		ali↑.
729	Inácia	é.
730	Tam	você escolhe, >é uma questão de escolha mesmo.<
731	Claudia	você acha que tem esse momento?
732	Tam	[tem.
733	Claudia	[assim, como se fosse um caminho, [[ou eu sigo esse
734		ou eu sigo aquele?
735	Tam	[[isso. (.) você
736		deci- é-é-é, ou vo-você <u>para</u> , sucumbe ali, e: <u>para</u>
737		ali a sua vida, paralisa, e eu <u>tenho</u> certeza que eu
738		estaria morto já, se eu tivesse ficado, entendeu?

739	Claudia	unhum.
740	Tam	ou você segue, e-eu decidi seguir, "a partir de
741		hoje então, já que eu não enxergo mais, eu vo-vou
742		procurar viver de-de outra forma, superar isso",
743		e:: fui à <u>luta</u> . (.) °e aconteceu o que aconteceu,
744		né? tô aí até hoje (.) eu acho que foi uma-uma
745		transição mesmo, uma passagem de um-de um: modo de
746	vida, né?	
747	Claudia	Unhum

No sumário da narrativa (linhas 658-63), Tam recapitula o que havia contado na Roda 3 e faz referência ao tempo em que tinha visão por meio da expressão “vida anterior”, com ênfase da tônica para enunciar que vai falar sobre o momento mesmo da “transição”. Essa transição, ele intensifica o sentido ressaltando as ações que os verbos expressam (deixar, esquecer a caminhada até aqui e a partir daqui (.) entender que seria de outra forma, a anterior teria que ser esquecida. linhas 661-3). Em seguida, como uma série de ações narrativas, ele explica que foi levado pelo irmão a um oftalmologista em Belo Horizonte para que ele desse a notícia de que sua cegueira era definitiva. A meu ver, esse é o momento da narrativa de Tam em que é expresso o início de sua fase liminar, que ele marca com uma questão retórica nas linhas 663 e 664: “e o momento que isso aconteceu?”.

O espaço de intervalo foi justamente a época em que aguardava a consulta com o oftalmologista do irmão. O médico que o havia operado logo após o acidente não lhe falou diretamente que procedimento cirúrgico havia realizado em seus olhos. Com isso, Tam não sabia que seus globos oculares haviam sido extraídos e passou a ser responsabilidade de sua família dar a notícia. Mas, segundo Tam, eles queriam resguardá-lo de lhe contar que não havia mais jeito. Tam ameniza a situação com um discurso genérico, apresentando-se com um self compreensivo e positivo (e o momento que isso aconteceu? eu sofri um acidente e eu tive o globo ocular (.) retirado, né? mas a família fica é::: escondendo isso da-da gente, não por mal, eles pensam que a gente não tem estrutura suficiente pra-pra-pra aguentar, né?, linhas 663-8). Com uma pequena coda, ainda em tom genérico, ele continua a narrativa justificando a atitude da família em função da gravidade da situação (uma pancada desse tamanho, voçê está enxergando, da-da::-se acidenta, e acorda no dia seguinte sem olho, seus olhos simplesmente dançaram, sumiram, linhas 670-2). O espaço de liminaridade de Tam constituiu-se, assim, no período de tempo marcado pela falta de certeza da cegueira e, conseqüentemente, por uma esperança que se acendeu com a

possibilidade de ir a um oftalmologista: “↑aí, eu fiquei naquela esperança↑, eu achava que a: que-que tinha possibilidade de-de voltar a enxergar. eu fiquei por ali acho que uns-uns três meses assim (.) sonhando em voltar a enxergar.”, (linhas 680-4).

Tam segue com uma pequena narrativa encaixada para contar o momento mesmo da transição. O sumário (linhas 693-9) enfatiza o fato do oftalmologista ser militar e por isso, não dar muitos rodeios para falar. O meio riso de Tam ao contar-nos isso sugere que aquela ainda é uma lembrança amarga de palavras que não foram meias e que ele reconstrói nas ações narrativas: “meu filho, você não vai voltar a enxergar nunca mais na sua vida” ((risos))= (703-4). O advérbio nunca, enfatizado, contrasta com os risos que acompanham justamente a reconstrução da fala do médico, mas se configura em uma estratégia habilidosa de trabalho de face. Com esses risos, Tam parece dar pistas de que, embora sua narrativa esteja sendo enquadrada como grave e dramática, ele prefere assumir um lugar que satisfaça o seu desejo de face positiva, a qual ele vinha tentando sustentar desde que começáramos com o tópico “travessias”, na Roda 3. Neste caso, então, não há uma mitigação da gravidade da situação irreversível, muito menos da intensidade de sua dor ao ouvir a notícia da cegueira (o que é confirmado das linhas 720 a 728), e sim uma supervalorização positiva de sua face no modo como lidou com toda a situação, a sua “transição”, que ele resume na coda da narrativa com mais uma reconstrução da fala do médico: “o cara:: “você simplesmente teve o globo o-ocular retirado, portanto você não volta a enxergar mais.”” (linhas 708-9). Vamos ver como ele supervaloriza positivamente sua face. Após a notícia direta da parte do oftalmologista, na linha 715, Tam admite que ficou surpreso a ponto de não assimilar a notícia muito bem (NA HORA eu não-não é-é não absorvi o negócio não.), mas também deixa em aberto a quantidade de tempo que precisou para tanto e com mais risos, ele avalia: “rsrsrs passou.”, (linha 717). É aí que ele prossegue, então, com mais uma narrativa em que se projeta como alguém decidido; um self positivo, que não se deixa abater. O sumário descreve a sua chegada em casa “quando eu cheguei em casa, eu sentei no quintal, assim na varanda eu sentei”. (linhas 717-8). Nesse momento Olga colabora com a narrativa com um complemento em um tom experiente de quem já passou por algo semelhante: “foi <digerir>” (719). Tam segue com as ações narrativas com muitas ênfases ressaltando o modo como lidou com o momento em que a dor irrompeu: “aí, sentei assim, fiquei pensando, aí chorei. °chorei pra caramba° (.) mas aí entendi que a partir daquele momento que eu não enxergaria

mais eu teria que ter outro comportamento de vida, outro tipo de-vida, eu tinha que encontrar um caminho, né? <pra-para continuar (.) vivendo>”. (linhas 718-25). A avaliação encaixada em volume de voz mais baixo (°chorei pra caramba°) marca o momento da mudança no enquadre de sua reação de desespero à superação, o modo como transformou aquela notícia em combustão para a decisão de viver: eu tinha que encontrar um caminho, né? <pra-para continuar (.) vivendo>. Na resolução (linhas 725-8), Tam expressa sua opinião sobre esse momento de decisão após o choque da certeza de que não era mais possível enxergar: “e eu acho que pra todo mundo é assim, você decide se va-vai continuar, se você quer seguir ou se você ↑parar ali↑.” (linhas 725-28). E a linha 730 traz a coda explicativa, que mais uma vez projeta sua face positiva, de alguém que se supera e vence a adversidade: “você escolhe, >é uma questão de escolha mesmo.<”.

Podemos dizer, assim, que as ações narrativas de Tam apresentam uma disposição ativa e expressam a sua decisão por aceitar a nova condição visual e seguir com a sua vida, “outro tipo de vida”. A sua opção foi mesmo por encontrar um caminho conectado com essa escolha de “continuar vivendo”. Tam opta pelo esquecimento; por isso na Roda 3 havia dito tão incisivamente “esqueci”. De certa maneira, Tam percebeu que somente com o esquecimento de sua vida anterior ele teria chance de ter uma vida mais presente.

Em contrapartida, nas narrativas de Jet trazidas aqui predominam a apresentação de um self no passado, com disposição reativa, de quem se conserva preso às lembranças do tempo que enxergava. A memória é usada como válvula de escape para o sofrimento causado pela cegueira, significada, então, como a causa da transformação da sua vida, “do vinho para uma água sem sabor”. À primeira impressão, Jet parece estar refém do espaço liminar. À luz dos pressupostos de Nietzsche, ao falar da cegueira, suas narrativas muitas vezes deixam de afirmar a vida. Entretanto, chamou-me atenção a dedicação de ambos em participarem solidariamente um com o outro na reformulação de seus discursos, no trabalho de face, por meio de uma estratégia interessante, a provocação. O que estou querendo dizer é que as provocações recorrentes entre Tam e Jet foram negociadas de modo que ambos se “cutucavam”, mas apoiavam um ao outro, não deixando de protegerem suas faces, quando era necessário. Foram muitas as Rodas em que Jet falava mal do profissional advogado e tantas outras em que Tam dizia adorar uma cerveja, de que não se importava com nada sério, porque sabiam que assim incomodavam um ao outro. Mas quando o envolvimento de suas narrativas os conduziam ao risco de perderem suas faces, um e outro criavam estratégias de mitigação que atenuassem a situação. Como, por exemplo, quando Tam diz que cegueira é deficiência, é

como uma amputação de um dedo (excerto 8, p. 159), e Jet apressa-se em concordar com ele “então, é deficiência sim.” (linha 399), ou quando Jet se autodeprecia, comparando-se com uma caneca de vinho que virou água (excerto 15, p. 180) e Tam o interpela com o argumento de que se a água é mais pura, então ele havia melhorado. Resumidamente, o que quero ressaltar é que havia provocação entre eles, mas também havia cuidado; uma maneira bela de cuidarem um do outro, provocando-se, instigando-se, cuidando de que não se acomodassem em suas mesmidades; obrigando-se a reformularem seus discursos, suas certezas, e, assim, ressignificarem o que há de comum entre eles, a cegueira.

Ao analisar as narrativas de Tam e Jet ressoou-me aos ouvidos as palavras de Bruno Sena Martins ainda sobre a transposição do espaço de liminaridade:

O acesso a estas experiências de liminaridade, ligadas a uma ressignificação existencial que se segue o advento da cegueira, mostrou-me o quão difícil é a passagem final para a “agregação social” plena, quando a integração em causa se enseja para o seio de uma estrutura sociocultural em que a desqualificação das pessoas cegas se encontra sedimentada. (MARTINS, 2006, p. 247)

Assim, as narrativas de Tam e Jet têm em comum a necessidade de se lidar com o sofrimento decorrente da nova condição visual por meio da articulação do lembrar e do esquecer, de modo que a pessoa que perde a visão depois de adulta possa dar vazão às dores e à angústia provocadas pela experiência incorporada da cegueira. Acredito que só assim ela pode sair do “congelamento na liminaridade social” (MARTINS, 2006) e pode seguir em frente afirmando a vida, no sentido que propôs Nietzsche para a necessidade do esquecimento, atividade que permite ruminar e digerir o passado; depurar as experiências e aproveitar somente o que for importante para a saúde do organismo.

Nesse sentido, a articulação entre lembrança e esquecimento do passado pode ser considerada método que favoreça a “digestão psíquica” proposta por Nietzsche; a própria ação de “atravessar” de um tempo ao outro, desocupando-se de um modo de vida ao qual não se pode retornar para abrir-se a outro modo de existência que se é possível abraçar. Somente desse modo continua-se a caminhada em direção ao Além-Homem, uma nova transfiguração de si (NIETZSCHE, 2008 [1883-1885]). Segundo Mario Ferreira dos Santos (2008) o Além-Homem proposto por Nietzsche,

é o tipo que alcança o mais alto acabamento. É a plenitude do ser homem, o homem humanamente acabado, completo, realizando as suas perfeições, sem deixar de ser homem; [...] O Além-Homem é um vitorioso total e não à custa das próprias derrotas. [...] A razão humana, desvirtuada, pode ter-se afastado da vida, volve-se contra o homem. A felicidade deve ser uma justificação da existência: viver a vida sem a mesquinhez dos concupiscentes medíocres, nem o ascetismo exagerado dos ascetas impossíveis. (SANTOS, 2008, p. 21)

Isso não quer dizer que Nietzsche afirma a possibilidade de tal homem. O que ele afirma é a necessidade de se viver sempre nessa direção; de se buscar sempre a transfiguração, o Além-Homem. Esse é o sentido de “ser o que se é”. É isso que também nos apontam muitas histórias contadas ao longo das Rodas de Conversa e as quais veremos no decorrer desta tese. Uma delas foi narrada por Olga na Roda 3, imediatamente após uma discussão entre Tam e Jet sobre a validade de se consumir bebida alcoólica. Vejamos no excerto abaixo essa narrativa de Olga sobre lembranças que lhe assaltam no caminho de Goiânia para o Rio, quando ela viaja de ônibus.

EXCERTO 21: “É como se eu tivesse enxergando naquele lugar” - Olga

961	Olga	tem uns pontos de ônibus que:: a gente desce, do
962		ônibus, né? .hh aí tem uma:: uma lagoazinha, com
963		peixes com e: geralmente tem:: um sapo por lá. (.)
964		eu não enxergo mais, mas toda vez que eu passo
965		((batendo na mesa)), aí eu falei “ah aquele lugar
966		que tem aquela lagoa”, aí a moça “é, como você
967		sabe?” hh eu disse “não, é porque eu já passei aqui
968		e é que eu escuto o barulho na água do-dos peixes
969		que ficam e peixe:: assim ((mostrando o tamanho dos
970		peixes com as mãos))
971	Claudia	[peixe grandinho]
972	Olga	[grande, sabe?] e tal, tem outro lugar que eu venho
973		de Goiânia aqui, eu não desço do ônibus, hh mas tem
974		um certo lugar na divisa de Minas com São Paulo,
975		tem um rio enorme, que é o Rio Grande, e eu lembro
976		que quando eu enxergava, eu passava lá: e olha, a
977		última vez que eu passei lá eu ainda tinha um
978		pouquinho de visão (.) ↑um lua:r maravilhoso↑,
979	Claudia	unhum (.)[a:h que legal.]
980	Olga	e aquele [lua assim em cima da água,] entendeu?
981	Claudia	Anham
982	Olga	TODA VEZ QUE EU PASSO=
983	Tam	=repete, °reflexo, né?°
984	Olga	=repete
985	Claudia	e você se lembra?
986	Olga	é como se eu estivesse enxergando naquele lugar lá,
987		a tal ((batendo na mesa)) da visão- da: paisagem,

988		entendeu?
989	Claudia	unhum, unhum
990 991	Olga	então, eu acho assim, a gente re:corda [das coisas assim, <u>mas</u> , você não perde assim]
992 993 994	Tam	[uma das coisas mais lindas que-que existe] é uma noite de luar no-no interior
995	Olga	não fica:: infeliz, né?
996	Claudia	Unhum
997	Olga	claro que [[era bom enxergar, mas...
998 999 1000 1001	Tam	[[um-um céu estrelado, uma lua maravilhosa assim, você fica admirado, é uma coisa que a gente é:: não consegue:: (.) <u>ver</u> de jeito nenhum, mas consegue:: imaginar
1002	Claudia	É
1003	Tam	mas é uma das coisas mais lindas que a gente tem=

A narrativa de Olga compartilha a possibilidade de se acionar lembranças boas do tempo que enxergava através de outros sentidos. Nas linhas iniciais da narrativa (linhas 961-70), Olga nos conta sobre as coisas que têm pelo caminho, das quais ela faz questão de rememorar. Nas linhas 964 e 965, o advérbio *todas* enfatizado e a pista não vocal (Olga bate na mesa) sugerem sua empolgação em se lembrar do que via antes de ficar cega. (eu não enxergo mais, mas toda vez que eu passo ((batendo na mesa)),). Sua narrativa possui ênfases nos elementos de que se lembra, como *lagoazinha*, *sapo*, e ela reconstrói seu diálogo com outra passageira do ônibus, no qual ela explica como consegue lembrar-se de tudo que antes conhecia, que agora usa a audição. Em sua narrativa, Olga faz questão de usar a memória visual como uma maneira de acompanhar a viagem com prazer e satisfação. Logo em seguida, ela conta uma pequena narrativa para falar de uma lembrança em especial. No sumário (linhas 972-6), Olga enfatiza a lembrança do tempo que enxergava, marcando o pronome *quando* e o verbo *enxergar* e descreve o lugar que lhe provoca uma lembrança visual. “tem outro lugar que eu venho de Goiânia aqui, eu não desço do ônibus, hh mas tem um certo lugar na divisa de Minas com São Paulo, tem um rio enorme, que é o Rio Grande, e eu lembro que quando eu enxergava, eu passava lá:” Nas ações narrativas, a ênfase no advérbio de intensidade *pouquinho* para se referir a seu resquício visual contrasta com a lembrança maravilhosa do luar sobre a água do rio Grande, que ela expressa no alongamento da vogal, e na subida da entonação: “e olha, a última vez que eu passei lá eu ainda tinha um pouquinho de visão (.) ↑um lua:r maravilhoso↑, e aquele [luar assim em cima da água,] entendeu?” (linhas 976-80); o aumento no volume da voz em “TODA VEZ QUE EU PASSO=...=repete” e a ênfase no verbo expressa

a alegria pela repetição do reflexo do luar: “é como se eu estivesse enxergando naquele lugar lá, a tal ((batendo na mesa)) da visão- da: paisagem, entendeu?” (linhas 986-8). Nas ações narrativas, todas as marcações sugerem que até hoje ela faz questão de visualizar o reflexo da lua, porque tem a impressão que está enxergando naquele lugar. Por poucos minutos, Olga vivencia a sensação de enxergar com a memória do reflexo da lua. Olga bate novamente na mesa; parece eufórica e esclarece na resolução da narrativa: “então, eu acho assim, a gente re:corda [das coisas assim, mas, você não perde assim]” (linhas 990-1). Este trecho sugere que sua narrativa é uma contra-argumentação para Tam, que diz ter esquecido do tempo que enxergava, e a coda (“não fica:: infeliz, né? claro que [[era bom enxergar, mas...” linhas 995 e 997) dá a entender que a narrativa é uma contra-argumentação também para Jet que parece ficar infeliz com suas recordações do passado em que enxergava. Os efeitos de sentido da narrativa de Olga podem ser colhidos na resposta de Tam: “[[um-um céu estrelado, uma lua maravilhosa assim, você fica admirado, é uma coisa que a gente é:: não consegue:: (.) ver de jeito nenhum, mas consegue:: imaginar”. (998-1001).

A narrativa de Olga é um exemplo de que lembranças boas estão guardadas e podem ser alimentadas de modo a trazer bem-estar e prazer ao presente. Foi o que também disse Tam ratificando a fala de Olga. Além disso, a escolha dessa narrativa por Olga corrobora a ideia de que a articulação entre lembrança e esquecimento faz emergir novos modos e possibilidades de olhar para a vida. Quando ela diz que com a lembrança do reflexo do luar não há como ficar infeliz, o tom do seu discurso é apaziguador porque ela admite que enxergar era bom: “claro que [[era bom enxergar, mas...”. (linha 997) e assim, contempla o que disse Jet que se agarra às alegrias do passado em que enxergava. E também contempla o que disse Tam em sua narrativa com relação a gostar de apreciar a natureza, pelos sons, cheiros, o tato, que alimentam sua imaginação.

Antes de passarmos para o próximo capítulo, importa-nos ressaltar que a articulação lembrança/esquecimento somente foi possível nas Rodas de Conversa graças ao empenho dos participantes em se deixarem envolver pelo jogo interacional que acontecia em nossos encontros. Suas travessias puderam ser mais uma vez ressignificadas; transições, transformações, mudanças, muitos foram os sentidos produzidos para o momento que marcou de modo peculiar a vida de cada um deles. Sem dúvida, todos nós pudemos experienciar um lugar em que as lembranças nos abrem outras possibilidades de seguirmos. No sexto capítulo,

abordaremos temas preciosos às pessoas com deficiência visual, a autonomia e a independência, concebidas aqui como indissociáveis da questão da vulnerabilidade humana. Sigamos, então.

Saber Viver

*Não sei... Se a vida é curta
Ou longa para nós,
Mas sei que nada do que vivemos
Tem sentido, se não tocamos
O coração das pessoas.*

*Muitas vezes basta ser:
Colo que acolhe,
Braço que envolve,
Palavra que conforta,
Silêncio que respeita,
Alegria que contagia,
Lágrima que corre,
Olhar que acaricia,
Desejo que sacia,
Amor que promove.*

*E isso não é coisa de outro mundo,
É o que dá sentido à vida.
É o que faz com que ela
Não seja nem curta,
Nem longa demais,
Mas que seja intensa,
Verdadeira, pura...
Enquanto ela durar.*

6 DOS CORPOS QUE TODOS SOMOS

No capítulo anterior, à luz do pensamento nietzschiano, tratamos da relação entre a vida e a memória em suas duas forças complementares, a lembrança apolínea e o esquecimento dionisíaco, de modo a abordarmos uma determinada concepção da cegueira vinculada à negação da vida que se desenvolveu no decorrer do processo civilizatório ocidental, e cuja origem encontra-se calcada na filosofia socrático-platônica de um futuro pleno possível somente em um mundo suprassensível. Vimos ainda que essa política de negação da vida foi ampliada pela ideologia judaico-cristã por meio da exacerbação dos valores morais do bem e do mal em todos os seus desdobramentos, configurando-se, assim, numa influência determinante no modo do homem conceber todos os aspectos da vida, inclusive, aqueles relacionados ao sofrimento e a vulnerabilidade de sua existência, o que inevitavelmente, acabou circunscrevendo também uma concepção de cegueira vinculada às ideias de tragédia e de sofrimento a ser aceito com resignação. A partir daí, então, analisamos como alguns participantes da oficina Rodas de Conversa articulam lembrança e esquecimento, ao lidarem discursivamente com a cegueira, atravessando do passado, o tempo em que enxergavam, para o presente, tempo concebido a partir da convivência com a cegueira. Nesse sentido, destacamos a importância da articulação lembrança/esquecimento como o artifício com o qual os participantes atravessam de um tempo ao outro em suas narrativas, e assim, podem dar outros sentidos à cegueira em suas vidas e reconstruírem-se como pessoas cegas.

No presente capítulo, continuaremos articulando lembrança e esquecimento, a força motriz que está como pano de fundo de nossas análises das narrativas, e dedicaremos atenção à segunda questão de pesquisa: *Como as pessoas que ficaram cegas depois de adultas estão lidando discursivamente com as ideias de vulnerabilidade, incapacidade e sofrimento que são cultural e socialmente atribuídas à experiência da cegueira?* Tal questão surgiu a partir da constatação de um grande número de narrativas envolvendo temas como a necessidade premente de independência, autonomia, superação, bem como narrativas que revelavam a incompreensão das pessoas e as dificuldades de acessibilidade enfrentadas no dia a dia pelos participantes. A cegueira estava sendo significada nos meandros de um paradoxo: como pessoas cegas, lhes eram imputadas as condições de vulnerabilidade, de dependência e de sofrimento e, ao mesmo tempo, imputavam-lhes também uma capacidade natural de superação e a expectativa de que fossem tenazes e independentes. Foi a partir desse paradoxo que, em determinado momento de nossos encontros, uma questão esboçou-se no caderno de campo: “Que corpo está em jogo em nossas Rodas de Conversa?”. Foi exatamente na Roda 4,

quando ainda estávamos dando continuidade às travessias pessoais evocadas pelo poema *Há um Tempo* de Fernando Teixeira de Andrade. Mirp contava a sua travessia e durante toda a narrativa, ela manuseou um copinho descartável de café, com as mãos apoiadas na mesa a sua frente; chegou a amassá-lo e só largou o copinho quando a narrativa acabou. Ainda neste capítulo, voltaremos à narrativa de Mirp. O que quero ressaltar por ora é que aquela pista não vocal (GUMPERZ, 1982) foi tão intensa que me chamou a atenção para a corporeidade que se fazia arrogantemente presente. Naquele momento, era possível não somente ouvir as palavras de Mirp ao contar os percalços, através dos quais ela teve que reinventar sua vida; seu corpo inteiro falava por meio de um copinho que estava sendo manipulado, mexido e remexido, amassado; o copo parecia uma âncora na qual seu corpo se agarrava para lembrar o que lhe fora inscrito e com a qual também expressava o que ele havia passado para se reconstruir a partir dos afetos que lhe deram forma.

Nietzsche aponta que o ser em devir cria a si mesmo e o seu modo de vida a partir de seu próprio corpo. A autocriação – o corpo criador de que nos fala Zarathustra (NIETZSCHE, 2008[1883-1885]) é o nosso modo de reinventarmos-nos na vida para a manutenção da própria vida. Em toda a sua obra o filósofo ressalta que o sofrimento é apenas um desafio a ser superado e os infortúnios, vantagens com as quais o homem pode afirmar-se. Por isso optei pelo termo “percalço” (do latim *percaptiare*) para me referir ao que Mirp nos contava por meio daquele copinho. O termo percalço pode ser tomado aqui em seus dois sentidos: transtorno, dificuldade, mas também, lucro, proveito. Para Nietzsche nada devia ser aceito com resignação. Os fracos aceitam; os nobres reagem ao sofrimento tirando dele o proveito que precisam para reinventar-se; usando-o para criar possibilidades saudáveis. Ou seja, o homem é seu próprio criador. “Da escola de guerra da vida. - o que não me mata só me fortalece.” (NIETZSCHE, 2006 [1888], I, §8). Não há como estimar o valor da existência. Cabe a nós, portanto, vivê-la e não darmos ouvidos aos pensamentos *décadents*¹¹⁶, que degeneram a vida por meio do ressentimento e do pessimismo.

Na Roda 8, Olga fala explicitamente sobre esses percalços e infortúnios que nos fortalecem para a vida. O que motivou seu depoimento foi o texto “*Eu sei, mas não devia*” de

¹¹⁶ Os termos *décadents* e *décadence* foram tomados por Nietzsche do crítico e romancista francês Paul Bourget (1852-1935), de quem era apreciador, e são bastante usados em sua última fase para se referir principalmente aos filósofos e aos sacerdotes. Nietzsche os considerava doentes e criticava suas existências em declínio por maldizerem a vida em nome de uma *moral do cultivo e uma moral da domesticação* que estão por trás da *melhoria da humanidade* (SOUZA, Paulo César de, nota 24 In: NIETZSCHE, Crepúsculo dos Ídolos, 1995 [1888]).

Marina Colasanti (1996). (Cf. Anexo B, n. 6, p. 342). O final do texto¹¹⁷ provoca em Olga as lembranças das dores físicas e emocionais provocadas pela doença visual. Vejamos no excerto 22:

EXCERTO 22: “E eu aprendi a suportar a dor” – Olga

915	Olga	aí:: é: tem um pedaço da poesia que fala assim da dor
916		
917	Claudia	fala.
918	Olga	que você vai passando, <u>então</u> , é:: eu fiquei pensando por isso porque: quando eu era pequena, quando eu comecei, eu tive uma vida assim: meio (.) se for chorar a mágoa, sofrida. porque eu tenho nove cirurgias de-de: de olho, né?
919		
920		
921		
922		
923	Claudia	Unhum
924	Olga	<u>então</u> , eu: quando eu era pequena, tinha quatro anos quando comecei a fazer cirurgia, >eu tinha catarata congênita e tal< .h mas uma coisa eu aprendi, não sei se por causa da mãe que eu tive (.) de eu <suportar> as dores e-e assim, vinha <u>outra</u> coisa que tinha que fazer, tinha <u>outra</u> cirurgia, <u>outro</u> tratamento
925		
926		
927		
928		
929		
930		
931	Claudia	hum:::
932	Olga	e eu aprendi a <suportar> a dor.
933	Claudia	física?
934	Olga	física. isso. mas física, porém (.) me me:: calibrou de uma forma que: até o meu temperamento é de tolerância, entendeu? que: ela- tem um pedaço da poesia aí que ela fala [a respeito da: dor, né?
935		
936		
937		
938	Mirp	[°eu não ouvi a poesia°
939	Olga	que vai jogando pra fren:te e tal e isso é o que eu tive pensando.
940		
941	Claudia	é o finalzinho né quando ela fala de: se acostumar pra evitar feri:da, [sangramen:to, pra se esquivar da faca e da baioneta, é:
942		
943		
944	Olga	[isso. muitas coisas
945	Claudia	pra poupar o peito, né?
946	Olga	isso. <u>tanto</u> na parte física quanto na parte é:: (.) é: vivida
947		

Nas linhas 920 a 922, o sumário da narrativa de Olga traz-nos uma realidade bastante comum às pessoas que possuem doenças visuais congênitas e que, em certos casos, precisam passar por muitas intervenções cirúrgicas; tratamentos que podem causar um processo de recuperação que nunca se consolida de fato, mas que podem causar muitas dores

¹¹⁷ A parte do texto a que Olga se refere é: “A gente se acostuma para não se ralar na aspereza, para preservar a pele. Se acostuma para evitar feridas, sangramentos, para esquivar-se da faca e da baioneta. Para poupar o peito. A gente se acostuma para poupar a vida, que aos poucos se gasta e que de tanto se acostumar, se perde de si mesma.” (COLASANTI, 1996, p. 9)

físicas e desgaste emocional. A perda visual é adiada ao máximo, mas ao custo de um sofrimento corporal intenso. Em seu caso, um sofrimento que começou desde muito cedo, aos quatro anos de idade. Foram nove cirurgias de olho que teve que fazer ao longo da vida até a perda total. Nove intervenções que acabaram sendo vividas como uma violência no corpo. A saturação causada por esse processo repetitivo é expresso na repetição cadenciada do pronome *outro/outra*, junto com a marcação tônica (de eu <suportar> as dores e-e assim, vinha outra coisa que tinha que fazer, tinha outra cirurgia, outro tratamento). É a esse sofrimento que Olga atribui, na linha 932, a aprendizagem de suportar a dor física: “e eu aprendi a <suportar> a dor.” E, em seguida, ela acrescenta o outro tipo de dor que o poema lhe suscitou e que nos remete ao corpo fortalecido de que fala Nietzsche (2006 [1888]). A dor física e o processo desgastante das cirurgias não somente influenciaram seu jeito de lidar com a vida, tornando-a mais tolerante: “física. isso. mas física, porém (.) me me:: calibrou de uma forma que: até o meu temperamento é de tolerância, entendeu?”, (linhas 934-6), mas também fizeram-na persistir, seguir a vida: “tem um pedaço da poesia aí que ela fala [a respeito da: dor, né? que vai jogando pra fren:te e tal e isso é o que eu tive pensando.”, (linhas 936-40). E quando eu sugiro um novo sentido para o termo “tolerância”, como a capacidade de se poupar (pra poupar o peito, né?, linha 945), ela ratifica: “isso. [tanto na parte física quanto na parte é:: (.) é: vivida” (linhas 946-7).

Ao longo de toda a sua obra, Nietzsche vai esculpindo um corpo que se caracteriza por uma multiplicidade de forças, sempre em contínuo fluxo e confronto. Essas forças podem harmonizar-se periodicamente, gerando configurações sempre novas, provisórias e mutáveis. Por isso, corpo e mundo são indissociáveis e jamais poderiam estar separados como pretendeu a tradição metafísico-religiosa. O corpo é o próprio homem e não um receptáculo de alma (do latim *ânima* – que anima). O corpo é sua modalidade essencial; uma experiência no mundo a partir dos fluxos da vontade de potência, e viver é essencialmente apropriar-se, “um assenhorear-se violento de tudo quanto é estranho e fraco; significa opressão, rigor, imposição das próprias formas, assimilação, e para usar uma palavra mais ou menos branda, exploração.” (NIETZSCHE, 2012 [1886], §259, p. 227). Nesse caminho, viver é responsabilidade do homem; cuidar de sua existência com arrogância é fazer jus a vida que lhe foi dada pelas potências criadoras da natureza, vida essa que não terá mais outra chance de viver. “[...] quererá ela dominar, crescer, dilatar-se, quererá supremacia,

atrair, conquistar, não porque isto seja bom ou mau, mas porque ela vive, e vida é ‘vontade de potência’.” (NIETZSCHE, 2012 [1886], §259, p. 227).

Mais uma vez, seguiremos a orientação nietzschiana para quem o corpo deve ser o fio condutor de interpretação e compreensão de tudo que se refere ao humano. Por isso, é a partir do corpo que dedicaremos atenção mais cuidadosa à relação entre vulnerabilidade e confiança como uma pista fundamental para pensarmos nossa condição humana frente à imprevisibilidade das situações futuras e a necessidade de afirmarmos a vida diante de todas as circunstâncias, mesmo as situações hostis, em que precisamos ser firmes e persistentes para buscarmos alternativas que nos possibilite seguir em frente e buscar viver a vida com satisfação e alegria.

No ponto em que chegamos, é preciso explicar que neste capítulo vamos nos dedicar mais à articulação das duas chaves epistemológicas norteadoras da pesquisa e com as quais almejamos ressignificar a cegueira: *a vulnerabilidade da condição humana frente ao seu destino imprevisível e a afirmação da vida diante de todas as circunstâncias*. Ao longo de todo o capítulo, explicaremos a relação entre as três configurações que a vulnerabilidade pode assumir no discurso dos participantes, às quais nomeei: vulnerabilidade passiva, vulnerabilidade reativa e vulnerabilidade proativa. Acredito que cada uma dessas configurações está diretamente relacionada a um modelo consagrado de deficiência e a sua correspondente metanarrativa, descritos no segundo capítulo. O esquema abaixo organiza essa relação da qual já havíamos falado quando apresentamos os procedimentos metodológicos da pesquisa no terceiro capítulo desta tese. Vamos lembrar:

- Modelo médico ↔ Narrativas de tragédia pessoal ↔ vulnerabilidade passiva
- Modelo social ↔ Narrativas de resistência situada ↔ vulnerabilidade reativa
- Modelo biopsicossocial ↔ Narrativas de produção de desejo ↔ vulnerabilidade proativa

Nunca é demais esclarecer que não há aqui qualquer intenção de categorizar os discursos dos participantes das Rodas de Conversa por meio de uma classificação da vulnerabilidade por eles experienciada. A utilização da relação acima descrita é simplesmente uma opção de análise que resultou do manejo dos dados gerados nas interações de nossos encontros. Estou considerando que as três configurações possuem caráter plástico e inconstante, que se apresentam mais como arranjos que se engendram em função do que está sendo narrado, ou seja, da intensidade do afeto que a situação experienciada gerou no corpo.

Quando a experiência é narrada na interação da Roda de Conversa, a vulnerabilidade pode manifestar-se temporariamente de um jeito ou de outro. Assim, podemos dizer que as três configurações de vulnerabilidade foram detectadas indiscriminadamente nos discursos de todos os participantes, o que me leva a crer que, ao serem organizadas discursivamente, suas experiências também são impregnadas pelas metanarrativas da cegueira e pelas concepções de deficiência visual, de mundo e de ideologias que lhes sustentam, e que, ao fim e ao cabo, circunscrevem a confiança que depositam em si mesmos, no futuro, na vida. Estamos pressupondo que a condição de vulnerabilidade é decorrente da relação entre os fatores externos à pessoa, ou as condições de seu ambiente social, e também do modo como apreendem sua própria condição corporal, bem como dos modos e artifícios que cada um cria para lidar com ela (a vulnerabilidade) no exercício de sua humanidade.

Começaremos a primeira seção deste capítulo, analisando a relação entre linguagem e produção de corpos à luz do pensamento de Judith Butler; em seguida abordaremos a vulnerabilidade corporal como um fenômeno social para, a partir daí, relacionarmos cegueira, vulnerabilidade e confiança. Logo após, analisaremos a relação entre os processos de resistência e de subjetivação, também à luz do pensamento butleriano, para investigarmos os agenciamentos com a cegueira e seguimos avançando com as referências teóricas de Bruno Sena Martins e Judith Butler para articularmos resistência, autonomia, independência e cegueira, por meio das ações de pedir e aceitar ajuda. E, por fim, analisaremos outros modos de agentividade e de como eles se relacionam com a produção de si.

6.1 “Você quer ser cega?” - Os corpos que produzimos

Com sua teoria dos atos de fala, o filósofo John L. Austin (1911-1960) apontou uma concepção de linguagem, fundamentada em outra forma de pensar o social e o histórico, que não fosse marcada por uma filosofia da representação. A realidade passa a ser concebida a partir das práticas de linguagem que a determinam. Ou seja, as palavras não só falam de realidades, mas criam realidades. Com foco nas relações sociais, paradigmas e valores que se articulam nas práticas de linguagem de situações cotidianas, Austin enfatiza o significado produzido pelas condições de uso dos enunciados e caracteriza o ato de fala em locucionário (o enunciado em si, transmitindo determinado conteúdo proposicional); ilocucionário (a ação que é realizada quando um enunciado é proferido) e perlocucionário (é a consequência, o resultado ou o efeito provocado no interlocutor por um determinado ato ilocucionário:

surpresa, satisfação, intimidação, raiva). O filósofo chama a atenção para o fato de que determinados atos de fala recriam realidades no momento em que são proferidos, pois ao ser enunciada a elocução é “no todo ou em parte, a realização de uma ação, que não seria normalmente descrita consistindo em dizer algo.” (AUSTIN, 1990 [1962] p. 25). A estes enunciados, Austin chamou-os de “performativos”. São enunciados que se repetem em rituais e extrapolam a situação de realização por meio do elastecimento do tempo. Passado e futuro condensam-se no presente. Por exemplo: “Dou aberta a sessão.”, “Eu vos declaro marido e mulher.”. O mais interessante para nosso estudo é que, ao entender a linguagem como uma forma de ação que cria a realidade, e não que lê uma realidade a priori, Austin abandona essa dicotomia “constativo/performativo” e, com isso, o termo performativo acaba se tornando predicado para qualquer enunciado e, portanto, para a linguagem em geral (RAJAGOPALAN, 1989). Assim, podemos dizer que, seguido de outros filósofos da Escola Analítica de Oxford, Austin foi além de uma racionalidade baseada na veracidade ou não das coisas do mundo e abriu um campo possível para pensarmos a relação humano/social em termos de políticas.

A partir da ideia de performatividade de Austin, Judith Butler (1997a) enfatizou a linguagem não como sistema abstrato, como ferramenta, mas como ação, uma prática política entre corpos. “A linguagem sustenta o corpo não por trazê-lo à existência ou alimentá-lo, no sentido literal; mas, é por ser interpelado nos termos da linguagem que uma certa existência social do corpo torna-se primeiro possível.”¹¹⁸ (BUTLER, 1997a, p. 5). Para a filósofa, a linguagem é algo com o qual se tem o controle porque somos seres linguísticos. Butler interessou-se pelo aspecto contagioso da linguagem, que fere porque cita (convoca) e incita o outro e porque está em permanente circulação. Como “um ato com consequências, um fazer prolongado, uma *performance* com efeitos.”¹¹⁹ (BUTLER, 1997a, p. 7).

Judith Butler (1997a) parte do pressuposto de que somos vulneráveis às situações de fala, como que abertos a um futuro desconhecido, porque somos abordados por ela, e quando isso acontece, há uma mudança de contexto, um novo enquadramento, e já não se é mais o mesmo. Com isso, podemos dizer que determinadas situações de fala podem causar certa desorientação espacial que demonstra, assim, a volubilidade do lugar de uma pessoa

¹¹⁸ “*Language sustains the body not by bringing it into being or feeding it in a literal way; rather, it is by being interpellated within the terms of language that a certain social existence of the body first becomes possible.*” (BUTLER, 1997a, p. 5).

¹¹⁹ “[...] *an act with consequences, an extended doing, a performance with effects.*” (BUTLER, 1997a, p.7). Cabe ressaltar aqui, que Judith Butler faz uma distinção entre *performance* e performatividade. A *performance* pressupõe a existência de um sujeito já constituído, ao contrário da performatividade pela qual o sujeito se faz. O sujeito está sempre em processo e produz-se no discurso e pelos próprios atos que performa. Assim, as categorias de identidade são efeitos de discursos, práticas e instituições diversas. Ou seja, o sujeito produz-se como um efeito e não como uma causa.

dentro de uma comunidade de falantes; e mais ainda, nessas situações, é comum uma pessoa ser situada em lugar nenhum, como se não houvesse um lugar possível para ela (BUTLER, 1997a). Por isso, a filósofa ressalta que certos discursos, como o racista, por exemplo, não só causam ofensa, mas dor física, porque o corpo está sendo diretamente abordado pelo discurso. Podemos dizer que o mesmo decorre do discurso capacitista em relação às pessoas com cegueira.

Ao afirmar que nós fazemos coisas com a linguagem e os corpos, ou seja, que produzimos efeitos nos corpos com ela, Judith Butler (1997a) ressalta que a linguagem leva em conta, no contexto semiologizado, não somente elementos linguísticos, mas elementos corporais, gestuais, identidades institucionais, performances sociais, ou seja, todos os elementos e circunstâncias que estão envolvidos socioculturalmente na relação dinâmica da interação. Linguagem, corpos e mundos se constituem simultaneamente. Essa é a matéria, arranjos e mais arranjos de imagens, de que são produzidos e reproduzidos constantemente nossos corpos. Isto significa dizer que as palavras performatizam os corpos.¹²⁰ Há um projeto de corpo já prescrito para cada um de nós quando nascemos. Esse projeto, em sua aplicabilidade, é resultado dos embates entre as forças representativas da noção de corpo aos níveis macro e micro (BUTLER, 2015)¹²¹.

A filósofa propõe uma política que reconheça a ideia de vulnerabilidade corporal e fala do corpo como lugar marcado pelo poder, já que, ao nos socializarmos, somos vulneráveis aos discursos carregados de valores que inevitavelmente internalizamos. Ou seja, os discursos são o poder em ação das pessoas umas sobre as outras. Contudo, para Judith Butler, é justamente por isso que somos dependentes do poder; porque, ao reagirmos a ele, nos constituímos. Desse modo, podemos dizer que não somos somente vítimas assujeitadas aos discursos; pelo contrário, o poder nos incita a alguma reação, e assim também agimos sobre o outro. Mais adiante, detalharemos um pouco mais sobre isso. Por ora, resalto a assertiva da filósofa de que nossa vulnerabilidade é consequência de nossos corpos socialmente constituídos como lugar de desejo, de vulnerabilidade física, de afirmação e exposição social. Sua política de corpo traz à tona corpos que interagem nos atos de fala. Ou seja, os atos de fala são atos corporais. “A noção de que a fala fere depende dessa relação inseparável e incongruente entre corpo e linguagem, mas também, consequentemente, entre a

¹²⁰ Nesse caso, a performatividade está sendo compreendida não como um “ato”, mas como uma prática reiterativa e citacional pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia (BUTLER, 1999 [1990]).

¹²¹ Conferência de Judith Butler no II Seminário Internacional Desfazendo Gênero, na Universidade Federal da Bahia (UFBA) de 04 a 07/09/2015.

fala e os seus efeitos.”¹²² (BUTLER, 1997a, p. 12). Nesse sentido, não somente algumas vidas são precárias. Todas as pessoas, de algum modo, experimentam a precariedade, simplesmente porque dependemos uns dos outros para nos constituirmos. Mas, é preciso esclarecer que a ideia de precariedade já implica uma dependência de redes e condições sociais. Isto significa dizer que não se trata da vida em si, mas de condições de vida, ou melhor, das condições que a vida social impõe para que uma vida se torne vivível. Ou seja, sem o social não dá para pensar a vida, porque é o social que circunscreve as condições de vida. E essa vida se dá pela língua/linguagem, pela interação. É nesse sentido que a palavra que circula pode ferir (BUTLER, 1997a).

Ao repensar o “complexo e frágil” caráter dos vínculos sociais, Judith Butler (2009)¹²³ traz à tona questões que nos são preciosas para pensarmos os corpos que carregam a marca da cegueira e, por isso, são pejorativamente considerados vulneráveis e incapazes, fonte de sofrimento para quem é cego e precisa viver na dependência dos cuidados de outras pessoas, geralmente familiares. A filósofa relaciona a questão da precariedade à vulnerabilidade por meio da expansão do problema filosófico “o que é uma vida” e questiona: O que *vale* uma vida? Por que algumas valem mais que outras? A partir dessas questões, podemos trazer à discussão a relação entre as marcas corporais, em nosso caso, a cegueira, como fator determinante do valor da vida de uma pessoa. Em outros termos: Pode a cegueira, como uma marca, determinar o valor da vida que em um corpo pulsa? De acordo com Judith Butler (2009),

[...] certas vidas não podem ser consideradas lesadas ou perdidas se não forem primeiro apreendidas como vidas. Se certas vidas não são qualificadas como vidas ou se, desde o começo, não são concebíveis como vidas dentro de certos enquadramentos epistemológicos, então essas vidas nunca serão vividas nem perdidas no sentido pleno dessas palavras.¹²⁴ (BUTLER, 2009, p. 1)

¹²² “*The notion that speech wounds appears to rely on this inseparable and incongruous relation between body and speech, but also, consequently, between speech and its effects.*” (BUTLER, 1997a, p. 12).

¹²³ Refiro-me aqui ao livro *Frames of War*, em que a autora aborda os enquadramentos seletivos e diferenciados da vida, especialmente aqueles relacionados à violência nas guerras contemporâneas, que indicam a necessidade de se ampliar as reivindicações sociais e políticas no que concerne aos direitos à proteção, à sobrevivência e à prosperidade (BUTLER, 2009, p. 2). Em 2015, a Editora Civilização Brasileira publicou a obra em português com o título *Quadros de Guerra*.

¹²⁴ “[...] *specific lives cannot be apprehended as injured or lost if they are not first apprehended as living. If certain lives do not qualify as lives or are, from the start, not conceivable as lives within certain epistemological frames, then these lives are never lived nor lost in the full sense.*” (BUTLER, 2009, p. 1).

Isto significa dizer que talvez devamos encontrar outros modos de enquadrar a cegueira, diferentes daqueles que reconhecem primeiro a cegueira, a marca, e a partir daí, a vida com a cegueira. Se aproximarmos as asserções de Judith Butler de nosso problema de pesquisa, os sentidos da cegueira, então, somos levados a considerar que as histórias da “vida com a cegueira” foram contadas nas Rodas de Conversa a partir de enquadramentos que, se por um lado, reforçam a cegueira como marca que vulnerabiliza o corpo e a vida, por outro, também reivindicam a possibilidade de um estatuto ontológico positivo para a cegueira na vida, o que talvez pudesse desdobrar-se em um estatuto ontológico positivo para a vida com a cegueira. A filósofa aponta-nos a necessidade de distinção entre “apreender” e “reconhecer” uma vida, já que somos regidos por uma ontologia corporal que considera que “o ‘ser’ do corpo é um ser que está sempre entregue aos outros, às normas, a organizações sociais e políticas que se desenvolveram historicamente a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar a precariedade para outros.”¹²⁵ (BUTLER, 2009, p. 2-3). Apreender diz respeito a assimilar e está relacionada ao sentir e ao perceber. A apreensão nos permite perceber quando uma vida não é reconhecida, ao passo que reconhecer uma vida implica que ela tenha as condições necessárias para o reconhecimento, isto é, as condições gerais relativas a normas e convenções, histórica e socialmente reforçadas e que preparam ou deixam o sujeito “pronto” para ser reconhecido. Neste sentido, é necessário ter as condições de ser reconhecido para que haja o reconhecimento, mas não para ser apreendido.

Desse modo, as proposições trazidas por Judith Butler nos são pertinentes por três razões principais: em primeiro lugar, porque ao relacionar a vulnerabilidade “discursiva” à vulnerabilidade corporal, a filósofa supõe que aquilo que é dito ao outro possui uma dimensão somática, que funciona como um enquadramento do corpo para torná-lo reconhecível. Com isso, podemos dizer que certos corpos enquadram-se de antemão como vulneráveis incapazes e sofridos de modo a serem reconhecidos como corpos cegos, para talvez assim, conseguirem o que deveria ser-lhes de direito como vidas e não como cegos. Mas, veremos adiante, que há também a possibilidade de corpos cegos que resistem ao sofrimento e à dor que lhes são imputados, não se enquadrando integralmente como corpos vulneráveis e dependentes por conta da cegueira. No final das contas, todos lutam pelo reconhecimento de suas vidas. Em segundo lugar, porque o reconhecimento da dimensão linguística do corpo permite-nos falar da dor de viver com um corpo lesado (MELLO, 2009), o que é também uma maneira de

¹²⁵ “The ‘being’ of the body to which this ontology refers is one that is always given over the others, to norms, to social and political organizations that have developed historically in order to maximize precariousness for some and minimize precariousness for others.” (BUTLER, 2009, p. 2-3)

afirmar a vida com tudo que nela existe, em vez de negá-la. E em terceiro lugar, especialmente, porque a filósofa nos convida a pensarmos as questões que envolvem os vínculos humanos apoiados em “uma nova ontologia corporal que implique repensar a precariedade, a vulnerabilidade, a dor, a interdependência, a exposição, a subsistência corporal, o desejo, o trabalho e as reivindicações sobre a linguagem e o pertencimento social.”¹²⁶ (BUTLER, 1997a, p. 2). Estas são questões que perpassam a todos nós, independentemente se nossos corpos carregam a cegueira ou outra marca qualquer.

Afirmar a vida é concebê-la em sua manifestação corpórea nos vínculos sociais que são aramados ao se viver, mesmo que sejamos obrigados a considerar que nossos corpos socialmente constituídos têm sua condição de vida normatizada, domesticada em sua pungência, contida em suas manifestações de vida de modo a serem reconhecidos. É a partir desta consideração que estamos pensando a articulação cegueira/corpo/espço como um só lugar de representação de um ideal moderno: a construção de um determinado projeto de Homem para a humanidade. Projeto esse que, para instituir-se, como foi dito anteriormente, requereu processos de patologização e disciplinarização, cujas palavras de ordem foram normatizar e categorizar. Dessa norma deriva a prescrição das posições sociais que passam pela trama de aglomerados de imagens, corpos, pensamentos que se constituem mutuamente. Por isso Bruno Sena Martins também afirma que “os corpos e as suas diferenças jamais escapam às relações sociais que lhes dão sentido.” (MARTINS, 2013a, p. 249).

Vimos nos capítulos anteriores que somos herdeiros da matriz civilizacional da Grécia Antiga e “aprendemos” com a tradição metafísico-religiosa a lidar com o sofrimento de maneira racional, afinal, “tudo deve ser inteligível para ser belo.” (NIETZSCHE, 1992 [1886], p. 81)¹²⁷. Aprendemos que não devemos ficar atordoados quando não conseguimos explicar racionalmente certos sofrimentos por que passamos, pois há sempre causas além de nossa compreensão, que pertencem a um outro plano. Como se estivéssemos sempre à mercê da sorte ou de forças extraordinárias. Devemos aceitar também que, mesmo não tendo uma explicação racional, certos acontecimentos ruins ocorrem porque a vida humana é naturalmente vulnerável, e que doenças e acidentes podem acontecer. Embora seja em parte verdadeira esta crença acaba tendo uma consequência maléfica porque pode muito facilmente levar-nos a considerar que todas as causas da cegueira são consequências naturais de uma

¹²⁶ “[...] a new bodily ontology, one that implies the rethinking of precariousness, vulnerability, injurability, interdependency, exposure, bodily persistence, desire, work and the claims of language and social belonging.” (BUTLER, 2009, p. 2)

¹²⁷ Assertiva usada por Nietzsche em O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo ao se referir aos prólogos dos dramas de Eurípedes, típicos do “socratismo estético”, calcado na supremacia da moral racional apregoada pela dialética socrática, segundo a qual só é virtuoso aquele que sabe.

vida corporal frágil, precária e finita. Ora, se dos 39 milhões de pessoas cegas no mundo oitenta por cento dos casos poderiam ter sido evitados ou curados, podemos supor que pelo menos para eles é possível encontrar uma explicação não natural para a falta ou a perda repentina da visão: essas pessoas não foram apreendidas desde o início como vidas passíveis do usufruto de seus direitos a condições de vida. Mas, isto significa que os outros vinte por cento dos casos não necessariamente possuem razões plausíveis que por ventura servissem para amenizar o sofrimento causado pelo acometimento da cegueira. De fato, patologias são diagnosticadas, acidentes acontecem, enfim, nem sempre é possível uma resposta plenamente convincente para a pergunta “*por que eu?*”. É essa tragicidade da existência à que se refere Nietzsche em sua obra. É ela o cerne de sua concepção estética da vida. O dizer SIM à vida, independentemente da situação, mesmo diante de acontecimentos dolorosos que muitas vezes parecem nos arrastar por correntezas ferozes e nos levam a lugares para onde jamais iríamos se tivéssemos tido a chance de escolher.

Precisamos considerar que a cegueira por si só é provocativa em sua explicitude e faz avultar o tema do corpo e da experiência da corporeidade como algo negativo, uma falha que está exposta logo abaixo da fronte humana, o centro do pensamento. Em sua obra *Estigma – Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada* (1963), Goffman já havia apontado que as deficiências visíveis precipitam respostas sociais diferenciadas daquelas provocadas por deficiências invisíveis, podendo chegar a incomodar mais o grupo social. Pensando com Judith Butler, ao situarmos o não-ver em um corpo, ou, dizendo de outra maneira, ao darmos um corpo aos olhos que não veem, estamos inscrevendo a cegueira e, portanto, o corpo do cego, em um espaço simbólico de disputas de significações, que o preenchem e o definem. Isto significa dizer que a cegueira presente neste corpo é sempre reconhecida a partir de um olhar categorizante, mas não necessariamente é significada do mesmo modo pela própria pessoa cega. É justamente essa diferença de sentidos que acaba causando sofrimento a quem não enxerga. Muitas narrativas trazidas à Roda de Conversas fizeram-me suspeitar que, se somos corpos que se relacionam o tempo todo, e no corpo do cego “falta” algo, essa ausência é tomada como referência e, muito comumente, a pessoa cega pode ser vista como um corpo inteiramente cego e incapaz; talvez porque não possa olhar o outro, lhe devolver o olhar; talvez porque a cegueira exposta nos lembre de nossas próprias vulnerabilidades e da permanente possibilidade de que a cegueira pode acontecer com qualquer um de nós. Enfim, independentemente do motivo, o fato é que ainda há uma persistência regular de conteúdo estigmatizante no discurso das pessoas que enxergam em relação às pessoas cegas, mesmo após a implantação, nas últimas duas décadas, de uma política de conscientização da

população associada ao incremento de instrumentos legais que coíbem a discriminação; mesmo com campanhas midiáticas e com tantos movimentos dos grupos minoritários organizados, todos tendo como objetivo comum a desconstrução do discurso hegemônico da opressão e da segregação. Por que temos sempre a impressão de que andamos muitos passos à frente, mas estamos sempre a recuar outros tantos e com efeitos cada vez mais desastrosos?¹²⁸ Independentemente de sabermos que essa é uma questão que demanda um estudo mais profundo, além dos nossos objetivos aqui, vale mantermo-nos vigilantes para tal assunto.

O excerto abaixo serve de ilustração para essas provocações de sentidos que a cegueira causa em um mundo organizado a partir de categorias e normas a ditarem os comportamentos das pessoas e os critérios de opressão e exclusão. Os efeitos dessas provocações são sentidos por aqueles que não enxergam como injúrias com as quais se confrontam cotidianamente. Foi na Roda 19, quando estávamos conversando sobre a dificuldade por parte das pessoas que enxergam em compreenderem a extensão real do afeto da cegueira sobre o corpo e a sua capacidade funcional. Alguns participantes com baixa visão já haviam contado episódios em que foram questionados na rua ou nos ônibus do porquê de precisarem utilizar acompanhantes para se locomoverem já que conseguiam enxergar. Segundo eles, é comum serem questionados sobre se têm mesmo direito à gratuidade da passagem do ônibus. Flip, então, conta sobre um entreviro que teve com uma mulher dentro do ônibus porque ela pôs em questão a relação entre o fato de Flip usar batom e a sua necessidade de sentar-se no assento preferencial. Sol colabora com a narração. Vejamos no excerto 23.

¹²⁸ Um exemplo mais específico para essa questão são os projetos de lei que estão surgindo vez por outra. Como na Cidade de São Paulo, por exemplo, a Secretaria de Estado dos Direitos da Pessoa com Deficiência almeja criar meios de transporte exclusivo para pessoas com deficiência, com o seguinte texto de convocação: “Solicitamos vossa atenção ao projeto em anexo, pois, chegou a hora de tentarmos tirar as pessoas com deficiências do transporte público regular, falta de acessibilidade nas calçadas, buracos nas ruas, ruas de paralelepípedos e ou bloquetes, além de ônibus cheios ou elevadores fora de operação nos coletivos são motivos suficientes para isso.” Cito aqui o comentário a esta convocação do professor de História do IBC Vitor Alberto da Silva Marques, 71 anos e 32 de instituição: “Vez por outra me assalta uma dúvida cruel! Em que século estamos?! Quando chegaremos ao fim de tanta segregação? Agora surge uma nova história: Só por que uma moça cega em um restaurante respingou em sua roupa, em um descuido, comida em seu vestido, entre os assistentes do acidente, houve quem defendesse a ideia de talheres, copos e pratos especiais para essas pessoas, como se essas coisas não acontecessem com qualquer pessoa! Já imaginou, eu usando faqueiros e louças especiais, comendo com um vidente, com um material comum! O constrangimento para nós, seria dobrado! O mais tragicômico é que isso foi motivo ontem para uma audiência pública! Ainda temos uma travessia longa até rompermos as barreiras atitudinais que nos atingem!” (professoresibc@googlegroups.com, 02/06/2017, às 09:33h).

EXCERTO 23: “Você quer ser cega?” - Flip

1375	Flip	eu acho, por exemplo, assim:: nós somos cegos- um
1376		dia eu perguntei a uma moça, ela falou assim- que
1377		eu uso meu batom:, eu uso minha rou:pa, eu uso-
1378		procuro andar arrumadinha- <u>pobre</u> como eu sou, eu
1379		gosto de andar arrumadinha. aí ela falou assim
1380		“ah, pois é, cega usando batom e tomando o lugar
1381		dos outros.”
1382	Sol	[[é verdade. é verdade já ouvi isso também
1383	Flip	[[olha, eu falei assim [pra ela
1384	Claudia	[jura?
1385	Sol	na Pavuna. [[“onde já se viu cega pintada?”
1386	Flip	[[“eu sou cega, eu sou cega. você já
1387		acabou de dizer que eu sou cega, né? você quer ser
1388		cega? me dá sua visão pra mim, que eu vou viver
1389		totalmente diferente do que eu tô vivendo.”
1390	Claudia	você falou isso?
1391	Flip	falei, Claudia. falei e falo. não mexe comigo não,
1392		que eu falo. “mas você quer ser <u>cega</u> ? então me dá
1393		sua visão pra mim. há possibilidade?”
1394	Claudia	o quê que ela respondeu?
1395	Flip	nada.

Em sua pequena narrativa Flip lança mão do diálogo construído (TANNEN, 1989, 1993) em vários pontos, inicialmente, nas linhas 1380 e 1381, em que recria a fala da mulher carregada de preconceito contra ela por ser uma cega que usa batom. A afirmação direta “ah, pois é, cega usando batom e tomando o lugar dos outros.”, na linha 1380, sugere pejorativamente que a cegueira é uma categoria que não dá direito ao uso de batom. Já que Flip é cega não deveria estar usando e, se está de batom, significa que não tem direito ao lugar preferencial. Em outros termos, a acusação da mulher é: se Flip é cega deveria comportar-se como tal, o que inclui não precisar de acessórios, como batom, porque a utilidade deles é visual. E se ela não enxerga não precisa ser vista. Ao usar o batom, Flip contrariou essa lógica, não podendo ser coerentemente categorizada como uma cega. Por isso, não fazia sentido ela querer sentar-se no assento preferencial. A fala de Flip é ratificada por Sol que já passou por situação semelhante e a resume em uma única questão: ““onde já se viu cega pintada?”” (linha 1385). Mais uma vez, Flip recria suas próprias falas usadas para responder a injúria da mulher: ““eu sou cega, eu sou cega. você já acabou de dizer que eu sou cega, né? você quer ser cega? me dá sua visão pra mim, que eu vou viver totalmente diferente do que eu tô vivendo.”” (linhas 1386-9). A resposta de Flip para a mulher tem um tom ressentido por ter sido ofendida naquilo que lhe é mais relevante, a sua própria condição de pessoa humana, independentemente se é cega ou não. Ao ser convocada a prestar contas pelo sua atitude, Flip

reage com uma proposta que, a meu ver, é “uma faca com dois gumes”, porque ao mesmo tempo em que cutuca um possível resíduo de sensibilidade que deve haver na mulher para a situação como um todo, reforça a sua posição de vítima de uma condição fragilizada e a cegueira como um sofrimento incapacitante. Embora nós saibamos que a legislação garante à Flip fazer uso do assento preferencial para que tenha mais segurança, portanto, é indiscutível o seu direito de usá-lo, sabemos também que a cegueira por si só não é impedimento da utilização do ônibus, mesmo que ela não possa sentar-se.

Na Roda 13, Mirp também nos traz uma narrativa sobre a arbitragem normalizadora que regula os corpos e os comportamentos das pessoas cegas e que muitas vezes acabam transformando a cegueira em uma experiência sofrida. Já era o final de nossa Roda e conversávamos somente Mirp e eu, pois os outros tinham acabado de sair e ela permaneceu um pouco mais. Antes do texto aqui apresentado, Mirp falava de sua infância feliz na roça, de quando chegara ao IBC, por volta dos trinta anos, e de que perdera totalmente a visão aos quarenta e seis anos, no que concordamos que foi uma sorte porque a patologia ocular que possuí, a retinose pigmentar, pode cegar bem mais cedo.

EXCERTO 24: “Você é muito alegre, toda animada. Como é que pode isso?” - Mirp

1373	Mirp	por isso, por isso que a pessoa fala: assim-
1374		peças assim que não tem <u>noção</u> do que é uma pessoa
1375		que não enxerga, acha que:: eu <u>enxergo</u> e porque eu
1376		fico falando que sou ce::ga. °aqui mesmo no
1377		Benjamin, eu no início achei pessoas falando isso°,
1378		“você é muito alegre, toda animada. como é que pode
1379		isso?”
1380	Claudia	[ué::
1381	Mirp	[“não enxerga?”
1382	Claudia	ah:: têm pessoas que acham que-que-que toda pessoa
1383		que não enxerga não pode ser alegre?
1384	Mirp	não.
1385	Claudia	ah, que interessante isso.
1386	Mirp	pois é, eu já achei pessoas que falaram isso.
1387	Claudia	ah:::

Mirp começa sua narrativa mitigando as atitudes daqueles que agem mal em relação às pessoas cegas. Sua justificativa é a falta de conhecimento que ela ressalta com a marcação tônica nos elementos *noção* e *enxergo*: “por isso, por isso que a pessoa fala: assim- peças assim que não tem noção do que é uma pessoa que não enxerga, acha que:: eu enxergo” (linhas 1373-5). Em seguida, ela chega ao ponto de sua narrativa nas linhas 1378, 1379 e 1381, por meio da recriação do discurso que costuma ouvir (“você é muito alegre, toda animada. como é que pode isso?”

[“não enxerga?”), inclusive no IBC, o que lhe soa indevido e esse estranhamento aparece marcado com o uso do sinal °, que indica a baixa no volume da voz somente nessa parte da narrativa (°aqui mesmo no Benjamin, eu no início achei pessoas falando isso°, linhas 1376-7). A narrativa de Mirp chama atenção para o fato de que há nas representações sociais da cegueira um sentido de permanente tristeza circunscrevendo a vida das pessoas cegas a ponto de elas não poderem rir em público, ou demonstrarem estar alegres na vida diária ou, mesmo serem felizes com suas vidas. Mirp prossegue com seu depoimento. Vejamos no excerto 25, que se segue.

EXCERTO 25: “A pessoa que não enxerga tem que ter olhos defeituosos” - Mirp

1388	Mirp	outras pessoas acham- não sei se até <u>agora</u> tem::
1389		isso- esse pessoal que tem essa: essa:: <u>ideia</u> de
1390		que a pessoa que não enxerga é pessoa que tem o
1391		olho <u>fechado</u> , é pessoa que tem o olho <u>estufado</u> , que
1392		não têm <u>pessoas</u> assim?
1393	Claudia	tem. às vezes glaucoma, né? o glaucoma:: o globo
1394		ocular aumenta, né? às vezes <u>aumen-às vezes</u> ,
1395		aumenta, aumenta bastante e fica <u>estufado</u> , como
1396		falam no:: <u>popular</u> .
1397	Mirp	aí, é:: uma vez, eu tava na canti:na,(0,3)e uma
1398		menina foi me servir e não colocou:: assim, não
1399		falou “seu prato tá <u>aí</u> ” ou “seu copo tá aí”, e eu
1400		fiquei como se estivesse esperando.
1401	Claudia	ah: meu Deus, ficou parada lá. (.) sem saber que o
1402		prato [já estava na mesa
1403	Mirp	[é. falta de conhecimento delas ali.
1404	Claudia	Anham
1405	Mirp	aí, eu falei “minha querida, traz minha comida que
1406		eu tô com fome” ai ela:: ela falou “sua comida tá
1407		aí na mesa” “ah, mas você não me avisou.” (.) aí
1408		e:la:: eu falei “eu não <u>enxergo</u> ” aí, ela falou “mas
1409		você tem os olhos tão bonitos e não enxerga?”
1410	Claudia	ah::
1411	Mirp	entendeu? assim e-eu:: achei assim, já que ela
1412		falou isso, achando que a pessoa que é cega, tem
1413		que ter os olhos defeituosos.
1414	Claudia	é:: ela:: existe essa <u>ideia</u> , né?
1415	Mirp	Unhum

O sumário dessa narrativa de Mirp (linhas 1388-91) já traz os elementos avaliativos “olho fechado” e “olho estufado” com a tonicidade marcada, o que assevera a sua crítica da ideia corriqueira da cegueira como uma marca corporal negativa e sempre exposta, visível. A partir da linha 1397, as ações narrativas contam a situação constrangedora por que passou na cantina do IBC: “aí, é:: uma vez, eu tava na canti:na,(0,3)e uma menina foi me servir e não colocou:: assim, não

falou “seu prato tá aí” ou “seu copo tá aí”, e eu fiquei como se estivesse esperando.”. A pequena pausa logo no início (linha 1397) sugere que a simples lembrança da situação ainda afeta Mirp. Mas, mesmo assim, quando eu demonstro minha indignação com a situação a que ela foi submetida (ah: meu Deus, ficou parada lá. (.)) sem saber que o prato [já estava na mesa, linhas 1401-2), Mirp mais uma vez mitiga o erro cometido e a responsabilidade da moça que lhe serviu muito mal, dentro de uma instituição que é referência na área da visão, com o mesmo argumento anterior, ou seja, a falta de conhecimento: “[é. falta de conhecimento delas ali.” (linha 1403). E segue com as ações narrativas, utilizando o diálogo construído (TANNEN, 1993) para reproduzir a conversa em que tenta explicar à moça que, por não enxergar, precisa ser avisada sempre que ela lhe trouxer alguma coisa (“ah, mas você não me avisou. eu não enxergo”, linhas 1407-8). O acento marcado no verbo *enxergo* carrega a sua fala de certa impaciência com algo que lhe parece óbvio. Contudo, não era óbvio. É o que revela a resposta da moça: ““mas você tem os olhos tão bonitos e não enxerga?”” (linhas 1408-9). Na avaliação da narrativa, entre as linhas 1411 e 1413, Mirp apresenta o ponto da história, ou seja, a moça achava que “a pessoa que é cega, tem que ter os olhos defeituosos.” (linhas 1412-3), o que corrobora o que Goffman (2004 [1963]) aponta sobre as deficiências visíveis demandarem reações diferenciadas das pessoas. A escolha do avaliador *defeituosos* para se referir aos que não enxergam sugere que a cegueira tem que ser sempre um defeito explícito e feio, já que os olhos não *defeituosos* de Mirp tinham sido anteriormente classificados como *bonitos*. Seguimos conversando sobre os olhos de pessoas que usam próteses que, quando são bem colocadas, também podem ser considerados “bonitos”, portanto, não cegos. Até que a conversa é finalizada quando Mirp diz exatamente o efeito que causam essas formas de reconhecer a cegueira no corpo da pessoa que não enxerga. Vamos conferir no pequeno excerto abaixo.

EXCERTO 26: “Chateado” - Mirp

1440	Mirp	aí:: é:: essas coisas assim deixam (0,4)
1441	Claudia	deixam como?
1442	Mirp	chateado.
1443	Claudia	hum::

A pausa na linha 1440 marca a hesitação em dizer como se sente com situações como a que passou na cantina, e quando eu mostro interesse que ela prossiga com a pergunta ratificadora “deixam como?” (linha 1441), ela acaba admitindo ficar chateada.

Os depoimentos de Flip e Mirp evidenciam uma das maneiras de invisibilização a que estão sujeitas as pessoas cegas; a invisibilização mais dolorosa e lesiva, que contribui para a vulnerabilidade sentida na carne e, conseqüentemente, para confiança que a pessoa cega desenvolve em si mesma, no outro, no mundo, na vida. Estamos considerando que a invisibilização a que estão sujeitas as pessoas que não enxergam se dá por processos ao nível das microrrelações bem como ao nível das macrorrelações, este último por meio de políticas e projetos nas diversas áreas de atendimento às pessoas cegas e com baixa visão, que mesmo bem intencionados, muitas vezes são elaborados sem que sejam ouvidas as opiniões daqueles que não enxergam.

Ao conceber a cegueira somente como resultado de uma patologia visual, o modelo médico de deficiência fez com que ela fosse cultural e socialmente caracterizada como uma falha individual, um defeito fortuito que precisa ser corrigido ou compensado, o que acabou marcando os corpos das pessoas cegas mais profundamente do que a própria falta da visão. Essas marcas são traduzidas pela metanarrativa da tragédia pessoal (OLIVER, 1990, 1983) que associa a condição de cegueira à incapacidade, ao sofrimento e à desgraça e atribui à pessoa cega uma condição exacerbada de vulnerabilidade e dependência, o que acaba servindo como prescrição para o que ela é ou não capaz de fazer, de sua maneira de se apresentar socialmente e de seu potencial de ação na vida. De acordo com essa metanarrativa, a vulnerabilidade não é somente uma justificativa para que a pessoa cega seja naturalmente passiva a tudo que lhe diz respeito, inclusive, às decisões sobre sua própria vida, mas, a vulnerabilidade é responsável pela infelicidade compulsória que permeia a sua vida como um todo.

Bruno Sena Martins (2006) deu-se conta de essa metanarrativa da exacerbção do sofrimento associado à cegueira em suas pesquisas de campo, quando ele próprio fora tomado por um desconforto inicial diante da possibilidade de não estar suficientemente preparado, devido a sua pouca idade e experiência para a escuta das histórias de vida de seus colaboradores. A percepção da discrepância entre o que encontrou no campo e o que era produção de seu “imaginário” está explicitada na citação abaixo:

[...] a centralidade por mim atribuída aos temas da dor e sofrimento era, ela própria, excessiva em relação às experiências das pessoas cegas. Não recuso que essas vivências tendam a ser mais marcadas pelo cunho da privação vivencial do que as experiências da generalidade das pessoas sem deficiência nos mesmos contextos sociais; nem tão pouco diluo a experiência de sofrimento no inexorável lugar que a exclusão social aí ocupa. O que me

aparece como uma constatação que se oferece à nossa reflexão é o facto do meu imaginário prévio sobre a cegueira alojar então um dramatismo desadequado porque excessivo. Mas se é verdade que esse dramatismo postulado não se mostrou desadequado em relação às experiências e reflexões das pessoas cegas, estou persuadido que ele exprime, em larga medida, as representações culturais dominantes sobre a cegueira. Portanto, assoma aí com pungente veemência a denúncia da vigência de uma ‘meta-narrativa da tragédia pessoal’ em torno da qual gravitam as representações culturais sobre a cegueira. (MARTINS, 2006, p.128)

O imaginário ao qual se refere Bruno Sena Martins pode muito facilmente ser o imaginário de qualquer um de nós e atesta o quão distante nos apartamos existencialmente uns dos outros enquanto pessoas humanas, seguindo padrões de normalização que passam pela condição de exposição dos nossos corpos e da expectativa de suas respectivas capacidades. No final das contas, acabamos nos guiando pela naturalização da lógica simplista que formula a equação corpo íntegro (e belo!) é corpo capaz e, portanto, menos vulnerável. Assim, é possível dizer que a vulnerabilidade, a incapacidade e o sofrimento que imputamos no outro, se cegos ou não, fazem parte da produção de identidades vitimizadas que sustentam um ardiloso sistema de vantagens e desvantagens, que tem como matriz a qualificação e a desqualificação da vida humana, talvez a maior barbárie que temos produzido ao longo dos séculos. Há de se considerar, inclusive, a maneira perversa da reprodução dessa lógica quando, por exemplo, as próprias pessoas cegas, facultativa e circunstancialmente, muitas vezes acabam tirando proveito da “desvantagem” e, coerentemente, seguem em frente empunhando a bandeira da diferença como estratégia de visibilidade, o que, no fundo, colabora para manter a arquitetura desse ideal de homem perfeito, e que efetivamente não age para uma mudança significativa na vida cotidiana delas mesmas.

Na convivência com pessoas cegas por muitos anos, com alunos e colegas do trabalho no Instituto, não foram poucas as oportunidades que tive de verificar quão tênue e questionável é a linha que separa certos corpos e os classifica como funcionalmente limitados como sinônimo para vulneráveis. Como disse no início dessa tese, ao engajar-me na pesquisa em questão, alguns episódios prosaicos do passado naturalmente vieram-me à lembrança; experiências que parecem ter ficado em estado de latência em algum recôndito do pensamento e resolveram insurgir requisitando um novo sentido. Com relação ao que estamos advogando aqui, lembro-me, por exemplo, de alguns colegas de trabalho que militavam para o

esclarecimento da população leiga quanto às suas reais limitações e necessidades.¹²⁹ Sua militância era cotidiana; era como se vivessem em *standby* e sempre aproveitavam todas as oportunidades que surgiam e, muitas vezes, éramos surpreendidos com certas falas que nos tiravam do lugar comum, confortável, de se pensar a pessoa cega; seus discursos sempre diziam algo parecido com “só sou cego, nada me impede de pagar minha passagem, de ficar em pé se não há lugar para sentar; tenho saúde e posso aguardar minha vez na fila como qualquer outra pessoa.” Com olhos e pensamento turvos pela imaturidade daquela ocasião, creio que somente agora consigo realmente apreender as ações que aquelas palavras queriam instituir.

O que busco ressaltar com esse relato pessoal é que, geralmente, do mesmo modo que ocorre com aqueles que nascem cegos, ao perder a visão depois de adulta, a pessoa é praticamente convocada a agir em correspondência às representações culturais de vulnerabilidade, incapacidade e dependência que são atribuídas à cegueira, bem como a manter-se com uma atitude passiva e infeliz no que se refere à lida com os desafios e as novas possibilidades do dia a dia, o que acaba implicando maior demanda de ajuda alheia, que por sua vez, reforça a própria dependência em um sentido pejorativo. Claro que a falta de acessibilidade à que estão sujeitas as pessoas que não enxergam faz parte desse jogo ardiloso e dificulta a possibilidade de romper com a naturalização da dependência de um corpo materializado pelos ditames do discurso patológico da biomedicina como um corpo falho, incompleto, imperfeito. Assim, exilados em uma dimensão especial, esses corpos precisam sobrepujar-se e criarem suas próprias estratégias de confiança em si e nos outros corpos que lhes tocam e lhes guiam, de modo a burlarem as situações que exageram sua condição de vulnerabilidade e dependência, que ao fim e ao cabo, não contribuem para o reconhecimento de sua capacidade potencial. Podemos dizer que em retroação, essas situações da vida cotidiana acabam colaborando para manter a hegemonia da própria narrativa de tragédia da deficiência.

Na Roda 10, Inácia contou uma história em que fora vítima desses “excessos de vulnerabilidade” por parte de uma transeunte que a julgava incapaz de circular nas ruas. Com

¹²⁹ É o caso dos ex-alunos e ex-professores do Instituto, Antonio Carlos Hildebrandt (falecido em 10/05/2010), Hercen Hildebrandt, com quem tive o privilégio de muito aprender sobre a cegueira por conta de compartilharmos a atividade política no trabalho junto à Associação de Docentes do IBC. Muitas vezes, em situações do dia a dia, dentro do ônibus, testemunhei as explicações que eles faziam questão de dar em voz alta, ao insistirem em passar na roleta e pagarem suas próprias passagens, ao recusarem um lugar para sentar, ou quando famos receber nossos salários no banco da Praia de Botafogo, e eles faziam questão de entrar na fila, estivesse ela do tamanho que estivesse.

sua atitude, a mulher acabou agredindo Inácia. A narrativa é preciosamente pertinente à discussão que estamos propondo sobre vulnerabilidade e confiança e foi desencadeada por uma fábula¹³⁰ levada para a nossa Roda daquele dia pelo participante Vida. Ao ouvir a fábula, outra participante, Sol, lembrou-se do episódio que havia acontecido com Inácia e começou a contá-lo para nós. Vamos conferir no excerto abaixo.

EXCERTO 27: “Eu ando com as minhas pernas, não é com meus olhos.” – Inácia

148	Sol	ué, mas eu:: pra nós, pra mim e pra Inácia que
149		acabou de ouvir- ela ouviu na rua e acabou de ouvir
150		aqui, a:: pessoa dizer que ela <u>tem</u> que ficar dentro
151		de casa, porque; ela:: com essas pernas assim, pra
152		ela parar, não tá caminhando pra cá sozinha.
153	Inácia	é, menina, [vê se pode?
154	Claudia	[falaram isso pra você?
155	Sol	falaram.
156	Claudia	como é que foi isso?
157	Inácia	eu andei um trequinho- que eu saio do meu portão,
158		eu ando um trequinho, porque:: o outro lado da rua
159		é melhor pra eu andar porque é o meu lado direito,
160		mas eu já sei que é muito buraco, então eu ando um
161		pouco na minha calçada, depois eu atravesso. aí
162		parei, né? onde eu sei que eu sempre paro pra poder
163		alguém me atravessar, aí veio:: eu escutei um
164		passo, né? aí eu falei “olá, bom dia.” aí ela falou
165		“bom dia”, uma senhora, aí falei “você pode:: me
166		ajudar aqui pra:: pra eu atravessar aqui a rua?”
167		porque a rua é pouco movimento, mas é <u>melhor</u> a
168		gente atravessar com uma outra pessoa.
169	Claudia	é, é bom com ajuda.
170	Inácia	aí ela falou pra mim assim “vai pra dentro de casa.
171		volta pra casa.”
172	Claudia	Ih
173	Inácia	“você está fazendo o quê na rua?” (.) eu como não
174		conhecia aquela voz em:: nenhuma das vezes que eu
175		estou acostumada a ouvir, né? (.) falei “não, eu
176		acabei de sair de casa” ela “então, mas você tem
177		que voltar pra casa” eu disse “não tenho não. eu
178		vou atravessar a rua.” aí:: sabe o que ela fez? ela
179		segurou assim no meu <u>braço</u> e saiu me <u>puxando</u> . mas o
180		quê que aconteceu?
181	Messias	você caiu.
182	Inácia	<u>sobrei</u> lá no chão e quase que levo ela por cima de
183		mim, que ela não soltou meu braço.

¹³⁰ O título da fábula é “A Águia e a Galinha – Uma metáfora da condição humana”, do livro de mesmo nome de Leonardo Boff, que se encontra no Anexo B, n. 3, p. 340. O enredo conta a história de um filhote de águia que fora encontrado por um camponês e criado em um galinheiro, por isso, comportava-se como uma galinha; seus voos eram baixos, embora tivesse asas enormes. A águia cresceu andando pelo terreiro e se contentava em passar os seus dias ciscando junto com as galinhas, até que um dia, a águia foi levada ao alto de uma montanha por um naturalista e, ao ver o brilho do sol surgindo atrás das brumas matinais e a imensidão da floresta logo abaixo, envergou suas asas e voou livremente, cumprindo a sua natureza de águia.

184	Claudia	hum::
185	Inácia	aí, "caraca" caí. não machuquei, graças a Deus,
186		porque quando eu sinto qualquer coisa nas minhas
187		pernas,
188	Claudia	unhum
189	Inácia	eu já- eu mesma já vou pro chão, que é pra não ter
190		que fica::r sabe? procurando uma coisa pra pegar.
191		.hh <u>aí</u> , tava contando pra Sol isso, quer dizer, as
192		pesso::as acham que pelo fato de você não enxergar,
193		você tem que ficar dentro de casa- eu ando, eu já
194		falei pra uma pessoa assim "eu ando com as minhas
195		pernas, não é com meus olhos."
196	Dunga	É
197	Inácia	né?
198	Claudia	unhum, é uma falta de conhecimento, né, gente?
199	Inácia	falta de conhecimen::to, aí e vem e <u>agride</u> , porque
200		isso é uma agressão, né?
201	Sol	agressão mesmo.
202	Inácia	a pessoa agride a outra com-com:: o <u>pensamento</u>
203		dela, com a opinião dela.
204	Dunga	é ignorância.
205	Inácia	eu não vou ficar em casa

A pequena narrativa de Sol nas linhas 148 a 152 funciona como sumário para a narrativa de Inácia e, em conjunto com as minhas questões (falaram isso pra você?, como é que foi isso?, nas linhas 154 e 156, respectivamente), são o incentivo para Inácia contar mais detalhadamente o que lhe acontecera. Em seguida, as ações narrativas, nas linhas 157-63, trazem uma série de orações encaixadas com os verbos todos no presente do indicativo que funcionam como orientação e descrevem a ação habitual de Inácia de caminhar pelas redondezas de onde mora e, por isso, já ter desenvolvido um jeito próprio para lidar com a dificuldade de acesso em uma rua cheia de buracos (eu andei um trequinho- que eu saio do meu portão, eu ando um trequinho, ... aí parei, né? onde eu sei que eu sempre paro pra poder alguém me atravessar). Além disso, as ações narrativas apresentam a estratégia do diálogo construído, com a qual Inácia dá voz às personagens e ela, como narradora, constroi o seu próprio alinhamento e o da personagem. Naquele dia, Inácia pediu ajuda para uma transeunte que provavelmente não a conhecia. ("eu como não conhecia aquela voz em:: nenhuma das vozes que eu estou acostumada a ouvir, né?", linhas 173-5) e acabou sendo surpreendida pela reação da transeunte à sua necessidade de ajuda: "vai pra dentro de casa. volta pra casa. você está fazendo o quê na rua?" (linhas 170, 171 e 173). Ao mandar Inácia para casa, a transeunte estava reproduzindo o discurso hegemônico da tragédia a que nos referimos anteriormente, que considera o corpo do cego como um corpo inteiramente cego, incapaz;

neste caso, um corpo que chega a incomodar a ponto de não poder estar no convívio social. O mesmo discurso cujo constructo ideológico por séculos manteve as pessoas cegas enclausuradas dentro de casa e, mais tarde, internadas sob a “proteção” das instituições totais (GOFFMAN, 1987). O que a transeunte esperava de Inácia era uma resposta condizente com o que estamos chamando aqui de “vulnerabilidade passiva”, isto é, uma conduta acomodada, de alguém que se percebe como incapaz e dependente; alguém que não tem iniciativa e está sempre a receber os efeitos das ações dos outros. Nessa linha de pensamento, ao reconhecer-se cega, Inácia jamais deveria ter saído à rua sozinha. Mas Inácia reage e, nas linhas 175 e 176, ela explica, “não, eu acabei de sair de casa”. A ênfase no verbo dá um tom de cotidianidade a sua ação, o que pode ser tomado como uma tentativa de explicação didática para a mulher que não a conhecia. Assim, Inácia estava se construindo como uma cega que está acostumada a sair de casa sozinha, como qualquer pessoa que enxerga normalmente. A mulher insistiu, mas agora de maneira incisiva, marcada com a ênfase no advérbio e na opção pelo verbo modal *tem*: “então, mas você *tem* que voltar pra casa”, (linhas 176-7). O advérbio marcado sugere o significado “esse é o problema”, e a modalidade do verbo *tem que voltar* marca não somente uma necessidade; há nessa articulação um tom de arbitrariedade bastante comum aos ouvidos daqueles que são socialmente considerados incapazes de decidirem por suas vidas. Mas Inácia mais uma vez reage nas linhas 177 e 178, primeiro desautorizando a interlocutora com a oração negativa *não tenho não*, em seguida, com uma resposta carregada de agentividade na escolha da primeira pessoa do auxiliar *vou* designando a força ilocucionária de seu enunciado: “não tenho não. eu vou atravessar a rua”. A transeunte decide pegar Inácia pelo braço e a sai puxando. As sílabas enfatizadas nos verbos e no substantivo *braço* (ela segurou assim no meu braço e saiu me puxando., linha 179) reproduzem a agressividade do movimento da mulher, um gesto de imposição de poder e de coisificação do corpo de Inácia, que acaba caindo. A reação truculenta da transeunte sobre o corpo de Inácia serve de exemplo para o que afirma Judith Butler (1997a, p. 5): “Certas palavras ou certas formas de abordagem não só operam como ameaças ao bem estar de alguém, mas há um forte sentido no qual o corpo é alternadamente sustentado e ameaçado pelos modos de abordagem.”¹³¹ As linhas 191 a 195 apresentam o ponto da narrativa: “as pesso::as acham que pelo fato de você não enxergar, você tem que ficar dentro de casa- eu ando, eu já

¹³¹ “Certain words or certain forms of address not only operate as threats to one’s physical well-being, but there is a strong sense in which the body is alternately sustained and threatened through modes of address.” (BUTLER, 1997a, p. 5)

falei pra uma pessoa assim “eu ando com as minhas pernas, não é com meus olhos.””, e remetem à fábula contada por Vida da águia que estava sendo impedida de voar, pois tinha que ficar ciscando em um galinheiro. As características fenotípicas da águia não foram levadas em conta ao ser colocada para crescer junto com galinhas, aves que não voam. Inácia é cega, mas não se considera impedida de andar. Juntas, Inácia e eu construímos uma explicação avaliativa para o episódio com a transeunte; entre as linhas 198 e 203, tentando mitigar a ação da transeunte, eu proponho a falta de conhecimento por parte das pessoas leigas, com uma pergunta aberta para todos (é uma falta de conhecimento, né, gente?, linha 198), mas Inácia discorda, nas linhas 199 e 200, avaliando a atitude da transeunte com destaque no que lhe é doloroso, a agressão. A marca com o alongamento tônico do léxico *conhecimento* sugere a discordância acrescida da ênfase tônica no verbo *agride* (linha 199), que enfatiza a ação física a que foi exposto o seu corpo. Esse destaque é retomado por Inácia nas linhas 202 e 203, ao associar o que foi falado pela transeunte, sua opinião, seu pensamento à agressão física: “a pessoa agride a outra com-com:: o pensamento dela, com a opinião dela.” Essa ação avaliativa de Inácia é mais um exemplo para o que afirma Judith Butler (1997a) que produzimos efeitos nos corpos uns dos outros por meio da linguagem. A avaliação sugere ainda que a opinião da transeunte sobre sua incapacidade de estar ali do lado de fora de casa é mais dolorosa do que a agressão física propriamente dita, como ela mesma já havia apontado na linha 185: “aí, “caraca” caí. não machuquei, graças a Deus,”. Mas as palavras machucaram, e foi às palavras que Inácia reagiu.

Podemos dizer que a vulnerabilidade a que Inácia se vê coagida a submeter-se é a que estamos considerando “passiva”. Trata-se de uma vulnerabilidade que lhe é imposta, que lhe concebe como um corpo inteiramente cego e incapaz. Mas, ao dizer incisivamente que não voltaria para casa e que atravessaria a rua (“não tenho não. eu vou atravessar a rua”, linhas 177-8), Inácia reage com um discurso característico da vulnerabilidade reativa; de alguém que não se acanha sob a injúria do outro, mesmo que essa o fira. Ao contrário, Inácia apropria-se da retórica de agência da transeunte e sua reação transforma-se em ação, em agência¹³², ou seja, sua agência emerge através da recusa em obedecer ao comando da transeunte. Vários pontos de sua narrativa sugerem que ela possui plena noção de seus limites e da necessidade de ajuda em algumas situações. É isso que indica, por exemplo, a explicação

¹³² Ainda neste capítulo, voltaremos às noções de sujeito e agência de Judith Butler, para quem a agência diz respeito às próprias possibilidades de subjetivação que o sujeito cria para lidar com as normas e mandatos sociais e/ou situações que o limitam ou o subjuguem.

da orientação encaixada nas ações narrativas, nas linhas 167 e 168, com a marca enfática no advérbio comparativo *melhor*. (porque a rua é pouco movimento, mas é melhor a gente atravessar com uma outra pessoa.). Mesmo precisando de ajuda por falta de acessibilidade nas ruas, Inácia não se deixa vencer pelas dificuldades que enfrenta no dia a dia; ela procura estar no leme de sua vida e viver como qualquer pessoa, ainda que encontre obstáculos de toda ordem, como buracos pelas calçadas ou a aversão de transeuntes que tomam a cegueira como tragédia e incapacidade. A coda da narrativa (linha 205) remete a personagem da águia da fábula que havia sido contada na assertiva: “eu não [vou ficar em casa]”; nessa construção está sendo atribuído ao substantivo *casa* o sentido pejorativo de um lugar de reclusão, tal qual foi o galinheiro para a águia.

Com a narrativa de Inácia, temos um exemplo do quanto a pessoa cega precisa ocupar o lugar de “deficiente visual” que lhe foi destinado. É a isso que Inácia resiste quando escolhe a assertiva “eu ando com as minhas pernas, não é com meus olhos.”, (linhas 194-5). Podemos dizer que no episódio com a transeunte, seu corpo estava sendo travestido pela roupagem da naturalização da diferença que transformou cegueira em deficiência. A cegueira como emblema de uma identidade vitimada e que acaba por produzir a própria vitimização em situações corriqueiras.

O argumento utilizado por Inácia de que anda com suas pernas e não com os olhos, nos remete aos estudos do linguista francês Bertrand Verine (2013), também cego, que há mais de quinze anos, vem pesquisando as representações sociais e culturais das pessoas deficientes visuais em relação ao acesso às artes plásticas em um corpus aberto de testemunhos e relatos publicados em duas revistas francesas: *Le Louis Braille*¹³³ e *La Canneblanche*¹³⁴. Segundo o pesquisador, há uma tendência à exacerbação de um *não dito* no discurso dos “videntes”, que “pode estar ligado à ausência – na formação discursiva de cegos e no interdiscurso dominante – de modelos textuais socialmente valorizados para a expressão das percepções e das representações não visuais.” (VERINE, 2013, p. 9).

Os resultados de Bertrand Verine apontam para um “esquecimento” no discurso das pessoas que enxergam, de que os cegos dispõem de outras sensações alternativas que poderiam ser compartilhadas. Ou seja, a dialogicidade nega a percepção háptica, restringindo-se a referências visuais. Ora, se o acesso ao mundo não é considerado somente pela mediação abstrata da linguagem, mas pelos corpos, ocupados, nomeados e constituídos por ela, podemos ressaltar que a apreensão do mundo é um processo que integra informações advindas

¹³³ Revista publicada pela Associação Valentin Haüy em todos os formatos.

¹³⁴ Revista publicada pela Federação dos Cegos e Amblíopes da França, também editada em todos os formatos.

pelos diferentes sentidos, independentemente se enxergamos ou não. Ao tocarmos um objeto, sentirmos um determinado cheiro ou provarmos um alimento, sistemas perceptuais e conceptuais diferentes são estimulados, mas de maneira integrada e harmônica (harmônico não quer dizer ordenado!). Processamos as informações advindas dessas percepções, ressignificando-as, graças à capacidade de atribuirmos sentido. A diferença marcante é que a pessoa cega precisa acionar todos os canais perceptuais de forma mais intensa do que aquela pessoa que primeiro conta com a informação visual para dar sentido às situações.¹³⁵

Bertrand Verine (2013) insiste no papel fundamental da imaginação no desenvolvimento de fenômenos sensoriais, principalmente quando ligados às vivências temporais passadas. Segundo o autor, em discursos de pessoas que enxergam e de pessoas cegas, muito comumente, o verbo *ver* é usado no sentido de *conhecer*, e contribui para delimitar os espaços interior/exterior, marcando para a pessoa cega, o exterior como metáfora do *nada*, tudo aquilo que não se pode ver, e reforçando, assim, a ideia de que se para a pessoa cega o mundo é nada, não há nada que ela possa fazer no mundo. A negação de outras percepções que não seja a visual transforma o corpo da pessoa cega em uma espécie de marionete, sem vida própria; um corpo a ser manipulado como um objeto.

A partir da questão “*o que percebemos quando não vemos?*”, Joana Belarmino de Souza (2009) também narra sua experiência pessoal de criança - cega congênita - e traz o que chama “*umas evocações da infância*”, tempo em que “exercitava a tarefa de perceber/apreender/interpretar/estar nesse mundo.” (p. 181), para explicar o seu conceito chave “*mundividência tátil*”, ou o modo tátil de pensar/perceber o mundo. A autora demonstra, através de três concepções, *mistério*, *intervalo* e *zona de sombra*, como o sujeito cingido pela condição de cegueira foi mergulhado na cultura ocidental “em uma permanente noite de trevas, em um lugar de sombra, de silêncio e de mistério.” (SOUZA, 2009, p.181). Joana Belarmino também critica a ciência por postular teorias que desapropriaram esse sujeito de qualidades como a imaginação, a formulação de imagens, uma percepção adequada de mundo. Em seu depoimento, ela nos traz uma concepção de imaginação ativa, contrária à ideia comum de devaneio e fantasia, cuja imaginação é vazia de imagens e supõe uma pessoa passiva, refém da cena; uma imaginação que transforma a pessoa cega em “verbalista”, tagarela da experiência do outro, mero repetidor e, claro, mais vulnerável e dependente. Nas

¹³⁵ Vale deixar claro que, no caso da falta da visão, o uso de todos os canais perceptuais não é automático; precisa ser aprendido no cotidiano e requer da pessoa atividade corporal direta e intensa. Com as pessoas cegas congênicas o uso do corpo e de todos os canais perceptuais e conceituais deve ser estimulado e ensinado o mais cedo possível, de modo que a criança não tenha o seu desenvolvimento motor, cognitivo e social prejudicado e, aí sim, venha a se tornar uma pessoa “deficientizada” e dependente.

palavras de Joana Belarmino de Sousa aparecem explícitas a afecção e a relação entre a percepção, a imaginação e a memória. A autora fala de gavetas que guardam lembranças, e quando abertas, impregnam a percepção, tomam o corpo e a relação com o mundo visível dá-se por meio dessa sensibilidade imaginativa suscitada pela memória que está encravada no corpo.

Em depoimento mais recente e bastante pertinente a nossa discussão, Joana Belarmino de Souza afirma que “ser cego é uma experiência de duas faces” (2016, p. 25). A face interna da cegueira, a que é vivida por cada pessoa cega em seu corpo e possui momentos de beleza e de tragicidade.

Seu corpo sabe da cegueira, mas sabe dela como se sabe de um dedo, de um dente, de um músculo da perna. A cegueira, no corpo, está incrustada e bem resolvida. Meu corpo não fica todo tempo sinalizando que os meus olhos são cegos. Meu corpo tem a ciência própria de estar na cegueira, habilitado para o fazer. Meu corpo não sofre com o que os outros pensariam ser um erro, uma inabilidade. Os erros, no meu corpo, são maneiras de fazer o certo, ainda que eu leve mais tempo que os outros que estão sendo guiados pelo olhar. (SOUZA, 2016, p. 25)

Mas há também a face social da cegueira, “aquela que começa no olhar do outro”. (p. 26). E é justamente essa a face que pode prejudicar a pessoa que não enxerga, porque, segundo a autora, é ela que impele a pessoa a agir como cega. E tudo se inverte; em vez de um corpo que possui a cegueira é a cegueira que tem um corpo (SOUZA, 2016).

Aí de repente você se pega, mesmo sendo cega com um espelho na mão, que reflete para você mesma a imagem desse corpo construído. Bem, isso pode paralisar você. Ou pode empurrar para frente. Acho que sempre fui para a frente, ainda que às vezes tenha que fazer um esforço. Sempre fui para a frente, com a teimosia desse meu corpo interno, apontando seus dedos para desfazer os espelhos. Sempre para a frente. (SOUZA, 2016, p. 26)

Depoimentos como os de Bertrand Verine e Joana Belarmino de Sousa, quando articulados com movimentos reativos como os de Inácia, em que corpos se lançam ao desconhecido apesar de serem impelidos no sentido inverso, são valiosos para pensarmos nos jeitos com que olhamos para quem é cego. O que vem a ser vulnerabilidade para uma pessoa

que não enxerga? Uma condição que inscrevemos em seu corpo e nem mesmo cuidamos para que ela possa ter acessibilidade no ambiente social em que vive? Com que corpo me aproximo de alguém que não enxerga? Estas são questões secundárias nesta pesquisa, que vamos manter ativas ao longo deste capítulo. Minha intenção não é chegarmos a respostas para elas, e sim que mantenhamos arrolada a condição de vulnerabilidade à da confiança, partindo da crença de que ambas as condições são acionadas por meio dessas questões e encontram-se relacionadas diretamente à corporeidade, e por isso são indissociáveis. Passemos, então, a próxima seção.

6.2 “Amanhã vai ser melhor do que hoje.” – Vulnerabilidade e confiança

Com tudo que foi dito até aqui, podemos dizer que a vulnerabilidade é uma condição sempre circunscrita pela relação com o outro e com o mundo, e não apenas produzida individualmente, de dentro para fora. Vimos que a condição de vulnerabilidade está implicada diretamente pela condição de ser apreendido e reconhecido como uma vida. A questão é que há uma dimensão fenomenológica do corpo que quando interessa, ou é necessário, é acionada para justificar medidas e enquadramentos. E assim, pessoas cegas são enquadradas de antemão como vulneráveis - e, portanto, incapazes e dependentes -, em decorrência da cegueira que trazem exposta. E esses enquadramentos acabam limitando suas vidas a partir de normas corporais como se existisse uma única forma humana e um único padrão de vulnerabilidade para todos. Os enquadramentos normativos são resultado das relações das pessoas umas com as outras e com as condições do ambiente social de modo a dar certa estabilidade à convivência, ou pelo menos, uma ilusão de estabilidade.

A vulnerabilidade está ligada, assim, à noção de risco porque na convivência estamos expostos aos afetos e influências dos outros. Ou seja, sempre pode acontecer algo pelo simples fato de se estar vivo; a condição de corporeidade em si mesma já é um risco. De fato, tudo é passível de acontecer, e a qualquer tempo, como perder a visão, por exemplo. Isto é o mesmo que dizer que a vulnerabilidade está ligada diretamente a um futuro, a tudo que é impreciso. Assim, dependendo das condições em que se vive, ou das circunstâncias atuais, o sentimento de vulnerabilidade pode se intensificar. Ou seja, estar vulnerável é o mesmo que estar suscetível às condições que nos são externas e podem estar fora de nosso controle, na eminência de um dano qualquer, simplesmente porque é impossível o controle preciso e absoluto de tudo. A vida é imprevisível.

É fato que a vida humana está sempre à mercê de forças, sejam elas destrutivas ou não; plausíveis ou absurdas na mesma medida em que são transitórias e em devir permanente. A imprevisibilidade, a incerteza, a não permanência e a inconstância de forças leva à “vontade de ilusão” (NIETZSCHE, 2012 [1886]), consolo metafísico, que inibe a vontade de potência e cultiva o pessimismo. Contudo, é na imprevisibilidade da vida que repousa a beleza de “ser o que se é”. Mas, para alguém tornar-se o que é, não pode suspeitar de modo negativo do que está a vir; ao contrário, é preciso considerar que “desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os desacertos da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as ‘modéstias’, a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além d’a tarefa”. (NIETZSCHE, 1995 [1888], Por que sou tão inteligente, §9, p. 31-32).

Segundo Nietzsche (2012 [1886]), para ter confiança no mundo é preciso ser capaz de formar para si uma imagem desse mundo por meio da linguagem. Em outras palavras, a capacidade de confiar é proporcionalmente dada pela possibilidade de atribuir sentido aos fatos e acontecimentos. Aquilo ao qual não se consegue atribuir sentido não é merecedor de confiança. Esse é o seu argumento para criticar a promessa platônica de uma existência livre em um mundo perfeito, porque o homem acabou cindido e enfraquecido e passou a se ver prisioneiro de um corpo que lhe oferece muito pouco além de mazelas e limitações. Um corpo enfraquecido posiciona-se como incapaz diante das dificuldades e infortúnios. Um corpo enfraquecido encontra dificuldade para confiar em si mesmo e lançar-se ao imprevisível. Um corpo que se reconhece vulnerável em excesso terá suas relações sociais circunscritas por essa percepção de si. É ao cogito cartesiano que Nietzsche lança suas críticas de modo ferrenho, por criar um animal privilegiado e com isso afastar o corpo do mundo. “Todo eu sou corpo, e nada mais; a alma não é mais que um monte para chamar algo do corpo.” (NIETZSCHE, 2008 [1883-1885], p. 51). Por isso, Nietzsche intenta reinserir o animal homem na natureza por meio de seu corpo e pelas forças que o permeiam. (BARRENECHEA, 2009). É privilegiando o corpo que Nietzsche constrói sua crítica contundente ao dualismo metafísico. “O corpo é a expressão do dinamismo do vir-a-ser, jamais se fixa, jamais se estabiliza, mudando conforme o impulso ou o grupo de impulsos que, num instante efêmero, impõe sua vontade à comunidade orgânica.” (BARRENECHEA, 2009, p. 51).

Seguindo por este caminho, o que queremos ressaltar é a vulnerabilidade como uma condição ligada diretamente à confiança como força propulsora para a vida. Mesmo que o sentimento de confiança esteja relacionado à fé e à crença. (ROLNIK, 1994). “O objeto da fé é a utopia, uma representação de futuro que implica a ideia de completude, de estabilidade,

possível num além deste mundo, esteja esse além aqui na Terra ou em outro lugar qualquer. Já o objeto da crença é o devir.” (ROLNIK, 1994, p. 10-1). O que importa para nossa pesquisa com pessoas que têm que aprender a viver com a experiência da cegueira é a confiança como pré-condição de ação no mundo. Desse modo, confiar torna-se um lançamento de forças no futuro. É uma ação perspectiva no sentido de que projeta uma certeza de que algo irá acontecer ou parecer com o que se espera. Confiar é antecipar; lançar-se no impreciso com todos os riscos que isso envolve. Confiar também nos faz subverter e resistir ao julgo social. É a confiança que está invisivelmente por trás de nossas ações, desde a mais simples a mais complexa. É a confiança que move a “teima” em permanecer no IBC de que falou a participante Olga. Foi a confiança em si mesma e na vida que fez Inácia reagir à violência da transeunte. Foi a confiança em uma possibilidade futura que fez Jet seguir a vida, mesmo com a imensa dor da perda simultânea do sentido da visão e de sua esposa. É a confiança que nos faz renovar a cada dia a esperança, seja lá para o que for. Nesse aspecto, podemos aproximar a afirmação de Suely Rolnik da concepção nietzschiana, na qual confiar é seguir em frente com a certeza de que há sempre uma possibilidade de transvaloração de um mundo dado. Em ambas as concepções, portanto, confiar é uma espécie de “dobrar” a vulnerabilidade. “Cair é inevitável e que de dentro da queda é possível reerguer-se transmutado, embora não haja qualquer garantia de que isso vá de fato acontecer. É o modo trágico” (ROLNIK, 1994, p.12).

Após essas considerações, retomemos a narrativa que Mirp nos contou na Roda 4, à qual me referi logo no início deste capítulo. Sua narrativa é uma belíssima ilustração do quanto a confiança na vida possui força para impelir uma pessoa a “ser o que se é”. Naquela manhã, estávamos prosseguindo com o tema das travessias suscitado com o poema de Fernando Teixeira de Andrade, “Há um tempo”. Jet havia contado a travessia que teve que fazer na ocasião que perdeu a visão e a esposa, conforme vimos no capítulo anterior (subseção 5.2.4), e Tam acabara de dizer que queria ficar por último com a sua “transição”. Resolvo, então, perguntar ao grupo quem mais queria contar sua travessia, de modo a prosseguirmos com o tema. É aí que Mirp, que acabara de tomar café, se candidata a narrar, e permanece com o tal copinho de café em suas mãos. O excerto 23 mostra a sua narrativa.

EXCERTO 28: “Amanhã vai ser melhor do que hoje” – Mirp

434	Mirp	o-olha, claudia, ((dobrando o copo de café com as
435		mãos))não sei se eu já falei, acredito até, quer
436		dizer, que algumas dessas pessoas que estão aqui já
437		saibam um pouco assim da::s minhas travessias
438	Claudia	vocês já estão junto há mais tempo, né? do que eu.
439		[rsrsrs

440	Mirp	[bastante tempo, mas olha só, foram travessias
441		assim, doloridas, dolorosas no início, porque foi
442		bem difícil. mas, eu sempre procurei pensar o
443		seguinte, eu nunca achei que as outras pessoas eram
444		culpadas pelo o que eu atravesssei, entendeu?
445	Claudia	Anham
446	Mirp	>mas deixa eu te falar<, eu vim pra cá, pro Rio de
447		Janeiro, eu era uma menina jovem. chegando aqui, me
448		apaixonei por um camarada, me casei
449	Tam	essa é a parte mais importante né?
450		((risos))
451	Mirp	((ainda manipulando o copo com as mãos)) casei,
452		tive dois filhos (.) e::: já tinha esse problema de
453		visão porque isso eu carrego desde quando eu nasci.
454		(.) depois de sete anos de casada, °aconteceu°,
455		olha, aquela que foi uma travessia assim, dolorosa
456		que eu pensei que ia me afogar dentro do-
457		(0,2)
458	Inácia	do oceano
459		((risos))
460	Mirp	eu perdi o marido assim: é:: de uma forma que:::
461		até hoje eu não tive notícia dele. O que acontece?
462		Ele tinha um problema, ele bebia pra caramba, o
463		médico já tinha proibido ele de beber, ele não deu
464		conta disso, continuou bebendo e teve um problema
465		mental ((faz muito barulho com o copinho nas mãos))
466	Claudia	Unhum
467	Mirp	disso, ele:: >saiu de casa<, e não voltou nunca
468		mais até hoje, já tem mais de quarenta anos.
469	Inácia	Rsrs
470	Claudia	hum:: desapareceu?
471	Mirp	é, procurei ele nesse Rio de Janeiro em tudo é que
472		é lugar daqui e °nunca tive notícia nenhuma° (.)
473		aí, deixo eu te-eu fiquei com meus dois filhos, um
474		de seis anos, o de três e logo após, uma irmã minha
475		morreu e deixou uma menina de dois meses, quatro
476		meses, por aí, eu tive que tomar conta=
477	Tam	=pra acabar de completar a carga
478	Mirp	((ainda mexendo o copo nas mãos)) pra completar a
479		carga. aí, eu não tinha condições de trabalhar,
480		porque eu já tinha problema de visão e até então,
481		naquela época, hoje talvez seja até mais fácil, mas
482		naquela época, quem é que ia me dar um trabalho?
483	Claudia	é.
484	Mirp	mas eu trabalhei, né?
485	Claudia	unhum.
486	Mirp	aí, o quê que eu eu fiz? eu sou:: sou de Fortaleza,
487		minha família é toda de lá, e eu morava aqui, e um
488		irmão meu que:: me aconselhou na época a voltar pra
489		lá porque aqui estava difícil de eu conseguir
490		alguma coisa pra eu criar meus filhos, né?
491	Claudia	anham.
492	Mirp	aí voltei pra minha família, e aí foi quando
493		começou a-a grande travessia, pior ainda.

494	Inácia	Rsrs
495	Mirp	aí, Claudia, foi, olha foi <u> muito</u> difícil. mas eu
496		sempre acha-eu sempre pensava <u>isso</u> "amanhã vai ser
497		melhor do que hoje" eu <u>nunca</u> fui uma pessoa
498		<u>desesperada</u> , nem achar que <u>minha</u> família tinha
499		culpa em alguma <u>coisa</u> , não, eu sempre achava <u>isso</u>
500		"amanhã vai ser melhor do que <u>hoje</u> , meus filhos
501		<u>estão crescendo</u> " e::: eu sei que: eu nunca deixei
502		um filho meu na casa do meu <u>pai</u> , na casa do meu
503		<u>sogro</u> , e <u>batalhei</u> da forma que eu <u>pude</u> , <u>estudaram</u>
504		em colégio <u>particular</u> , lá no Ceará, né?
505	Claudia	anham.
506	Mirp	e <u>hoje</u> , eu posso dizer o seguinte, eu sou uma
507		pessoa <u>vitoriosa</u> porque eu criei meus filhos <u>dentro</u>
508		da <u>regulação mental</u> de Deus.
509	Claudia	anham.
510	Mirp	hoje eu tenho:: esses meus dois filhos, uma é:
511		professora, e vive até bem, né? e outro é bancário,
512		que vive também, né, e tem a <u>vida dele tranquila</u> , e
513		essa outra que eu criei, foi embora, casou e foi
514		embora pro Ceará e vive também muito bem. então eu
515		não tenho do que me <u>queixar</u> , foi uma travessia
516		difícil, mas eu cheguei do outro lado.

Entre as linhas 434 a 444, Mirp organiza o sumário de sua narrativa com o cuidado de garantir o piso interacional, alertando aos ouvintes, seus colegas há muito tempo, para uma possível falta de ineditismo no que iria narrar (não sei se eu já falei, acredito até, quer dizer, que algumas dessas pessoas que estão aqui já saibam um pouco assim da::s minhas travessias, linhas 435-7). Assim, ao mesmo tempo, ela posiciona-os como testemunhas de sua história. O plural em “um pouco assim da::s minhas travessias”, na linha 437, mitiga a severidade do sofrimento que passou com o episódio, sugerindo que ele agora é considerado somente “mais uma travessia”. Mesmo assim, de um modo geral, a narrativa de Mirp é construída com uma carga trágica envolvente, por meio de ênfases marcadas em determinadas sílabas ao longo de todo o texto, concentrando-se principalmente nos elementos avaliativos, os adjetivos e os advérbios, e também em alguns verbos. Por exemplo: doloridas, dolorosas no início- linhas 441; bem difícil- linha 442; jovem- linha 447; já- linha 452; casada- linha 454; dolorosa- linha 455; de uma forma- linha 460; disso- linha 467; em tudo- linha 471; logo após- linha 474; a grande travessia, pior ainda- linha 493; muito difícil- linha 495; amanhã- linha 496; eu nunca- linha 497; desesperada- linha 498; hoje- linha 500; estão crescendo- linha 501; colégio particular- linha 504; hoje- linha 506; vitoriosa, dentro- linha 507;

regulação mental de Deus- linha 508; tranquila- linha 512. Essa marcação nos elementos avaliativos confere certo ritmo à sua narrativa e uma dramaticidade extra à dinâmica que teve sua vida, quando analisada agora, do momento presente. Mirp se utiliza desses elementos avaliativos sempre com conjunções adversativas entre as orações, marcando o contraste entre a carga negativa da situação com a positividade de suas atitudes. Esse contraste dá o efeito de que embora tenha sido vítima de uma situação negativa, Mirp conseguiu ser uma pessoa forte, determinada e com discernimento, por ter feito as escolhas necessárias nos momentos certos. Vejamos alguns exemplos: logo no sumário da narrativa, ela parte de uma avaliação negativa da situação: “foram travessias assim, doloridas, dolorosas no início, porque foi bem difícil.” e recomeça em seguida com a adversativa: “**mas**, eu sempre procurei pensar o seguinte, eu nunca achei que as outras pessoas eram culpadas pelo o que eu atravessei, entendeu?”, (linhas 440-4), completando assim com uma avaliação positiva em que ela traz para si a responsabilidade por tudo que estava passando. Mais adiante, nas linhas 495 a 497 ela usa o mesmo mecanismo: “aí, Claudia, foi, olha foi muito difícil.” (avaliação negativa da situação), recomeça com a adversativa (**mas** eu sempre acha-eu sempre pensava isso “amanhã vai ser melhor do que hoje” eu nunca fui uma pessoa desesperada, nem achar que minha família tinha culpa em alguma coisa, não, eu sempre achava isso “amanhã vai ser melhor do que hoje, meus filhos estão crescendo”) e constrói-se, assim, como uma pessoa responsável, otimista e com bastante confiança no futuro. Desse modo, toda a sua narrativa articula esses dois posicionamentos com os quais ela joga durante a narração de modo a exemplificar que, mesmo em uma situação de extrema dificuldade a que se viu submetida, a cegueira não impediu que ela trabalhasse e conseguisse enfrentar toda a dificuldade de criar sozinha os seus filhos: “eu não tinha condições de trabalhar, porque eu já tinha problema de visão e até então, naquela época, hoje talvez seja até mais fácil, mas naquela época, quem é que ia me dar um trabalho? mas eu trabalhei, né?” (linhas 479-84).

Um detalhe chama a atenção na narrativa de Mirp: o momento que ela escolhe inserir a informação de que ela já tinha “problema de visão” quando aconteceu o que ela considera como a sua travessia. Nas linhas 451 a 453, com muita habilidade, ela encaixa a informação quase que *en passant* na avaliação que faz antes de entrar nas ações narrativas (casei, tive dois filhos (.)) e::: já tinha esse problema de visão porque isso eu carrego desde quando eu nasci. (.)) depois de sete

anos de casada, °aconteceu, olha, aquela que foi uma travessia assim, dolorosa que eu pensei que ia me afogar dentro do-). Desse modo, o “problema da visão” parece asseverar toda a situação dolorosa porque passou. Algumas pistas como a fala com volume mais baixo no léxico °aconteceu° (linha 454), a marcação tônica no adjetivo *dolorosa* e a suspensão da narração seguida de um pequeno silêncio, no turno 457 (0,2), exatamente quando ela está recuperando o que sentiu na ocasião exacerbam a dramaticidade que viveu ao ser abandonada pelo marido (°aconteceu, olha, aquela que foi uma travessia assim, dolorosa que eu pensei que ia me afogar dentro do-), e mobilizam a atenção de todos para o que irá falar em seguida, a ponto de Inácia se envolver com a mesma intensidade e colaborar com a narrativa utilizando um complemento figurativo hiperbólico para dar o sentido que Mirp anunciava: “do oceano”, na linha 458, que acaba funcionando como um mitigador da tensão criada, pois provoca risos de todos. Com esse introito, Mirp chega ao ponto da narrativa, ou seja, quando ela conta que o marido desapareceu, nas linhas 467 e 468: “disso, ele:: >saiu de casa<, e não voltou nunca mais até hoje, já tem mais de quarenta anos.”

De fato, sua narrativa toca a todos os participantes daquele dia, especialmente Inácia, Tam e eu, que colaboramos avaliativamente várias vezes, ao longo de toda a narração para que Mirp se produzisse como “uma pessoa vitoriosa” (linhas 506-7) diante de toda a situação por que passou. Tam, já conhecedor do que acontecera com Mirp, logo no início da narrativa dedicou-se a proteger a sua face e a mitigar a carga dramática de seu abandono com um comentário que parece lembrar a Mirp a história boa vivida por ela antes do marido ir embora: “essa é a parte mais importante né?” (linha 449), referindo-se a sua chegada jovem ao Rio, apaixonando-se e casando-se. De certo modo, o comentário de Tam parece ter certo efeito na situação vivida, que ela avalia com a coda “uma travessia difícil, mas eu cheguei do outro lado.” (linhas 515-6). O excerto abaixo mostra os comentários e avaliações de todos os participantes que acabam contribuindo com a narrativa:

EXCERTO 29: “Ela atravessou o deserto do Saara” – Tam

523	Claudia	que coisa, né?
524	Mirp	pois é
525	Tam	mas você falou que:: ele tinha problema mental
526	Mirp	[é, mental devido à bebida
527	Tam	[por causa da bebida
528	Mirp	é. bebida é bebida ((continua com o copo nas mãos))
529	Tam	vai ver que numa dessas ele pirou de vez.

530	Mirp	é, e aí não se lembrou mais de voltar. pode <u>ser</u> . ou
531		morreu em algum lugar, não sei. não tinha notícia
532		nenhuma, nunca mais. aí, minha querida, eu me
533		dediquei demais, demais, aos meus filhos, e também
534		nunca mais me interessei por ninguém.
535	Claudia	Anham
536	Mirp	e sou uma pessoa que gosta de amizade, que faço,
537		procuro fazer amizade com todo <u>mundo</u> , e:: estou aí,
538		bem e: graças a Deus
539	Claudia	é: que coisa, né? (.) uma travessia e tanto.
540	Mirp	é rrsrsr
541	Tam	é uma travessia de deserto, né?
542	Inácia	é rrsrsrs
543	Tam	[ela atravessou o deserto do Saara.
544	Olga	[ela teve que tirar a roupa <u>toda</u> e mudar de roupa.
545	Inácia	é rrsrsrs
546	Tam	é muita areia no caminho pra ser-rrsrsrs pra ser
547		superado
548	Inácia	não é, não é, Tam?
549	Tam	pra ser vencida, né?
550		(0,2)
551	Mirp	eu sei que::=
552	Claudia	=é curioso. em mim causa uma curiosidade, assim, o
553		que será que aconteceu com ele, né?
554	Mirp	pois é, e eu já tinha problema de <u>visão</u>
555	Claudia	Unhum
556	Mirp	eu nunca fui uma pessoa de enxergar <u>normal</u> ,
557	Jet	você, você, hein?
558	Mirp	mas olha, eu tenho-eu tenho, Deus é <u>muito</u>
559		maravilhoso.
560	Jet	claro que é.
561	Mirp	eu não posso, assim::
562	Jet	não pode se queixar
563	Mirp	não. minha família é uma família <u>boa</u> , graças a
564		Deus, <u>mas</u> (.) eu não posso esquecer que Deus foi o
565		início e continua sendo.
566	Claudia	Unhum
567	Mirp	aí, é isso. ((larga o copo amassado sobre a mesa))
568	Inácia	início, meio e <u>fim</u> rrsrs

Nas linhas 525 e 529, Tam arrisca uma possível explicação para o desaparecimento do marido de Mirp, “mas você falou que:: ele tinha problema mental [...] vai ver que numa dessas ele pirou de vez.”. O argumento de Tam parece funcionar como mais um mitigador para a dor do abandono, e Mirp o acolhe, nas linhas 530 a 534, com uma resposta que soa como se não se importasse mais, pois passou a se dedicar aos filhos: “é, e aí não se lembrou mais de voltar. pode ser. ou morreu em algum lugar, não sei. não tinha notícia nenhuma, nunca

mais. aí, minha querida, eu me dediquei demais, demais, aos meus filhos, e também nunca mais me interessei por ninguém.”

Algumas avaliações de todos nós selaram a travessia de Mirp como sendo mesmo muito difícil. Tam comparou com “uma travessia de deserto” (linha 541) e afirma que Mirp “atravessou o deserto do Saara.” (linha 543). Entre as linhas 546 e 549, ele e Inácia concordam que “é muita areia no caminho pra ser-rsrsrs pra ser superado”. Com a assertiva “ela teve que tirar a roupa toda e mudar de roupa.” (linha 544), Olga retoma o poema que fala das roupas velhas que não nos servem mais e que precisamos trocar para atravessarmos em direção a outros caminhos em nossa vida. De minha parte, naquele momento ainda estranhava e buscava entender o que haveria de ter acontecido com o marido de Mirp e, ao expressar isso nas linhas 552 e 553 (=é curioso. em mim causa uma curiosidade, assim, o que será que aconteceu com ele, né?), Mirp traz de novo a questão do problema visual (pois é, e eu já tinha problema de visão, eu nunca fui uma pessoa de enxergar normal, linhas 554 e 556), que agora, em resposta a minha questão, soava novamente como um agravante para a situação de vulnerabilidade que ela ficou, sozinha com três crianças para criar, e ressaltava mais uma vez a sua capacidade de superação e confiança no futuro, sintetizada na asserção “amanhã vai ser melhor do que hoje”.

Naquele momento eu estava a me dar conta de que aquilo que Mirp considerava uma travessia difícil e dolorosa não havia sido causado diretamente pela deficiência visual, embora ela tenha deixado claro das linhas 479 a 482 que não podia trabalhar por causa do problema da visão, pois na época era difícil encontrar alguém que lhe desse emprego. Mas, ela mesma afirma nas linhas 484, 503 e, da linha 510 a 516, que trabalhou e batalhou e que foi muito bem sucedida na educação dos filhos, o que sugere fortemente que o seu “problema visual” não chegou a ser de fato um entrave em sua vida. Assim, somos levados mais uma vez a admitir que, em muitos casos, a falta da visão por si só não necessariamente imputa a vulnerabilidade ao corpo da pessoa, mas é a articulação que se dá na dinâmica do encontro desse corpo com seu espaço circundante, ou seja, suas condições sociais de vida, que, se falharem (e como costumam falhar!) além de produzirem a vulnerabilidade por diminuïrem a capacidade de ação desse corpo, podem mesmo colocar em risco a sua vida.

A narrativa de Mirp serve de exemplo para o que diz Judith Butler sobre o corpo não ser um mero receptor de todos os significados que lhe afetam. Ou seja, como um corpo vulnerável, ele não apenas sofre a força do social, mas ele “[...] usufrui e responde à exterioridade do mundo, uma exterioridade que define sua disposição, sua passividade e

atividade.”¹³⁶ (BUTLER, 2009, p. 33-4). Nesse sentido, reafirmamos que somos vulneráveis por conta da situação de exposição de nossos corpos às circunstâncias da vida, que estão além de nosso controle, mas com as quais aprendemos a lidar, e essa aprendizagem é o que nos fortalece e alimenta nossa própria confiança para enfrentarmos outras situações futuras que já sabemos que podem surgir. Afinal, vivemos na iminência. Mas, é ela que nos faz acreditar que “amanhã será melhor do que hoje”. Ao relacionar a vulnerabilidade com a confiança, parto da crença de que o humano é capaz de construir pontes que o levam a outros estágios de si mesmo. E de que são as condições sociais que, mesmo configurando-se como uma ameaça à vida de qualquer pessoa, ainda assim são capazes de gerar em nós a força que precisamos ter para lidarmos com a agudeza das intempéries do presente e, principalmente, com a incerteza e o futuro. O que não nos mata não só nos fortalece, mas nos faz reinventarmos outros modos para seguirmos em frente. Mirp não se deixou abater. Ela podia ter escolhido a deserção de sua própria vida, mas, ao contrário, ela foi dizendo SIM a cada nova situação que se abria diante de si. Essa é a vitória de que se orgulha quando insiste em dizer “e eu já tinha problema de visão” (linha 554, excerto 24).

Não quero aqui duvidar que a cegueira, quando ocorre de modo repentino ou quando se instala lentamente, possa acarretar um rompimento com a estabilidade anterior no que se refere ao sentido de viver. Ao contrário, reafirmo que os acometimentos da cegueira e da baixa de visão acentuada impõem à pessoa uma nova dinâmica de estar no mundo e que, por isso, podem se configurar como experiências em que predominam momentos dolorosos. O que contesto é o olhar viciado de “sofrimento” dirigido àquele que não pode ver, mas sente arder sobre sua pele a estranheza, a desqualificação, a pena e, até mesmo, a repugnância. A discussão que precisamos manter presente assenta-se nos efeitos da reprodução de normas corporais que determinam quais são os corpos capazes e, de antemão, preterem os corpos que não podem aceitar certos enquadramentos nos padrões funcionais hegemônicos e, portanto, não podem ser apreendidos em sua totalidade, e sim como corpos incompletos e falhos. Assim, a cegueira deixa de se configurar somente como um impedimento de natureza sensorial e passa a ser deficiência, um fenômeno produzido social e culturalmente como metáfora de vulnerabilidade, incapacidade e prejuízo. Não por acaso, Bruno Sena Martins (2013, p. 20) afirma que a “apreensão social das pessoas cegas depende dos postulados que em determinado contexto definem o que é ser uma pessoa, [...] e qual a relevância conferida à capacidade individual como referente da identidade social.”

¹³⁶ “[...] enjoys, and responds to the exteriority of the world, an exteriority that defines its disposition, its passivity and activity.” (BUTLER, 2009, p. 33-4).

A esta altura, precisamos lembrar que a questão que nos apraz responder neste capítulo é: *Como as pessoas que ficaram cegas depois de adultas estão lidando discursivamente com as ideias de vulnerabilidade, incapacidade e sofrimento que são cultural e socialmente atribuídas à experiência da cegueira?* Os estudos de Judith Butler e Bruno Sena Martins nos são preciosos porque eles têm em comum uma atenção minuciosa aos processos de resistência¹³⁷ e de agência que emergem dos cantos; das vozes dos sujeitos que mesmo nas bordas sociais para onde foram historicamente empurrados, estão incansavelmente na busca de tornarem-se inteligíveis por meio da transformação da invisibilidade em novas práticas sociais voltadas à ressignificação do sentido de viver. São esses processos de resistência e agência que podem ajudar-nos a dar conta dessa questão e a levar adiante o que estamos a defender: a possibilidade de transvaloração dos efeitos da vulnerabilidade e da incapacidade pejorativamente imputadas à pessoa cega. Na próxima seção, dedicamo-nos a demonstrar, à luz dos pensamentos de Butler e Martins, que a pessoa cega pode transformar a vulnerabilidade passiva que lhe é reservada pelos enquadramentos sociais em uma vulnerabilidade reativa, com agenciamentos que se configuram por meio da resistência ao fatalismo pessimista que se supõe permear a vida com a cegueira.

6.3 “Eu ando é com minhas pernas, não é com meus olhos.” – Resistência e agência

Vimos com Judith Butler que o modo de apreensão de um corpo é condicionado pelas normas de categorização de vidas consideradas vivíveis. A filósofa ressalta que essas normas precedem os sujeitos e lhes são inscritas porque estão permanentemente circulando por redes e conexões de discursos, e por elas se refazem a todo tempo tocando e afetando os sujeitos, produzindo-os em um *continuum* que só acaba quando morrem (BUTLER, 2014). Podemos dizer que o sujeito é constantemente moldado nesse espaço de embates e transbordamentos, pelos afetos que lhe chegam por meio da relação com outros corpos. Ao se articular em função dos afetos, ele precisa assumir uma postura sensível ao outro, suscetível à influência e à transformação e, assim, vai formando-se com a assimilação de normas e rituais, em um processo que nunca será inteiramente completo, justamente porque não é possível imaginar que os sujeitos sejam inteiramente passivos a esses movimentos que lhes chegam do exterior. De fato, o que acontece é que, ao mesmo tempo em que são formados pelos afetos

¹³⁷ Ambos os autores tomam emprestado o conceito de resistência de Foucault, cuja ideia central pode ser apresentada muito resumidamente na assertiva “Não existem relações de poder sem resistências, estas são na mesma proporção mais reais e mais eficazes, pois se formam lá mesmo onde se exercem as relações de poder.” (FOUCAULT, 1990 [1979], III: 425 p. 91-92)

que lhes são inscritos, essa formação só é possível de se realizar porque os sujeitos reagem a esses afetos. É a tensão entre o que chega e o que já está aparentemente sedimentado que provoca novas configurações. Assim, com essa reação, aquele que foi afetado também age sobre o outro. O movimento não se dá em uma única direção; ao contrário, todos são atravessados por linhas e mais linhas, de intensidades próprias, que vêm de todas as direções, e misturadas, afetam os sujeitos e os modificam. Trata-se de uma dinâmica constante de composições e decomposições de ações e circunstâncias, e estas últimas funcionam como o assoalho dos sujeitos em relação, agindo uns sobre os outros. Assim, como foi dito anteriormente, os contornos daquilo que somos são esculpido paulatinamente desde antes mesmo de nascermos. Por isso, Judith Butler (1997b) propõe uma noção de agência condicionada à diminuição da soberania, pois costumamos agir como extensões daquilo que nos constitui. São as restrições de permissão do agir de cada um que estão sempre regulando as relações. “Eu sou afetado não apenas por esse outro ou ‘conjunto de outros’, mas por um mundo em que humanos, instituições e processos orgânicos e inorgânicos, todos se inscrevem sobre esse eu que é, no início, suscetível de modos radicalmente involuntários.”¹³⁸ (BUTLER, 2014, p. 19-20).¹³⁹

Os processos de incorporação de normas sociais passam pela psique, de modo a aprendermos a diferenciar o que é interno (psíquico) e o que é externo (social). A consciência dessa diferenciação é uma aquisição fundamental para que possamos nos afirmar por meio da oposição ao poder e da escolha de tudo que nos cerceia os desejos e o próprio arbítrio. Nesse sentido, o poder é condição *sine qua non* para a existência, porque a própria condição de submissão viabiliza tanto a condição de potência de sermos sujeitos por meio da resistência a esse poder, quanto, e simultaneamente, a capacidade de produzirmos novos efeitos para lidarmos com a própria submissão (BUTLER, 1997b). Esse é um processo que se dá durante toda a nossa vida. Judith Butler lembra que não há uma relação de continuidade entre o poder pressuposto e o poder instituído porque, no processo de submissão, ao apropriarmos-nos do

¹³⁸ “I am affected not just by this one other or a set of others, but by a world in which humans, institutions, and organic and inorganic processes all impress themselves upon this me who is, at the outset, susceptible in ways that are radically involuntary” (BUTLER, 2014, p. 19-20).

¹³⁹ Quanto a isso, vimos no quinto capítulo, que ao longo de sua obra, Nietzsche explica a consciência como efeito de proibições que são internalizadas no processo de civilização do homem. As proibições possuem força para inibir as ações e essa força, internalizada como pulsão (*Trieb*), fabrica um ambiente interno, o qual é condição da introspecção e reflexividade. Assim, o instinto produz um hábito psíquico de autocensura que com o tempo consolida-se como consciência. Até 1888, Nietzsche trata os termos *Trieb* e *Instinkt* como sinônimos para se referir a tudo que é contrário às faculdades e operações tradicionalmente associadas à consciência humana, ou seja, ao que é primário, a vitalidade inconsciente que o ser humano tem em comum com os outros membros do reino animal. A partir de 1888, há uma distinção sutil entre os termos. As pulsões e ações compõem a rede circulatória da alma e os instintos constituem os padrões de regulação que governam a operação interna dessa rede (CONWAY, 2002, p. 32).

poder, há uma modificação em seu estatuto, em função das condições de sua emergência, que fazem com que o transformemos em nossa própria potência (capacidade de ação).

Uma inversão significativa e potencialmente promissora ocorre quando o poder modifica seu estatuto, de condição de agência para a “própria” agência do sujeito (constituindo uma aparência do poder na qual o sujeito aparece como condição de seu “próprio” poder).¹⁴⁰ (BUTLER, 1997b, p. 12)

Isto é o mesmo que dizer que o sujeito é fundado pelo poder e ao reiterá-lo, oculta as operações que o sujeitaram e o constituíram, tomando para si o lugar do poder, ou seja, a própria emergência do sujeito conduz à dissimulação do poder e da condição de fundado passa a ser fundador do poder. Assim, Judith Butler (1997b) caracteriza a agência como uma ação performativa que implica a ressignificação do poder de fazer decorrente da resistência ao poder que se pressupõe ao sujeito. E os processos que o sujeitaram persistem coexistindo em si; por isso, sua ação carrega os efeitos desse processo. Em outros termos, a dinâmica do poder nunca consegue sujeitar-nos completamente porque resistimos ao seu julgo, e há uma dimensão que permanece incompleta nesse processo, abrindo assim espaço para novos significados, com os quais tornamo-nos agentes. “Sujeição consiste precisamente nessa dependência fundamental em relação a um discurso que nunca escolhemos, mas que, paradoxalmente, inicia e sustenta nossa agência.”¹⁴¹ (BUTLER, 1997b, p. 2).

Ao longo de toda a sua obra, Judith Butler nos traz um corpo performativo. Para ela, o sujeito é performativo porque em suas ações há sempre uma reiteração ritual de normas, com as quais lhe é possível ressignificar experiências, discursos, enfim, todas as práticas sociais das quais depende para afirmar a sua existência. Desse modo, sua capacidade de ação não é somente mera repetição do poder ao qual está subordinado, embora a submissão esteja sempre presente por conta do desejo de existir, de “ser”, que é força propulsora de toda ação e faz com que o sujeito em princípio se submeta. Existir é ser reconhecido por um Outro; ter sua existência ratificada por ele. Por isso, o desejo de existir passa pelo desejo de ser reconhecido. Somos seres desejan-tes, e é esse desejo que move nossas ações. É esse desejo de

¹⁴⁰ “A significant and potentially enabling reversal occurs when power shifts from its status as a condition of agency to the subject’s “own” agency (constituting an appearance of power in which the subject appears as the condition of its “own” power).” (BUTLER, 1997b, p. 12)

¹⁴¹ “Subjection consists precisely in this fundamental dependency on a discourse we never chose but that, paradoxically, initiates and sustains our agency.” (BUTLER, 1997b, p. 2)

reconhecimento que nos faz resistir (BUTLER, 1993)¹⁴². Ou dito de outro modo, a resistência pode ser considerada uma estratégia para satisfazer o desejo de reconhecimento provocado pelo desejo (poder) do Outro. É esse desejo que nos faz viver no permanente paradoxo de nos diferenciarmos do Outro, opondo-nos a ele, e, ao mesmo tempo, buscarmos ultrapassar as diferenças que se põem entre nós; afinal de contas, somente pelo reconhecimento de pelo menos um possível Outro podemos existir. Isto é, o desejo é o veículo de afirmação da autonomia de duas autoconsciências. (BUTLER, 1987).¹⁴³

Se deslocarmos esse corpo performativo para o contexto específico em que estamos envolvidos nesta pesquisa, temos um corpo produzido pelos efeitos de sentido da cegueira, mas, que ao reproduzi-los, é capaz de produzir novos sentidos para a própria experiência da cegueira. Das ideias de corpo propostas por Nietzsche, Butler e Martins, podemos depreender que os sentidos da cegueira produzidos e reproduzidos em um movimento sem fim, ganham sua força de circulação da própria potência que se renova ao circularem. Por isso, os sentidos da cegueira são todos constitutivos, mas não necessariamente precisam ser estáticos e permanentes. Em outros termos, são passíveis de transformação graças à circulação e pelos efeitos da resistência do sujeito cego ao poder que lhe institui esses sentidos. Se, como aponta Judith Butler (1997b), o estatuto ontológico do sujeito será sempre incerto e é justamente essa incerteza e, mais ainda, a impossibilidade desse estatuto dar-se como findável, acabado, que sustenta a própria dinâmica da vida social, abre-se aí uma possibilidade para pensarmos em outros modos de subjetivação com a cegueira, se considerarmos que “um sujeito não só se forma na subordinação, mas esta subordinação lhe proporciona sua permanente condição de possibilidade.”¹⁴⁴ (BUTLER, 1997b, p. 8).

Judith Butler (2000) chama a atenção para o fato de que o discurso da resistência precisa romper com a reprodução e assimilar o discurso daquele a que se propõe transgredir. Somente essa assimilação permite ao discurso de resistência à oposição. Há entre aquele que resiste e o discurso que provoca a sua resistência uma relação “quiasmática”. Os dois estão

¹⁴² É preciso esclarecer aqui que para Judith Butler o desejo não é algo interno, essencial, mas provocado na relação com o outro. Logo, o corpo também é produto do desejo e não sua causa. Nesse ponto, sua teoria coaduna-se com a filosofia nietzschiana, e arriscaria dizer que o *desejo* butleriano aproxima-se da *vontade de potência* nietzschiana. A filósofa (1993; 1987) assume que todo o seu trabalho procura responder questões em torno da relação entre desejo, reconhecimento e constituição do sujeito.

¹⁴³ Não vou aqui aprofundar-me neste aspecto, pois, tal empreita demanda um espaço mais extenso de discussão, que os objetivos desta tese não permitem. Ademais, o tema é bastante elucidado no primeiro livro da filósofa, intitulado *Subjects of Desire* (1987), no qual ela se debruça no estudo da influência hegeliana na filosofia francesa do século XX.

¹⁴⁴ “[...] a subject is not only formed in subordination, but this subordination provides the subject’s continuing condition of possibility.” (BUTLER, 1997b, p. 8). Para a autora, “Como condição de se tornar um sujeito, a subordinação implica estar em uma submissão obrigatória.” (BUTLER, 1997b, p. 7). Além disso, em toda a sua obra, ela chama atenção e utiliza o termo *subject* em seu duplo sentido: sujeito e súdito (BUTLER, 1997b).

ligados por uma relação de dependência ontológica (BUTLER, 2000). Nesse sentido, precisamos levar em consideração que a cada discurso de resistência ao capacitismo, todas as ideias e juízos que lhes sustentam são trazidas à tona e reatualizadas, ressignificadas, mas também acabam funcionando como mais um reforço ao próprio capacitismo. Não há uma separação fácil entre o condenado e seu algoz. Por isso, muitos dos discursos que têm como pretensão a oposição às representações da cegueira como incapacidade e sofrimento, muito facilmente, acabam se utilizando das mesmas estratégias de opressão daqueles a que querem atingir e, assim, contribuem para a reprodução do discurso capacitista. De modo mais simples, o discurso de resistência e o discurso capacitista estão metaforicamente implicados um ao outro, podendo muitas vezes dar a impressão de que não há realmente uma oposição tão clara entre eles. “De fato, o que dá a esses atos verbais seu poder é o funcionamento normativo do poder que eles encarnam sem que propriamente nele se tornem.”¹⁴⁵

Contudo, importa-nos o que aponta Judith Butler (2000) de que a resistência ao poder é condição de possibilidade de agenciamentos, uma vez que nos deparamos com uma imensa quantidade de narrativas geradas nas Rodas de Conversa que evidenciam ser este o modo como os participantes estão lidando com a vulnerabilidade, a incapacidade e o contingente sofrimento que lhes são imputados e aos quais devem reiterar nos rituais de subjetivação de que tomam parte. Os discursos de resistência são por si mesmo políticos porque transgridem; convocam o deslocamento de olhares para lugares que são mantidos na penumbra. Ao abrirem as cortinas desses lugares, os discursos de resistência precipitam o elastecimento de ideias. É com o discurso da resistência que os participantes estão enfrentando o poder que lhes subjuga a todo tempo, e com o qual também afirmam suas potências de serem pessoas cegas que podem assumir a decisão das condições de possibilidade de suas vidas. Quando Inácia reage à transeunte, o seu discurso é de resistência; um discurso carregado de agência, movido pelo desejo de afirmar-se. Inácia apropria-se da voz da mulher, de sua pretensa autoridade que estava por trás do tom autoritário ao qual Inácia se opõe. Vamos lembrá-lo:

“aí ela falou pra mim assim ‘vai pra dentro de casa. volta pra casa. você está fazendo o quê na rua?’ (.) falei ‘não, eu acabei de sair de casa.’ ela ‘então, mas você tem que voltar pra casa.’ eu disse ‘não tenho não. eu vou atravessar a rua.’ [...] ‘eu ando com as minhas pernas, não é com meus olhos.’” (Excerto 27, linhas 170-8, p. 220-1; 194-5).

¹⁴⁵ “Indeed, what gives these verbal acts their power is the normative operation of power that they embody without quite becomig.” (BUTLER, 2000, p. 10).

Dessa maneira, Inácia apropria-se da autonomia da transeunte; “sua autonomia é obtida através da apropriação da voz autoritária daquele a que ela resiste; uma apropriação que possui dentro de si traços de uma recusa simultânea e assimilação dessa mesma autoridade.”¹⁴⁶ (BUTLER, 2000, p. 11). Podemos dizer que o discurso de Inácia é insistente; ela insiste e luta pelo leme de sua existência e nos leva a pensar: resistir é existir com insistência ou insistir em existir?

6.4 “Eu não vou parar de trabalhar.” – Resistência e autonomia

Bruno Sena Martins (2013) também se baseia no conceito foucaultiano de resistência para nomear de “narrativas de resistência situada” aquelas narrativas com as quais as pessoas com deficiência podem ressignificar a experiência de viver com a cegueira. São narrativas que operam como resistência, trazendo à tona histórias de vida e de estratégias de enfrentamento à trivialização da exclusão social. As narrativas de resistência fazem apologia ao direito de ser diferente e valorizam a autonomia, enfatizam uma cegueira produto de relações sociais opressivas, e tem como cerne a oposição ao discurso estigmatizante do modelo médico/individualizado (MARTINS, 2006, 2013). Mais importante ainda é que, em contextos de pesquisa, essas narrativas funcionam como resistência à possibilidade eminente de ser tomado como objetos de estudo, em detrimento de um espaço real de emancipação e capacidade crítica e influenciaram toda uma geração de pesquisadores no campo de estudos da deficiência, na esteira de movimentos sociais mais amplos.¹⁴⁷ O que quero dizer é que, quando escolheram contar essas histórias nas Rodas de Conversa e no modo como escolheram contar, reconstruindo a resistência que faz parte de suas vidas diárias, os participantes estavam fazendo do espaço de pesquisa de nossa Roda mais um lugar de resistência e, principalmente, de possibilidade de agência em relação aos estudos sobre a cegueira.

A partir do *corpus* gerado em suas pesquisas em Portugal e Moçambique, Bruno Sena Martins distinguiu duas formas de resistência por parte das pessoas com deficiência visual: uma resistência fenomenológica e uma resistência sociocultural. Embora estejam intimamente ligadas, há uma sutil diferença entre elas. A fenomenológica acontece contra a

¹⁴⁶ “*her autonomy is gained through the appropriation of the authoritative voice of the one she resists, an appropriation that has within it traces of a simultaneous refusal and assimilation of that very authority.*” (BUTLER, 2000, p. 11). Aqui, Judith Butler se refere à Antígona (personagem da obra de mesmo nome de Sófocles) que resiste ao poder de Creonte (tirano de Tebas), contrariando suas leis e enterrando o irmão à custa de sua própria vida. O ato de enfrentar Creonte é uma apropriação de sua autoridade e funciona como agência.

¹⁴⁷ Refiro-me aqui aos estudos e pesquisas desenvolvidos com segmentos historicamente marginalizados, inclusive, do direito a recursos financeiros voltados para pesquisa, como negros, mulheres, índios, prostitutas, lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros, moradores de comunidades, refugiados, etc.

mudança de vida que o acometimento da cegueira provoca. Isto porque, o *modus videndi* da pessoa é forçosamente modificado por conta da nova condição visual (MARTINS, 2013). Neste caso, como foi já dito nesta tese, faz diferença a causa da perda, o tempo de consumação do processo e o grau da perda visual, se resultou em uma baixa de visão ou em cegueira. De fato, Bruno Sena Martins (2006) relata que, em seus estudos de campo, encontrou “realidades que fogem às apreensões discursivas onde o corpo vivido assoma com incontornável fulgor.” (MARTINS, 2006, p. 218). É impossível negarmos que há na vida eventos que nos alertam para a centralidade do corpo. Baseado no conceito de “*dys-appearance*.”¹⁴⁸ de Drew Leder (1990), o autor ressalta que o corpo na cegueira aparece à consciência por via de uma irregularidade, de um mal vivido ou projetado. O pesquisador se viu, assim, em uma realidade de pesquisa na qual ele não podia se limitar ao domínio cultural para abordar o corpo do cego. A cegueira estava lá, marcada no corpo. Havia uma dimensão da dor que não estava ligada diretamente à opressão social e ao discurso capacitista, embora pudesse ser exacerbada por ele. Ele propõe, então, que tomemos o corpo a partir da “experiência incorporada”¹⁴⁹ e o apresentemos em contexto, já que vivemos no seio de relações sociais incontornáveis. O corpo proposto por Martins é um corpo transgressor porque “tende a transgredir-nos de diversas formas.” (MARTINS, 2006, p. 225). É o corpo que já não consegue realizar atividades como antes, em outro ritmo ou tem um desempenho aquém do desejável pelo próprio sujeito por causa da falta da visão.

Bruno Sena Martins voltou o foco de sua escuta para as narrativas que pulsam essa dor de viver com um corpo transgressor, pelas privações e angústias causadas pela cegueira adquirida, seja lentamente ou de modo abrupto, e que exigem adaptação aos novos modos de viver por parte do sujeito. Dor que requer tempo, novos e intensos processos de subjetivação de modo a se abrandar. A essa dimensão da dor que resulta da cegueira e coloca o sujeito perante a vulnerabilidade “sentida na carne”, e que não depende totalmente da realidade sociocultural do sujeito, mas pode ser bastante amenizada por um ambiente não capacitista e acolhedor, ele designou por “angústia da transgressão corporal”, um sofrimento

¹⁴⁸ Segundo Drew Leder (1990), o corpo só aparece à consciência por vias de situações específicas como no confronto com a própria imagem, sob o escrutínio dos olhares de outros, com necessidades fisiológicas, situações de dor física e de prazer. “*dys-appearance* se refere à tematização do corpo que acompanha a disfunção e estados problemáticos.” (LEDER, 1990, p. 86 apud Martins, 2006, p. 219). Assim, Martins trás para a discussão dimensões do corpo vivido que precisam ser relevantes nos estudos sociais e culturais. E assume uma posição que ele diz ‘híbrida’ por tentar abarcar tanto as Ciências Naturais com as Sociais.

¹⁴⁹ “*Embodiment and Experience*”. Thomas Csordas (1994) propõe que o corpo seja “forma de engajamento com o mundo e como fundamento perceptivo no seu conhecimento. [...] pretende afirmar a necessidade do corpo não ser entendido como um objecto em relação à cultura, um texto em que esta se inscreve ou que por ela é interpretado, mas, igualmente como sujeito de cultura.” (MARTINS, 2006, p. 223)

peçoal relacionado à experiência incorporada da cegueira, que geralmente é muito intensificado logo após a perda visual e tende a amenizar-se com o tempo e à medida que o sujeito engaja-se em atividades que proporcionem o reaprendizado das atividades diárias, e mantenha-se envolvido também em círculos e atividades sociais que o impeçam de isolar-se somente no ambiente de sua casa.

No terceiro dia de nossa Roda, quando estávamos falando sobre as travessias de cada um, Olga e Vida comentaram sobre a necessidade de “tocar a vida em frente”. Inevitavelmente, eles acabaram falando de como precisaram se adaptar às novas condições corporais para realizar o que antes faziam. O excerto 30 traz o momento específico em que falam do tempo diferenciado que a deficiência visual impõe, seja a cegueira ou a baixa visão. Vamos conferir:

EXCERTO 30: “Não, espera aí, vamos devagar.” – Vida

1166 1167	Vida	não posso ter pressa, pressa pra nós, é muito difícil
1168	Claudia	é?
1169 1170 1171 1172 1173 1174 1175	Vida	comi::go, nós vivemos em cima de horário, mas aquele horário, se deu pra fazer <u>três</u> coisas, ótimo. se deu pra fazer duas, tem que se conformar, hoje, nós vamos fazer outra coisa. nós não podemos querer “ah, hoje vou fazer umas quatro coisas” “não, espera aí, vamos devagar”, nós vivemos em horário, mas pressa não pode existir=
1176 1177 1178 1179	Olga	=é (0,2) isso, isso é verdade porque:: a gente quando fica:: <u>deficiente</u> , a gente quando perde a <u>visão</u> , .hh a gente <u>não faz</u> as coisas no mesmo tempo hábil que uma <u>pessoa vidente</u> faz
1180	Claudia	Unhum
1181 1182	Olga	Mas, às vezes, a própria família exige que você ande depressa. isso <u>nã:::o</u> , não <u>pode</u> , não <u>funciona</u>
1183	Claudia	Unhum
1184 1185 1186 1187 1188	Olga	você faz, mas é (.) como Vida tá falando, se você quer fazer quatro, e você conseguiu fazer dois, esteja <u>feliz</u> , que bom. porque a gente não consegue mesmo correr com as coisas (.) e a gente vai fazendo devagar
1189	Claudia	Unhum

Embora os discursos de Vida e Olga sejam discursos de resistência, há uma pequena diferença no modo com que eles falam exatamente o mesmo sobre não conseguirem ser rápidos para fazerem o que precisam no dia a dia. O discurso de Vida tem vários modais marcando a impossibilidade que ele quer ressaltar, mas com um tom mais pessoal, às vezes, nas primeiras pessoas, como nas linhas 1166: “não posso ter pressa”, e linhas 1172-73:

“nós não podemos querer”, às vezes mais impessoal: “se deu pra fazer três coisas, ótimo. se deu pra fazer duas, tem que se conformar,” (linhas 1170-2); “mas pressa não pode existir” (linha 1175). A reconstrução de seu diálogo interior nas linhas 1173 e 1174 performatiza a dificuldade para planejar o que fazer e ter que se conformar em fazer menos do que gostaria, o que sugere que Vida ainda está se acostumando com os limites impostos pela perda visual acentuada, mesmo depois de passados vinte anos, quando ele tinha então quarenta anos de idade. (“ah, hoje vou fazer umas quatro coisas” “não, espera aí, vamos devagar”). O discurso de Olga, por sua vez, ratifica o que Vida acabara de falar com uma explicação didática dessa diferença de tempo hábil para execução de atividades. Mas, ao mesmo tempo, seu discurso possui pistas que ora sugerem certa dificuldade de formular um assunto difícil, como os alongamentos de vogais nas linhas 1176 e 1177 (porque::, fica::) e a inspiração acentuada na linha 1178, ora lhe dão um tom firme, marcado no acento nos elementos léxicos deficiente, visão e não (linhas 1177-8). Essa firmeza também aparece na avaliação que Olga faz nas linhas 1181 e 1182 quanto à crítica que as famílias costumam fazer a essa inabilidade de quem não enxerga: “Mas, às vezes, a própria família exige que você ande depressa. isso nã:::o, não pode, não funciona”. A repetição do elemento negativo e as marcações nos acentos dos verbos dão ao seu discurso o tom de resistência e de permanente vigilância, de quem já se imunizou frente às opressões sentidas na própria carne a ponto de atestar: “esteja feliz, que bom.” (linha 1186).

Na Roda 7, Tam também fala desse corpo transgressor, cuja cegueira afeta diretamente o *modus vivendi* do sujeito. Nos momentos anteriores a sua fala, conversávamos sobre os mais variados preconceitos que reproduzimos e, ao mesmo tempo, precisamos enfrentar no dia a dia. Vejamos o que diz Tam no excerto que se segue.

EXCERTO 31: “É o que te resta, não é uma opção” – Tam

467	Tam	é porque tem-tem gente que-que fala pra gen:te que
468		nós enxergamos mais do que eles “ah, vocês veem
469		mais do que a gente” bonito, muito bom no discurso.
470	Messias	é porque a gente vê por todos os sentidos.
471	Tam	fura os olhos. pra-pra enxergar mais. (0,3) né?
472		((Sol continua falando sobre o XXXXX, mas não fica
473		claro com quem.))
474	Vida	É
475	Tam	se o ser cego, enxerga mais, <u>então</u> todo mundo
476		deveria furar os olhos pra:: enxergar mais. (.) pra
477		ver mais ((rindo)). você usa o-outros sentidos
478		mais, porque é obrigado, é o que te resta. não é

479	uma opção.
-----	------------

Nas linhas 468 e 469, Tam reconstrói o discurso preconceituoso que reitera o sujeito cego como um ser dotado de poderes especiais, alguém que enxerga além da cegueira (“ah, vocês veem mais do que a gente”). E conclui com uma avaliação na linha 469: “bonito, muito bom no discurso.” Embora Messias procure mitigar o fato com uma explicação na linha 470 (é porque a gente vê por todos os sentidos.), Tam segue com sua avaliação nas linhas 475 a 477; sua argumentação de que se fosse bom ser cego todos furariam os olhos funciona como resistência ao discurso alinhado a uma das representações mais perniciosas da cegueira porque nega as suas reais necessidades e o invisibiliza tornando-o um ser extraordinário (MARTINS, 2006). Ou seja, o cego com uma visão extrassensível e a cegueira quase como um atributo. Nas linhas 477 a 479 (você usa o-outras sentidos mais, porque é obrigado, é o que te resta. não é uma opção.), Tam acentua tonicamente o advérbio *obrigado* e marca o substantivo *opção* e ressignifica o impacto existencial causado pela perda da visão repentina em decorrência do acidente de carro. Esse impacto ele resume em “é o que te resta.” (linha 478). Com essa colocação na terceira pessoa e a seleção do verbo *resta*, Tam afirma a cegueira como uma condição que nunca é escolhida, e o uso dos outros sentidos como uma necessidade e não uma opção gratificante de vida.

Nas Rodas de Conversa, foram muitas as narrativas como as de Tam, Olga e Vida, referindo-se à vulnerabilidade da existência dada por um corpo que falha, que transgredir as referências dominantes do que é ser um corpo ágil e capaz, as referências consideradas ideais para os modos de ser no mundo. (MARTINS, 2006). Entretanto, a maioria dessas narrativas evidenciou também que, para os participantes, a “angústia da transgressão corporal” é uma experiência que parece não se dissipar completamente; como se ela pudesse visitar os sujeitos a qualquer hora, em virtude das mais diversas situações em que forçosamente eles podem se tornar vulneráveis devido a barreiras físicas/sociais que encontram em seus cotidianos; situações que extrapolam a questão da cegueira porque são perpassadas por valores culturais relacionados à apreensão e ao reconhecimento do direito à vida em sociedade. Estas narrativas designadas por Bruno Sena Martins como narrativas de resistência sociocultural mereceram minha atenção, primeiro porque elas atendem diretamente à questão de pesquisa de que nos ocupamos no presente capítulo, que busca analisar a maneira como os participantes estão lidando discursivamente com as ideias de vulnerabilidade, incapacidade e sofrimento que são cultural e socialmente imputadas à experiência da cegueira; segundo,

porque são narrativas que nos permitem sustentar um estatuto ontológico positivo para a cegueira, pois revelam o esforço permanente dos participantes para transformarem a vulnerabilidade passiva, vitimizada e incapacitante, a qual são constantemente convocados a incorporarem, em uma vulnerabilidade reativa, provocadora, impulsionadora de novos valores para o que vem a ser a vida com a cegueira; terceiro porque elas revelam diferentes nuances de engajamentos dos participantes nos fluxos vitais de seus mundos particularizados, o que nos mantém compromissados com a afirmação da vida em todas as circunstâncias; e por último, porque essas narrativas articulam os discursos hegemônicos e contra-hegemônicos da cegueira, pondo-os a dialogar, o que faz assim, com que se constituam em narrativas de resistência muito promissoras do ponto de vista da análise para os fins desta tese.

Nas narrativas geradas nas Rodas de Conversa encontrei muitos dos resultados já descritos por Bruno Sena Martins em relação ao seu *corpus* gerado em Portugal e Moçambique, principalmente, no modo como os sujeitos cegos vivem os espaços de interação, que ele caracteriza como espaços marcados em função do grau de opressão presente nas estruturas políticas e nos valores culturais do contexto em que se encontram (MARTINS, 2006). Nestes casos, o empenho pessoal do sujeito é fator decisivo para lidar com as dificuldades que surgem pelo caminho. Mas, se enfrentadas, são situações que colaboram não somente para ressignificar a ideia de cegueira como tragédia incapacitante, bem como para o fortalecimento da confiança que o sujeito tem em si mesmo e na possibilidade de seguir com a vida, afirmando-a apesar dos rumos que ela lhe impôs. Reconfigurar a própria vida após a perda da visão implica, assim, reunir as condições pessoais, que se traduzem no investimento de si mesmo para ser capaz de lidar com desejos, expectativas e frustrações que estão relacionadas diretamente com condições sociais adversas e estigmatizantes.

Esta é uma luta que apresenta profundas implicações identitárias nas pessoas cegas e que, grosso modo, as coloca entre o fatalismo derrotista e a afirmação positiva da cegueira: uma insurgência activa que consiste muitas vezes, na mera resistência em acreditar no muito que podem realizar nas diversas arenas das suas vidas. (MARTINS, 2006, p. 172)

Assim, a interação que será mostrada a seguir, no excerto 30, entre Vida, Olga e eu alerta-nos para algumas questões. Dentre elas, quero destacar o fato de que a necessidade de um tempo diferenciado para realizar a maioria das atividades da vida diária não significa a impossibilidade de realizá-las. Em uma sociedade cujo ritmo é ditado pela organização

capitalista de produção, tudo deve ser realizado perfeitamente e em menos tempo possível. Claro, que em uma ordem como essa, facilmente será considerado incapaz e, conseqüentemente, excluído, aquele que precisa de mais tempo. Esse é um dos fatores que interferem na reinserção profissional das pessoas que perdem a visão ou que têm uma baixa acentuada. O que acontece é que elas são aposentadas precocemente por invalidez, selando oficialmente a sua “incapacidade”. Foi isso que nos trouxe o participante Vida, logo no terceiro encontro de nossa Roda, em que falávamos sobre as travessias que tivemos que fazer. Vida conta o momento em que fora aposentado por conta de seu déficit visual como sendo a sua travessia. Sua narrativa foi forte e instigante; um exemplo de força de vida; uma narrativa de resistência sociocultural, como foi designada por Martins (2006) a partir de seu *corpus*. Vamos conferir no excerto que se segue:

EXCERTO 32: “Eu não vou parar de trabalhar” – Vida

1058	Claudia	[sempre tem] o momento de fazer a travessia, né?
1059		>você teve esse momento, Vida?< (0,2) algum momento
1060		de fazer a travessia?
1061	Olga	°tem que chegar°
1062	Vida	tive
1063	Claudia	teve?
1064	Vida	seríssimo.
1065	Claudia	foi?
1066	Vida	é. (0,4) eu::=
1067	Claudia	=o quê que aconteceu?
1068	Vida	talvez o dia mais triste da minha vida (.) que:: eu
1069		lembro (0,3) foi no dia que:: (0,4) na Previdência
1070		Social (0,3) no INPS, como chama, o sujeito pegou
1071		minha carteira e falou “você tem casa pra morar?”
1072		eu disse “tenho, uma casa pequenininha >mas tenho<”
1073		“então, use sua casa faça-se só porque:: o senhor a
1074		partir de hoje está aposentado” (0,3) foi o dia
1075		mais triste que eu tive
1076	Claudia	é, Vida?=-
1077	Vida	=ou seja, da maneira que foi falado, né?
1078	Claudia	sei...
1079	Vida	e::: eu, foi preciso:: bater assim na mesa e:: é
1080		claro ((batendo na mesa)), não foi de o:rgu:lho,
1081		não foi de:: >eu disse< “<eu não vou> parar de
1082		trabalhar (0,2) ou aposentado ou (.) não
1083		aposentado, eu vou continuar trabalhando, eu vou
1084		arrumar o que fazer” e:: fui arrumar o que fazer
1085	Claudia	unhum
1086	Vida	e arrumei. (0,3) até hoje tenho o que fazer. (0,3)
1087		fui pipoqueiro, (0,4) chamei a família é: pra:: me
1088		ajuda:r (0,2) fui pra um lado fui pra outro (0,2)
1089		eu digo “eu não vou ficar empurrando carroça de
1090		pipoca na rua de noite porque:: se aparecer um
1091		acidente comigo” [acontece com todo mundo]

1092	Olga	[vai cair pipoca em tudo] .hh
1093	Vida	é:: (0,2) acontece com <u>todo mundo</u> , co:m quem
1094		enxerga e com quem não enxerga, <u>mas</u> , vão dizer
1095		logo "o cara é cego, empurrando carroça de pipoca
1096		na rua, (.) <u>como</u> pode ser isso, né?" <parei de
1097		vender minhas pipocas,> ((batendo na mesa)) fui
1098		fazer outras coisas, e:: (.) arrumei o que fazer e
1099		até hoje, (0,2) <u>consegui</u>
1100	Claudia	que bom=

A narrativa de Vida é canônica nos termos labovianos e, desde o sumário, que começa na linha 1064 e termina na linha 1069, Vida avalia a situação que será narrada marcando o adjetivo, com o qual qualifica o que passou como um episódio “seríssimo”, e, assim, consegue imprimir o tom dramático ao preparar a audiência para ouvir sobre o dia “mais triste de sua vida”. A pequena orientação da narrativa (linhas 1069-70) é entrecortada por pausas, o que sugere que ainda é difícil para ele lembrar-se daquele dia: “(0,3) foi no dia que:: (0,4) na Previdência Social (0,3) no INPS, como chama,”. Em seguida, Vida prossegue às ações narrativas (linhas 1070-5), reconstruindo o diálogo que tivera com o funcionário da Previdência Social. A combinação entre o advérbio de conclusão *então*, a ênfase marcada no verbo *morar* na pergunta que lhe fora feita (“você tem casa pra morar?”, linha 1071) e o alongamento no pronome explicativo *porque* sugerem ao discurso do funcionário um tom de sentença final: (“então, use sua casa faça-se só porque:: o senhor a partir de hoje está aposentado”, linhas 1073-4). Após mais uma pausa, habilmente, Vida encaixa a mesma avaliação feita no sumário, agora com ênfase no elemento qualificador *triste* e no verbo *tive*: “(0,3) foi o dia mais triste que eu tive, ou seja, da maneira que foi falado, né?” (linha 1074-7), criando com o continuador “né?” uma expectativa para o que será narrado na sequência seguinte, da linha 1079 a 1084, em que avalia o que lhe acontecera e chega ao ponto da sua narrativa (“<eu não vou> parar de trabalhar (0,2) ou aposentado ou (.) não aposentado, eu vou continuar trabalhando, eu vou arrumar o que fazer” e:: fui arrumar o que fazer, linhas 1081-4). É exatamente esta avaliação que caracteriza a resistência em seu discurso; não só pelo que disse Vida, mas pelo desejo de afirmar-se em seu ato de fala; desejo que o faz alinhar-se como um batalhador determinado. Vejamos mais detalhadamente. Vida bate na mesa propositalmente para demonstrar como fez em resposta ao funcionário (e::: eu, foi preciso:: bater assim na mesa e:: é claro ((batendo na mesa)), não foi de o:rgu:lho, não foi de::, linhas 1079-81). O alongamento na preposição *de*, sem complemento e logo depois da explicação de

que não foi por orgulho, evidencia que Vida tem consciência do poder de resistência de seu ato ilocucionário, tanto que prefere reconstruir a sua fala, trazendo a carga performativa daquele dia para o momento presente. A fala desacelerada “<eu não vou>” com a ênfase marcada na primeira pessoa *eu*, no verbo auxiliar *vou*, ressignifica a sua determinação, por meio de um discurso carregado de agenciamento para resistir ao que lhe estava sendo imposto autoritariamente naquele momento. A sua resistência evidencia-se ainda mais fortemente quando, nas linhas 1082 e 1084, seu agenciamento é reforçado por meio da conjunção adversativa *ou* que, repetida (“ou aposentado ou (.) não aposentado”, linhas 1082-3) funciona como uma exacerbação desse agenciamento, ratificado pela complementação novamente acentuada na marcação do pronome *eu* e do verbo auxiliar *vou*: “eu vou continuar trabalhando, eu vou arrumar o que fazer” (linhas 1083-4). Nas sequências seguintes, (linhas 1086-97) que correspondem à resolução de sua narrativa, novamente a resistência aparece no agenciamento marcado em alguns elementos, como *arrumei*, *hoje*, *fui*, *vou*, com os quais Vida se projeta discursivamente como uma pessoa determinada, e decidida a não ceder à condição de incapaz que lhe fora imputada pela aposentadoria contra sua vontade. Chama atenção nesta parte da narrativa, o que diz Vida a respeito do motivo de ter deixado de ser pipoqueiro: o risco de ser atropelado à noite (linhas 1090-1). Ao afirmar que o atropelamento pode ocorrer com qualquer pessoa, mas se for com ele vai gerar polêmica, Vida parece ter plena consciência da vulnerabilidade exacerbada que lhe é imputada socialmente por conta da baixa visual. A repetição marcada mais de uma vez nos elementos *todo mundo* nas linhas 1091 e 1093, para se referir às pessoas cegas e às videntes (acontece com todo mundo) e a reconstrução do discurso capacitista nas linhas 1095 e 1096 (“o cara é cego, empurrando carroça de pipoca na rua, (.) como pode ser isso, né?”), são usadas para justificar a sua opção por não correr o risco de ser atropelado e assim, reforçar o discurso capacitista; opção essa que aparece na fala desacelerada e com a agência bem marcada ao bater na mesa: “<parei de vender minhas pipocas,> ((batendo na mesa)) fui fazer outras coisas,” (linhas 1096-8). Observemos que a desistência de vender pipocas configurava-se para Vida em um ato de resistência, no caso, de não ser usado como exemplo do discurso capacitista. A coda da narrativa traz o resultado duplamente bem sucedido, de sua opção e de sua resistência ao poder autoritário do funcionário que lhe aposentara por invalidez, compulsoriamente: “e : : (.) arrumei o que fazer e até hoje, (0,2) consegui” (linhas 1098-9). Desse modo, Vida alinha-se como um trabalhador vencedor. Podemos identificar, assim, três

laminações no discurso da narrativa de resistência do participante Vida, com as quais ele se constrói como um sujeito determinado e batalhador para conseguir o que quer; conscio de sua vulnerabilidade e limitação em realizar determinadas atividades e um vencedor que conseguiu ser bem sucedido no trabalho que empreendeu.

Inegavelmente a cegueira é vivida como resistência em universos sociais organizados por uma dinâmica baseada na visão. De um modo geral, locomover-se pelo espaço físico, realizar tarefas em casa, aperfeiçoar-se e mostrar-se capaz de trabalhar, podem ser vividos como verdadeiros desafios para quem já enxergou e precisa reaprender a viver utilizando outros canais perceptivos e referenciais não visuais. Nas Rodas de Conversa, foram contadas muitas histórias que me levaram a crer que, para a pessoa que não enxerga, algumas situações podem ser experimentadas como reforço das construções sociais depreciativas da cegueira em função do grau de dificuldade que elas envolvem, muitas vezes, ampliado pela falta de acessibilidade, de recursos apropriados às pessoas cegas ou com baixa visão, e pela descrença por parte de seu ambiente social mais próximo, incluindo a própria família. São situações como a narrada por Vida no excerto 32 que põem à prova o desejo de persistir. Mas, foram justamente essas narrativas que evidenciaram que a renovação da força de viver dos participantes emerge das situações difíceis que precisam enfrentar em seus cotidianos. É nessas situações que eles transformam a vulnerabilidade passiva que historicamente lhes foi imputada em uma vulnerabilidade reativa, de quem resiste a ficar preso no labirinto da incapacidade.

Logo no início de nossa oficina, mais precisamente na Roda 5, Sol contou-nos como está lidando com essas situações em que sua vulnerabilidade como pessoa cega é exacerbada e precisa ser ressignificada. No momento anterior a sua narrativa, Dunga havia acabado de chegar e reclamava do transporte que utiliza. Era o início da Roda e ainda estávamos aguardando outros participantes chegarem. Vida e Messias estavam conversando separadamente. Sol conversava com Tam. Em determinado momento, percebi que ela já havia começado a contar uma história para ele. Então, estrategicamente, tento recuperar o início de sua narrativa. Meu objetivo era que ela tivesse um turno mais longo, privilegiado para narrar sua história para todos, o que de fato ocorreu. Vida e Messias voltaram sua atenção para a Roda e todos nós dedicamos nossa escuta à Sol. O excerto 33, a seguir, traz exclusivamente a sua narrativa, repleta de recursos avaliativos, praticamente todos com diálogos construídos, pelos quais ela se constroi discursivamente como uma pessoa sensata, corajosa e independente. Desse modo, Sol se mostra uma narradora habilidosa. Vamos conferir.

EXCERTO 33: “Viu? Consegui.” – Sol

32	Claudia	que que foi que aconte[ceu? eu perdi o início aí
33	Sol	[não, eu não, quando as
34		peessoas vão me ajudar assim:: eu (.) ontem uma::
35		professora comprou esse carrinho, que ela acha
36		melhor que eu estava pegando muito peso
37	Claudia	Anham
38	Sol	aí, eu vim, ontem eu-eu não consegui andar <u>ontem</u>
39		com isso daí, aí eu disse ↓“amanhã eu já estou
40		melhor”↓ na hora de subir a escada, a moça “me dá
41		aqui que eu levo” eu digo “descul:pa, deixa eu
42		levar:: porque eu eu tenho que aprender
43	Claudia	Unhum
44	Sol	se você <u>levar hoje</u> , amanhã eu já chego aqui, eu
45		saio do metrô e <u>paro</u>
46	Claudia	Unhum
47	Sol	aí, não tem ninguém, eu fico esperando, <u>triste</u>
48		porque todo mundo passou e não me ofereceu e
49		assim <u>não</u> ”
50	Claudia	Unhum
51	Sol	aí ela disse ↓“tá certa minha filha”↓, aí eu <u>subi</u>
52		com o carrinho, saí <u>batendo</u> , <u>degrau daqui</u> , <u>degrau</u>
53		<u>dali</u> , <u>levanta daqui</u> , <u>levanta dali</u> , mas eu-eu: o::
54		rapaz riu porque eu disse pra ele “viu? con-se-
55		gui” [ago:ra] eu tô firme
56	Claudia	[rsrsrs] (.) é::
57	Sol	não, mas assim, mas as coisas nossas, nós <u>temos</u>
58		que fazer, <u>olha</u> , <u>hoje</u> , eu saí de casa cinco e
59		vinte, que horas que eu cheguei aqui? eu cheguei
60		atrasada porque <nã::o dá> eu moro na descida da
61		via light ((batendo com a mão na mesa))(.) eu
62		dependo que alguém me atravesse
63	Tam	vo-você tem que cantar assim ó “mo:::ro [onde não
64		mora ninguém ((cantando))

Com a pergunta básica que lhe dirige: “que que foi que aconteceu? eu perdi o início aí::” (linha 32), Sol recomeça uma narrativa canônica, que prende a atenção de todos logo no sumário reticente com o alongamento da tônica no léxico *assim* ([não, eu não, quando as pessoas vão me ajudar assim:: eu (.), linhas 33-4). Os elementos negativos na linha 33 (não, eu não,) com o léxico *assim* alongado e o pronome *eu* sem predicação funcionam como uma crítica ao tipo de ajuda que costuma receber. As linhas 34 e 36 compõem a orientação da narrativa em que Sol explica que a professora lhe comprou um carrinho e vem com uma avaliação externa encaixada: “[...] que ela acha melhor que eu estava pegando muito peso”. (linhas 35-6). Essa avaliação de Sol faz supor, por um lado, uma condição de vítima de circunstâncias “pesadas”, duras, das quais não pode evadir, uma vulnerabilidade passiva, inclusive, da decisão de outra

pessoa; por outro, sugere sua vulnerabilidade reativa, persistente em condições adversas. Em seguida, uma série de ações narrativas (linhas 38 a 49), projetam Sol como uma pessoa otimista, perseverante e que busca a autonomia para lidar com os impedimentos sociais que a cegueira pode causar: nas linhas 38 e 39, o advérbio com a tônica acentuada *ontem* marca a experiência de dificuldade inicial na locomoção com o carrinho em contraste com a firmeza sugerida pela construção de sua fala interior com entonação descendente: “↓”amanhã eu já estou melhor”↓” (linhas 39-40). Sol usa o diálogo construído com uma moça que se ofereceu para ajudá-la, levando o carrinho. A longa sequência que vai das linhas 41 a 49 apresenta a resposta de Sol ao explicar o porquê de ela não poder aceitar a ajuda. A ênfase no advérbio *triste* marca a explicação para sua opção em não depender de ninguém, sugerindo ainda, com a finalização marcada na negativa (“e assim não”) que já está acostumada a se virar sozinha (aí, não tem ninguém, eu fico esperando, triste porque todo mundo passou e não me ofereceu e assim não”, linhas 47-9). Na linha 51, a avaliação da narrativa apresenta mais uma fala construída, desta vez, da moça e com esta fala, Sol chega ao ponto de sua narrativa: “aí ela disse ↓”tá certa minha filha”↓,”; por meio do comentário com a entonação descendente, a interlocutora é posicionada discursivamente como aquela que se rende aos argumentos poderosos de Sol, que, por sua vez, alinha-se como convincente e decidida. Em seguida, a parte que corresponde a resolução da narrativa (linhas 51-5) apresenta uma série de orações curtas que imprimem uma cadência à narrativa por meio da repetição dos advérbios acentuados *daqui* e *dali*, exacerbando seu esforço corporal para andar com o tal carrinho, sua maior dificuldade então (aí eu subi com o carrinho, saí batendo, degrau daqui, degrau dali, levanta daqui, levanta dali, mas eu-eu: o:: rapaz riu porque eu disse pra ele “viu? con-se-gui”). Mas, mesmo com toda dificuldade, ela projeta-se como uma pessoa autônoma e bem sucedida, conforme sugere a oração em que ela encaixa mais uma avaliação com sua própria fala construída e ratifica o ponto da narrativa: “mas eu-eu: o:: rapaz riu porque eu disse pra ele “viu? con-se-gui”” (linhas 53-5). A ênfase por meio da silabação do verbo *consegui* projeta Sol como alguém que está sempre empenhada em superar-se, e sugere ainda que a sua opção inicial de não aceitar a ajuda da moça estava correta, o que é mais uma vez ratificado na coda da narrativa: “[ago:ra] eu tô firme” (linha 55). A ênfase da tônica alongada no advérbio *agora* sugere que somente depois de seu empenho pessoal e de sua persistência ela conseguiu a

autonomia para andar com o carrinho. Ou seja, há uma moral nesta narrativa de Sol: o esforço recompensado.

De minha parte, fico entusiasmada com o modo agenciado de Sol se colocar, e o expresso rindo e ratificando a sua conquista, na linha 56, o que, a meu ver, funcionou como um incentivo para Sol segurar seu turno, iniciando uma pequena narrativa, que, podemos dizer, foi “um banho de água fria” no meu entusiasmo. Vamos ver por quê. O sumário nas linhas 57 e 58 retomam o tópico da narrativa anterior, ou seja, a autonomia (não, mas assim, mas as coisas nossas, nós temos que fazer,). Porém, agora, há um deslize e uma ampliação no sentido dado à autonomia em função de sua locomoção; já não se trata mais somente da locomoção autonôma, mas sim do que ela designa “as coisas nossas” (linha 57), que predicadas com o verbo modal *temos* aponta para a necessidade de independência (nós temos que fazer, linhas 57-8). Em seguida, a orientação da narrativa (olha, hoje, eu saí de casa cinco e vinte, que horas que eu cheguei aqui?, linhas 58-9), apresenta recursos argumentativos habilidosos, funcionando como um envolvimento preliminar para o que será narrado em seguida para a audiência; por exemplo, a interjeição *olha* enfatizada, a marcação no advérbio *hoje* e a pergunta retórica. Nas linhas 59 a 61, as ações narrativas expressam indignação marcada pela desaceleração do ritmo da fala acentuada e pelo alongamento na negativa exatamente na pequena avaliação encaixada (<nã::o dá> , linha 60), seguida da constatação da causa mesma de sua indignação, morar em um lugar de difícil acesso, que é performatizada com um tapa na mesa: “eu cheguei atrasada porque <nã::o dá> eu moro na descida da via light ((batendo com a mão na mesa))”. Indignação que, após uma leve pausa, vem ratificada na coda avaliativa: “eu dependo que alguém me atravesse” (linhas 61-2). Nesse momento, Sol projeta-se como uma pessoa dependente além da sua vontade, devido à falta de acessibilidade do lugar onde mora, em um subúrbio do Rio de Janeiro, à 44Km do Instituto. Tam dirige a Sol um comentário em tom de brincadeira, cantando um trechinho de uma música, nas linhas 63 e 64, que soa como uma mitigação da exposição de Sol, causada pelo modo com que ela havia se expressado.

A narrativa de Sol nos remete a uma realidade bastante comum às pessoas que não enxergam: a vulnerabilidade a que estão submetidas devido à limitação sensorial é ampliada pela falta de acessibilidade. De acordo com Elizabeth Fátima Torres, Alberto Angel Mazzoni e Anahi Guedes de Mello (2007), a dificuldade de mobilidade com autonomia por parte das pessoas que não enxergam é bastante comprometida pela falta de informações e referenciais

espaciais acessíveis, obrigando essas pessoas a dependerem da boa vontade alheia. A meu ver, a indignação de Sol diz respeito a condição de refém a que se percebe subordinada; “o que assoma como trágico é o fato de alguém ter que viver refém de valores que ousou superar.” (MARTINS, 2006, p. 247). A indignação que as suas palavras finais sugerem remete-nos à falta de condições de possibilidade a que também estão submetidas as pessoas cegas de serem apreendidas como vidas (BUTLER, 2000) e, conseqüentemente, de serem reconhecidas como dignas do direito de exercerem sua autonomia e independência com acessibilidade, o que significa para elas, o direito à proteção, ao amparo, ao cuidado, sem que isso as desmereça ou seja motivo de rótulos de menos valia.

De fato, foram muitas as histórias contadas nas Rodas de Conversa que fazem menção às situações do cotidiano como verdadeiros testes de ousadia de viver. De um modo geral, a condição sócia econômica é um fator que também influencia a disposição das pessoas para lançarem-se em situações desafiadoras do cotidiano. Às vezes, por não terem como pagar por determinados serviços, elas acabam realizando tarefas bastante difíceis para quem não enxerga. Mas, quando são bem sucedidas, as pessoas tomam essas situações como referências que lhes fortalecem a confiança para seguirem persistindo. O excerto 34 serve como ilustração de uma dessas situações. Foi na Roda 18, quando já estávamos praticamente encerrando o nosso encontro, e a própria Sol resolve nos contar o que havia feito no final de semana anterior. Vale ressaltar que naquele dia o poema que motivou nossas conversas foi a letra da canção intitulada “Tocando em Frente”¹⁵⁰ de Almir Sater, a pedido do participante Tam. Vamos conferir no excerto abaixo.

EXCERTO 34: “Eu faço. Eu faço.” - Sol

1650	Vida	bom, foi muito bom. essa prosa foi boa...
1651	Sol	sabe?
1652	Vida	e::
1653	Sol	isso aqui, olha, [eu pintei minha casa.
1654	Claudia	[ah, pois é, me conta, o quê que
1655		aconteceu, que você tá com uma bolha? vira aqui.
1656	Sol	isso aqui foi a trincha. a trincha que deu calo na
1657		minha mão.
1658	Claudia	passa a mão aqui, Jet, pra você ver como ela tá com
1659		um bolhão aqui, oh ((pegando a mão de Jet e
1660		encostando na de Sol))
1661	Jet	ih:: rapaz.
1662	Claudia	[você pintou sua casa sozinha?

¹⁵⁰ A letra completa da canção “Tocando em Frente” encontra-se no Anexo B, n. 14, página 348. Mas, é importante ressaltar que se trata de uma canção que afirma a vida e a nossa força para compormos a nossa própria história, como mostra uma de suas estrofes: “Cada um de nós compõe a sua história / Cada ser em si / Carrega o dom / de ser capaz / E ser feliz.” (Almir Sater)

1663	Jet	[pintando a casa é?
1664	Sol	Anham
1665 1666	Claudia	olha, Vida, como ela está. ((levando a mão de Sol bem perto de Vida))
1667	Sol	eu faço. eu faço.
1668	Claudia	um bolhão que ela está.

A pequena narrativa coconstruída de Sol começa nas linhas 1651 e 1653, quando ela conta que pintou a casa mostrando a bolha em seu dedo (sabe? isso aqui, olha, [eu pintei minha casa.), como “prova viva” do que havia feito. Em seguida, ela explica que a bolha em sua mão havia sido causada pela trincha (linhas 1656-7). Jet faz um comentário em um tom de admiração: “ih:: rapaz.” (linha 1661) e, logo em seguida, na linha 1662, a ênfase no advérbio *sozinha* em minha pergunta sugere um misto de surpresa e incredulidade diante da situação. Simultaneamente, Jet também questiona: “[pintando a casa é?” (linha 1663). Primeiramente, Sol confirma com um simples *anham* e logo em seguida, depois que todos puderam verificar o estado de sua mão, na linha 1667, ela afirma-se com um discurso na primeira pessoa, carregado de agentividade: “eu faço. eu faço.”, e construindo um self autônomo, cujo prêmio pelo feito é a bolha na mão, a marca corporal do sacrifício que ressalta a potência, a força de vontade e a persistência em contraposição a outra marca corporal: a cegueira. De minha parte, ratifico seu self com uma observação em que o aumentativo do substantivo *bolha* sugere não somente que fora uma atividade muito pesada e difícil (um bolhão que ela está., linha 1668), mas, ao mesmo tempo, funciona como engrandecimento compensatório ao seu esforço de ter tido coragem de pintar a casa sozinha, uma atividade que já é pesada e difícil para uma pessoa que enxerga. A narrativa de Sol é um exemplo de que pessoas cegas dispõem-se a superar enormes obstáculos por conta própria e podem ser bem sucedidas, muitas vezes, graças apenas ao seu esforço pessoal, ao contrário do que se imagina no senso comum. Podem, inclusive, chegar a dispensar um sobre-esforço indevido (TORRES et al, 2007), em troca da satisfação de afirmarem-se perante uma sociedade que costuma lhes tomar como vulneráveis e incapazes.

As narrativas de Sol ilustram um processo interessante de subjetivação que se dá por meio da tensão gerada na oposição autonomia/dependência, que ela expressa nos enunciados “*viu? consegui. Agora eu tô firme*” / “*eu faço. eu faço*” e “*eu dependo que alguém me atravessa*”, respectivamente. A tensão autonomia/dependência reproduz o embate entre os discursos hegemônicos e contra-hegemônicos da cegueira, e que estão na base das políticas de atendimento na educação e na reabilitação das pessoas cegas e com baixa visão, de que falamos no segundo capítulo desta tese. Temos que considerar que esta tensão, de

algum modo, alimenta a meta-narrativa da tragédia pessoal a partir da ideia de um sofrimento inevitável, já que tem como causa geradora a própria e “irremediável” cegueira, além de transferir para as pessoas cegas a responsabilidade exclusiva por sua própria emancipação, ao mesmo tempo em que lhes imputa as marcas do estigma.

Por outro lado, no contato com as narrativas de pessoas cegas em Portugal e Moçambique, Martins (2006) também constatou que o desempenho de atividades sociais corriqueiras colabora para que as pessoas com deficiência visual sintam-se ajustadas socialmente. As narrativas geradas nas Rodas de Conversa ofereceram-me indícios de que pode acontecer o mesmo com as pessoas cegas aqui no Brasil, levando-se em consideração que esta não foi uma pesquisa etnográfica. Entretanto, algumas narrativas de nossa oficina também evidenciaram que, em situações sociais do dia a dia, alguns participantes afirmam-se por meio de um modo peculiar de agenciamento. Na próxima seção, dedicaremos um pouco mais de atenção a esse modo agenciamento em dois exemplos destas narrativas, que designei *narrativas de produção de desejo*.

6.5 “Tô me sentindo um passarinho fora da gaiola.” – Empatia e produção de desejo

No nono encontro de nossa Roda, algumas narrativas chamaram minha atenção porque, diferentemente da maioria das narrativas que eram geradas em nossas interações até aquele momento, essas narrativas evidenciavam um modo de agenciamento que não emerge na resistência à opressão das representações da cegueira como incapacidade e sofrimento. Ao contrário, essas narrativas traziam indícios de que alguns participantes criam suas próprias condições de possibilidade de agenciamentos, sem qualquer relação de oposição, mas por meio de redes de apoio, que lhes sugerem um novo ânimo para viver, e do mesmo modo, possibilitam uma leitura positiva da cegueira.

Naquele dia, duas participantes, Mirp e Olga, levaram, respectivamente, os poemas “*Saber Viver*”¹⁵¹, de Cora Coralina e “*O que é Simpatia*”¹⁵², de Casimiro de Abreu. Antes da leitura do primeiro poema, a conversa girava em torno da necessidade de fazermos a vida mais leve, sem tantas exigências. O participante Vida lembrava do tempo em que morava na roça, quando a vida não tinha tanto conforto, mas as pessoas tinham mais tempo e dedicavam-se mais umas às outras. Era o primeiro dia de Flip em nossa Roda e, logo após a leitura do poema “*Saber Viver*”, ela fez algumas observações sobre o tipo de vida que

¹⁵¹ O poema encontra-se como epígrafe na folha de rosto que antecede o presente capítulo.

¹⁵² O poema encontra-se no Anexo B, n. 8, página 343.

levamos, e ressaltou que a vida foi feita principalmente para simplesmente vivermos, e que a felicidade, cabe a nós procurá-la; nós é que devemos fazê-la. No momento imediatamente anterior à narrativa de Mirp, Flip dizia que temos uma tendência a ficarmos lembrando e guardando “umas memórias ruins e que elas apagam as boas” (Flip, Roda 9). É aí que eu proponho que cada um se lembre de uma coisa boa que já aconteceu em sua vida, “uma memória boa”. É nesse momento que Mirp se candidata a falar. Vejamos o que contou ela no excerto 35, que se segue.

EXCERTO 35: “Tô me sentindo um passarinho fora da gaiola” – Mirp

573	Claudia	alguém consegue se lembrar? me falar uma coisa-
574		↑uma coisa que você se lembre↑ que é uma coisa <u>boa</u>
575		que você gostaria que:: assim, que te dá força,
576		quando você lembra daquilo, ((Mirp levanta a mão))
577		você fica feliz(.)você lembra, Mirp?
578	Mirp	unhum. lembro.
579	Claudia	do quê, Mirp? conta aí, pra nós.
580	Mirp	olha, semana passada, aconteceu uma coisa comigo
581		que eu me senti assim: um passarinho fora da
582		gaiola.
583	Claudia	um passarinho fora da gaiola? rsrs conta pra nós
584		rsrs
585		((risos))
586	Mirp	é::: eu já vinha pensando assim, como chegar no
587		Benjamin, é::: <u>sozinha</u> . porque não sei se já falei
588		com vocês que lá de casa pra cá=
589	Claudia	[é complicado.
590	Mirp	[é muito contramão.
591	Claudia	você já falou.
592	Mirp	então. aí:: eu vinha pensando “eu vou ter que fazer
593		alguma coisa pra eu ir no Benjamin, <u>sozinha</u> ” aí,
594		é:: semana passada, eu: saí de casa, peguei o
595		quatro cinco sete, um pouco vazio e eu sentei perto
596		da cobradora, eu perguntei “é:: pra eu voltar no
597		quatro cinco sete, eu descendo lá no ponto aonde
598		você já sabe que eu desço, quê que eu tenho que
599		fazer pra pegar ele de volta?” aí, ela falou “você:
600		é::: vai até o Norte Shopping, no Norte Shopping é
601		só atravessar a rua e pega de volta.” aí, pronto.
602		pra mim::
603	Inácia	rsrs é fácil, é fácil.
604	Claudia	já clareou, né?
605	Mirp	anham.
606	Claudia	mas já deu uma indicação.
607	Mirp	anham. aí:: tudo bem. eu saí de casa, fui lá pro
608		ponto do ônibus, cheguei lá peguei o quatro cinco
609		sete, aí falei assim ↓ “pode me deixar no ponto do
610		Norte Shopping?” ↓ aí o-o-o cobrador falou assim
611		“você vai ficar no Norte Shopping?” eu disse “não.
612		eu tô querendo é descer lá:: pra eu pegar o quatro
613		

614		cinco sete de volta" aí, ele falou "não, não
615		precisa fazer isso não. te deixo ali no Cachambi,
616		lá você:: inclusive, oh, vou atravessar com você,
		vou <u>parar</u> a rua, vou lhe deixar lá no ponto."
617	Claudia	o:::lha
618	Mirp	ele, brincando comigo, né? menina, aí eu desci, com
619		ele, ele me levou, quando nós chegamos no ponto,
620		tinha uma senhora <u>também</u> esperando o quatro cinco
621		sete, peguei o ônibus <u>junto</u> com ela, olha, aquilo
622		pra mim, foi como se eu tivesse assim:: saído de
623		uma <u>prisão</u> . Rsrtrs
624		((risos))
625	Claudia	e hoje você fez de novo?
626	Mirp	não, porque hoje- na sexta-feira eu tenho que
627		chegar um pouquinho mais <u>cedo</u> , aí meu filho me traz
628		de carro.
629	Claudia	Anham
630	Mirp	mas, o:::lha, foi muito bom
631	Claudia	que legal::
632	Inácia	mas eu fiquei <u>muito</u> feliz que aconteceu isso com
633		ela, porque ela <u>quer</u> isso faz tempo.
634	Claudia	uma boa lembrança.
635	Mirp	quando eu cheguei aqui, eu liguei pro fulano, que é
636		meu filho e falei "fulano, já estou aqui no
637		Benjamin." aí ele falou:: (.) "quê que a senhora
638		achou da <u>experiência</u> ?" eu disse "foi ó::tima."
639		((risos))
640	Mirp	"tô me sentindo um <u>passarinho</u> fora da gaiola" e ele
641		falou assim "cuidado com os gaviões..." rsrts
642		((muitos risos))

A linha 576 mostra exatamente o momento em que Mirp levanta a mão e pede a palavra, sugerindo que sua lembrança boa foi motivada pela ideia de "força" proposta por mim na linha 575 (... que é uma coisa boa que você gostaria que:: assim, que te dá força, quando você lembra daquilo, ((Mirp levanta a mão)), linhas 574-6). Sua narrativa é canônica nos termos labovianos e apresenta recursos habilidosos que a tornam divertida, e acaba fazendo com que Inácia e eu participemos. No sumário, "olha, semana passada, aconteceu uma coisa comigo que eu me senti assim: um passarinho fora da gaiola." (linhas 580-2), a história é situada no tempo, como um acontecimento da semana anterior, e já apresenta o ponto da narrativa: o prazer proporcionado pela liberdade de andar sozinha. Em seguida, a minha pergunta ratificadora, nas linhas 583 e 584, provoca risos de todos e Mirp prossegue com a orientação da narrativa, em que explica, enfatizando o advérbio *sozinha* (linha 587), seu desejo já antigo de aventurar-se a ir para o Instituto sem precisar da ajuda do filho como de costume (é::: eu já vinha pensando assim, como chegar no Benjamin, é::: sozinha).

porque não sei se já falei com vocês que lá de casa pra cá é muito contramão. então. aí:: eu vinha pensando “eu vou ter que fazer alguma coisa pra eu ir no Benjamin, sozinha”, linhas 586-93). Mirp encaixa a construção de seu próprio pensamento com o verbo modal *ter* na linha 592, o que enfatiza o seu desejo e a persistência em descobrir um jeito para realizar o seu projeto. A longa série de ações narrativas que vai da linha 593 a linha 621 descreve todos os encadeamentos que foram acontecendo para que tudo desse certo. Nesta parte da narrativa, Mirp constrói o seu diálogo com a cobradora do ônibus, já sua conhecida, ao que indica as linhas 597 e 598 (lá no ponto aonde você já sabe que eu desço), e é ela quem lhe ensina o que teria que fazer para pegar o ônibus na direção certa. Mirp constrói também o seu diálogo com o motorista, que acaba ajudando-a com uma solução melhor. As linhas 609 e 610, apresentam o momento em que Mirp se dirige ao motorista; o seu agenciamento acentuado ao fazer o pedido é marcado pela escolha modal e a entonação descendente do enunciado, imprimindo firmeza ao seu pedido (aí falei assim ↓ “pode me deixar no ponto do Norte Shopping?” ↓); o motorista ratifica seu posicionamento, mas propõe uma alternativa, em que ele vai, inclusive, parar a rua para ela atravessar. O verbo *parar* com a tônica marcada e a escolha da preposição *com* após o verbo *atravessar* sugerem que ele vai atravessar *com ela*. Nestes termos, é Mirp quem ainda está no controle: “[...]inclusive, oh, vou atravessar com você, vou parar a rua, vou lhe deixar lá no ponto.” (linhas 615-6). De minha parte, demonstro entusiasmo na linha 617, com uma avaliação em tom de admiração marcada no verbo *olha* com a tônica alongada e acentuada: “o:::lha”. Em seguida, a parte que corresponde à avaliação da narrativa (linhas 621-30) vem com o advérbio *assim* alongado, sugerindo que Mirp não encontra palavras para descrever a experiência, que ela acaba comparando com a saída de uma prisão (olha, aquilo pra mim, foi como se eu tivesse assim:: saído de uma prisão. rrsrsrs). Neste ponto da narrativa, a comparação feita por Mirp provoca novos risos de todos e ela continua avaliando: “mas, o:::lha, foi muito bom” (linha 630). O entusiasmo de Mirp com a lembrança é tão contagiante, que eu e Inácia também avaliamos sua experiência. Eu, com toda a euforia que foi mobilizada: “que legal::” (linha 631) e Inácia, antecipadamente, compartilhando para o grupo a gratificação de quem é duplamente testemunha, tanto do desejo antigo: “...porque ela quer isso faz tempo” (linha 623), como da satisfação do desejo realizado logo assim que Mirp chegou ao Instituto, marcada na escolha do verbo *ficar* no passado e na ênfase no advérbio *muito*: “mas eu fiquei muito feliz que

aconteceu isso com ela, porque ela quer isso faz tempo.” (linhas 632-3). Na linha 634, eu ratifico toda a história com mais uma avaliação, uma confirmação: “uma boa lembrança.”. Nesse momento, Mirp prossegue com a resolução da narrativa nas linhas 635 a 640, na qual conta, finalmente, a chegada ao Instituto sozinha, o que era o seu objetivo. Mirp constrói o seu diálogo com o filho (quando eu cheguei aqui, eu liguei pro fulano, que é meu filho e falei “fulano, já estou aqui no Benjamin.” aí ele falou:: (.) “quê que a senhora achou da experiência?” eu disse “foi ó::tima” ((risos)) “tô me sentindo um passarinho fora da gaiola”) e a sua nova avaliação (“foi ó::tima”) provoca mais risos. Até que ela retoma o ponto da narrativa que havia antecipado no sumário: ““tô me sentindo um passarinho fora da gaiola”” (linha 640), ou seja, a liberdade proporcionada pela autonomia e que vem marcada na ênfase do substantivo escolhido *passarinho*. A coda da narrativa nas linhas 640 e 641 constrói a fala de seu filho, alinhando-se a Mirp com a alegoria do *gavião*, que popularmente refere-se aos homens conquistadores, namoradores. A alegoria vem em tom malicioso com reticências seguidas de risinhos (“cuidado com os gaviões...” rrsrs), o que provoca mais risos de todos.

Na narrativa de Mirp, queremos chamar a atenção, especialmente, para como ela se alinha com as ideias de autonomia e de independência. O seu desejo era ir ao Instituto *sozinha*. Mas sua narrativa sugere que *sozinha* não quer dizer sem ajuda de ninguém como parece à primeira leitura; *sozinha* em sua narrativa parece estar relacionado com o apoderar-se das decisões necessárias para que isso acontecesse, como pedir informações e aceitar sugestões. Ou seja, o seu *sozinha* implica autonomia; tem mais a ver com “se virar” *sozinha* do que ir ao Instituto desacompanhada, inclusive, fazendo todos os contatos com outras pessoas que poderiam ajudá-la a alcançar o seu objetivo. O fato do motorista atravessar a rua com Mirp não atrapalhou os seus planos de autonomia e independência; pelo contrário, ela tomou a sua iniciativa com descontração, numa brincadeira, porque iria “parar a rua para ela”. Mas, o discurso de Mirp indica que o fundamental para ela era poder enunciar “*pode me deixar no ponto do Norte Shopping?*” (linhas 609-10) e, quando questionada pelo motorista, também foi importante poder dizer “*não. eu tô querendo é descer lá pra eu pegar o quatro cinco sete de volta*” (linhas 611-3). Em seu discurso, *sozinha* quer dizer que ela poderia afirmar-se por meio desses agenciamentos que, ao ser levada ao Instituto pelo seu filho, não teriam muita chance de acontecer.

Pelo modo como narrou, o tipo de ajuda que Mirp conta que recebeu por parte tanto da cobradora como do motorista e da mulher que estava no ponto do ônibus, parece ter

sido fundamental em seu processo de subjetivação. A ajuda de que fala Mirp emergiu em sua narrativa como um impulso externo que, aliado ao seu desejo (impulso interno) de chegar ao Instituto, foi decisivo para o sucesso de tal projeto; sucesso produzido em uma narrativa bem humorada, alinhada ao desejo de viver; de ocupar plenamente a vida, deixando-se levar pelos fluxos dos acontecimentos (ROLNIK, 2014 [2006]). Foi isso que fez Mirp: deixou-se afetar e também afetou com seu agenciamento. Uma narrativa que guardou a intensidade do afeto positivo da situação que ela experienciou e foi capaz de contagiar a todos nós com esse afeto. Daí, tantos risos do início ao fim. Fomos tomados por aquele desejo de Mirp que havia sido realizado. A potência da empatia. Vibramos, literalmente, com ela. Por isso, posso dizer que a narrativa de Mirp é o que estou designando nesta pesquisa por *narrativa de produção de desejo*. Creio que, ligada epistemologicamente a concepção biopsicossocial da deficiência, uma postura híbrida, essa narrativa reconhece a falta e o déficit acentuado da visão como características referenciais de uma demanda por outros arranjos e manejos que fogem daqueles mais comuns e padronizados sócio culturalmente. Nesse sentido, o discurso da narrativa de produção de desejo é carregado de uma vontade potente, de vida, capaz de modificar a vulnerabilidade passiva, atribuída às pessoas com deficiência visual, em uma vulnerabilidade que podemos dizer *proativa*, porque considera a necessidade do outro como uma demanda que não o diminui ou o incapacita. Ao contrário, a narrativa de produção de desejo produz uma afirmação positiva da pessoa cega e da cegueira, porque parte da própria pessoa que não enxerga, de sua experiência positiva e que, conseqüentemente, afeta a todos que lidam com ela. Não foi por acaso que, naquele dia, Mirp levou a poesia “*Saber Viver*” de Cora Coralina para o grupo. No meu entender, sua narrativa guarda uma proximidade com as palavras da autora. Mirp encontrou nas palavras que falam sobre a intensidade da vida, o que lhe dá sentido, o mesmo que ela havia experienciado na realização de seu projeto: tocar o coração das pessoas, como a cobradora, o motorista e a mulher no ponto do ônibus, cada um a seu modo, tocaram o seu. E que a vida assim dure. Entre as intensidades dos encontros nos quais se pode vir a ser o que se é.

A narrativa que nos contou Mirp é um exemplo para o que aponta Martins (2006) sobre a aceitação de ajuda poder ser incorporada em uma narrativa cujo tema seja capacidade e autonomia. De acordo com as entrevistas que realizou em sua pesquisa etnográfica, o pesquisador encontrou uma relação estreita entre a aceitação da ajuda e o “assumir a cegueira”. Ele constatou que quanto mais tempo se passa da perda total da visão, ou da estabilização da perda no caso das pessoas com baixa visão, mais chance há da pessoa lidar com a necessidade de ajuda de um modo mais positivo. Entretanto, as experiências pessoais

do tempo que enxergavam também influenciam diretamente na facilidade de o sujeito pedir e aceitar ajuda e “assumir a cegueira” como um dado irrecusável da própria vida. Como vimos no excerto 28, a cegueira não foi a única perda de Mirp. Ela teve seus momentos difíceis e dolorosos com o abandono do marido. Além disso, Mirp é cega há mais de vinte anos e foi perdendo a visão lentamente, o que lhe deu a chance de ir se adaptando com cada etapa do processo. Nesses casos, geralmente, quando o momento da perda total chega, não é mais uma surpresa chocante para o sujeito. É possível que esses sejam fatores que têm influência no modo como Mirp lida com a própria cegueira e com a necessidade de ajuda. De certa maneira, “assumir a cegueira” para ela foi mais um desafio em sua vida. Passemos agora a outra narrativa.

Ainda motivada pelos efeitos da narrativa de Mirp, Olga também contou-nos uma lembrança boa de um episódio que também acontecera dentro de um ônibus. Sua narrativa é uma ilustração pertinente sobre a importância da ajuda que as pessoas cegas, às vezes, recebem em situações do cotidiano e que podem fazer toda a diferença para sua autoestima e confiança em si mesmas e na vida.

EXCERTO 36: “Eu não tinha nem palavra para agradecer ao motorista” – Olga

703	Olga	deixa eu contar um lance bem interessante, que
704		aconteceu comigo também na semana que passou.
705	Claudia	o que houve?
706	Olga	é:: fui na casa da Mirp. aí:: ficamos lá, dormi <u>lá</u> .
707	Claudia	nossa, que bacana.
708	Olga	quando foi no outro dia, eu vim: e aí falei “Mirp,
709		vou passar no cabeleireiro e cortar o cabelo.”
710	Claudia	ah:: por isso que eu [tô vendo diferente.
711	Mirp	[no meu, no meu cabeleireiro
712	Claudia	no cabeleireiro dela
713	Olga	aí:: fui lá, né? aí cortei, a Mirp me levou lá:,
714		depois de lá fui embo:ra e eu fiquei lá:: ainda fiz
715		a unha e tal, aí: °meu meu celular tava sem
716		bateria, tinha descarregado°, aí a menina falou
717		assim “deixa eu por aqui o celular pra carregar um
718		pouquinho enquanto a senhora está aqui” eu falei
719		“tudo bem” e eu deixei lá. só que depois ela foi me
720		levar no ponto e eu esqueci do celular. aí: eu fu:i
721		pro pon:to e tal:, “muito obriga:da” e lá vem o
722		ônibus. entrei no ônibus, quando eu andei assim uma
723		distância como daqui lá na porta do refeitório, eu
724		“meu pai do céu, eu esqueci o celular.”
725	Claudia	rs dá uma agonia, né?
726	Olga	nossa, mas aí eu fiquei aflita e falei “moço, para
727		aí pra mim e eu desço <u>aqui</u> e vou voltando” ele
728		disse “não, vai ficar perigoso pra senhora.”
729	Claudia	Unhum
730	Olga	“a senhora não vai dar conta não sei o quê, não sei

731		o quê." menina, aí ele andou <u>mais</u> um pouquinho pra
732		frente, <u>depois</u> ele <u>voltou</u> ao ponto final, <u>deu</u> a
733		volta, passou <u>lá</u> onde eu tinha deixado o celular,
734		fez sinal pra mocinha e a mocinha trouxe o celular.
735	Claudia	jura? gen:::te, [que bacana
736	Inácia	[oh:: gente
737	Olga	eu achei isso, nossa. eu achei espetacular.
738	Claudia	viu, gente, como é que <u>também</u> tem coisa <u>boa</u> ?
739	Jet	Tem
740	Inácia	[tem
741	Tam	[tem
742	Claudia	que legal:::
743	Olga	eu não tinha nem <u>palavra</u> pra agradecer ao motorista
744	Claudia	é::: nossa, que: que:: pessoa, né, bacana.
745	Inácia	tem muitos motoristas bons, muitos.

O sumário da narrativa de Olga (linhas 703-4) traz uma avaliação antecipada do episódio que ela vai contar (um lance bem interessante), o que funciona como um recurso habilidoso de criar suspense e mobilizar a atenção de todos. Em seguida, o longo trecho que vai das linhas 706 a 722 apresentam uma série de orações que contextualizam toda a situação e continua envolvendo a todos em certo clima de expectativa, agora, criado com os alongamentos em *aí* (nas linhas 706 e 713), *lá* e *embora* (linhas 713 e 714), *aí, fui, ponto, tal, obrigada* (linhas 720-1). Esta orientação também traz algumas falas reconstruídas de si mesma ("Mirp, vou passar no cabeleireiro e cortar o cabelo.", linhas 708-9) e da pessoa que trabalhava no salão onde, além de cortar o cabelo, Olga fez as unhas ("deixa eu por aqui o celular pra carregar um pouquinho enquanto a senhora está aqui", linhas 717-8), com todas essas reconstruções, Olga prepara o enredo das ações narrativas que vão da linhas 722 a 731, e constrói o seu diálogo com o motorista, após perceber que havia esquecido o celular carregando no salão (entrei no ônibus, quando eu andei assim uma distância como daqui lá na porta do refeitório, eu "meu pai do céu, eu esqueci o celular." nossa, mas aí eu fiquei aflita e falei "moço, para aí pra mim e eu desço aqui e vou voltando" ele disse "não, vai ficar perigoso pra senhora." "a senhora não vai dar conta não sei o quê, não sei o quê."). A avaliação encaixada na linha 726 (mas aí eu fiquei aflita) e a ênfase marcada no advérbio aqui (linha 727) sugerem que Olga estava decidida a descer do ônibus no lugar onde se encontrava e se virar para chegar ao salão porque o mais importante àquela altura era recuperar o telefone. Finalmente, Olga dá o desfecho da história na resolução que vai da linha 731 a 734 (menina, aí ele andou mais um pouquinho pra frente, depois ele voltou

ao ponto final, deu a volta, passou lá onde eu tinha deixado o celular, fez sinal pra mocinha e a mocinha trouxe o celular.) A interjeição *menina* logo no início sugere a sua surpresa pela atitude do motorista e cria um rápido suspense, que se dissolve na sequência de orações que vêm com ênfase marcada em uma palavra de cada oração, o que uma dá cadência à narração e acentua o movimento fora do comum do motorista ao sair do roteiro somente para buscar o seu telefone. Esse é o ponto da narrativa, ratificado por mim e Inácia com avaliações de admiração nas linhas 735 e 736, e reforçado na linha 737 com mais uma avaliação de Olga em tom surpreendente na interjeição *nossa* marcada (eu achei isso, nossa, eu achei espetacular). A coda da narrativa vem na linha 743, depois das avaliações de todos nós, Olga avalia mais uma vez todo o episódio, enfatizando sua falta de palavras para agradecer a atitude do motorista através da ênfase na negativa *nem* (eu não tinha nem palavra pra agradecer ao motorista). Assim como Mirp, Olga entregou-se ao fluxo dos acontecimentos e afirmou sua vontade por meio da tomada de decisão em descer do ônibus, mas deixou-se ser conduzida pelas escolhas do motorista, aceitando a sua ajuda para recuperar o telefone.

Bruno Sena Martins (2006) aponta - e isso nos é relevante aqui -, que aceitar ou pedir ajuda pode se constituir em um modo de resistência pessoal “às recorrentes asserções piedosas e inferiorizantes, mas também, e concomitantemente, na elaboração de uma valorização pessoal em que o sujeito é capaz de aceitar e pedir ajuda sem que com isso a sua auto-estima seja posta em causa.” (MARTINS, 2006, p. 173). Foi o que aconteceu com Mirp e, principalmente, com Olga, que aceitou a avaliação do motorista de que seria perigoso para ela voltar ao salão, do ponto do percurso em que se encontrava. Podemos dizer, assim, que para a pessoa que se abre a “assumir a cegueira” a vulnerabilidade tende a configurar-se como proativa e, com isso, ela própria acaba efetivamente contribuindo para por em cheque os discursos hegemônicos da cegueira como algo negativo, incapacitante e triste, e isso acontece nas situações de seu próprio cotidiano. São muitos os casos, inclusive, em que a pessoa aproveita o momento em que está recebendo ajuda para didaticamente informar àquele que enxerga como deve proceder com alguém que é cego. Essa interação certamente colabora para a conscientização daqueles que, mesmo com boa vontade e altruísmo, muitas vezes não sabem como aproximar-se de uma pessoa cega.

Contudo, o que queremos ressaltar ao trazermos as narrativas de Mirp e Olga para ilustrarem o tema da autonomia e independência é que a admissão, em certas situações onde primem os referenciais visuais, de que a ajuda de outra pessoa seja necessária é mais do que uma maneira de resistir; é uma maneira de tomar a confiança como potência de afirmação

das condições de possibilidade, porque reconhece que a ajuda do outro é possível, que ele é possível, pelo menos naquela arena situada de interação. E essa é a mais primária e sublime maneira de afirmar a vida: com o outro. A admissão de que há momentos em que a ajuda é necessária é, portanto, uma condição *sine qua non* para que a pessoa cega, e mesmo a com baixa visão, possa entrosar-se mais facilmente em seu ambiente social e afirmar-se como sujeitos que também são capazes de ajudar naquilo que lhes for possível porque, antes são capazes de se abrirem a receber ajuda.

Nas Rodas de Conversa, foram assíduas as narrativas como as de Mirp e Olga, isto é, narrativas que abordam a possibilidade de pedir e aceitar ajuda em uma perspectiva que está além daquela posta pelos primeiros movimentos sociais de luta por reconhecimento dos direitos das pessoas com deficiência; movimentos para os quais a assunção da lesão corporal e/ou a falha sensorial como causa de limitação representava o enfraquecimento da luta contra as barreiras sociais e atitudinais que lhes negavam acessibilidade aos direitos humanos. Assumir a dimensão corporal da deficiência representava, assim, o enfraquecimento do próprio poder de resistir (DINIZ, 2007). Diferentemente, identifiquei nas Rodas de Conversa, narrativas como as de Mirp e Olga, que sugerem afirmar uma emergência conciliatória entre corpos que se diferenciam, mas que podem conviver empaticamente e apreenderem as experiências uns dos outros. São narrativas que tomam o desejo, não como falta, algo interno que está sendo reclamado, e sim como potência criativa, externa, produzida nos encontros, nos contatos, afetos que tocam e mobilizam a ação. Tal proposição, a meu ver, muda o paradigma da ação de resistir, que deixa de configurar-se em oposição e se engendra como coprodução. Esse paradigma parte do pressuposto de que existe uma distribuição diferenciada da condição de precariedade – que se apoia na manipulação da condição humana de dependência das redes de socialização a que pertence (BUTLER, 2009) –, e desloca a atenção da necessidade de hipervalorização do direito à diferença para o que é comum e que nos liga socialmente: a condição de vulnerabilidade e dependência uns dos outros. Trata-se, com isso, de assumir uma posição que considera a condição humana precária. Em outras palavras, que considera o bicho-homem precário porque necessita do outro para viver e só “aprende” a viver à medida que compartilha as experiências, na convivência, com ajuda desse outro. Esse é um fato anterior à condição visual.

Além disso, as narrativas de Mirp e Olga sugerem um modo positivo para lidarmos com o fato inevitável de que nossas existências corporais se dão por meio de “posições estruturais” diversas, que fazem com que representações fatalistas e incapacitantes

da cegueira sejam embutidas nos corpos dos sujeitos cegos como “projeções imaginativas”¹⁵³ (MARTINS, 2009, p. 16). As duas produziram com suas narrativas a reinvenção de outro modo de se afirmarem; um modo em que o outro não exerce um poder a que é preciso ser opor. O outro é coautor. Desse modo, suas narrativas trazem para a arena das discussões em torno da cegueira a situação de permanente vulnerabilidade da condição humana como insumo gerador de novos modos de convivência e, podemos dizer, reivindicam o reconhecimento de que cada um vive uma vida inegavelmente dependente do outro, porque somos sujeitos à fragilidade da condição corporal, a intempéries e a riscos de toda ordem. É justamente a consciência dessa exposição permanente que mantém acesa a lembrança de que somos potencialmente dependentes de cuidado externo para persistirmos em nossa existência, assim como é ela que mantém acesa a disposição de cada um para ajudar e aceitar ajuda, quando necessário. “Viver é sempre viver uma vida que está em risco desde o início e que pode ser colocada em risco ou eliminada de uma hora para outra a partir do exterior e por razões que nem sempre estão sob o controle de alguém.”¹⁵⁴ (BUTLER, 2009, p. 30). Ao lograrem seus objetivos por meio da aceitação da ajuda de outras pessoas, tanto Mirp quanto Olga ressignificaram a cegueira como um modo de ser que, em muitas situações, depende do outro, de sua ajuda, e que não há qualquer desqualificação nessa dependência. Podemos dizer, assim, que suas narrativas são compromissadas em afirmar a vida em toda sua multiplicidade e a manter ativo o questionamento sobre a validade dos ideais de independência e autonomia absolutas.

Ao propor uma política que reconheça a ideia de vulnerabilidade corporal, Judith Butler (2009) está falando da potência gerada nos encontros. E, se considerarmos que os espaços coletivos são locais de interação e de produção de tudo que diz respeito ao humano e, por isso, única alternativa de transformação das condições de possibilidade de sua própria vida em grupo, o reconhecimento da vulnerabilidade como uma característica não negativa permite que falemos em um “nós”. Permite que nos reconheçamos como seres interdependentes. Viver a vida a partir de um nós é por em xeque o sujeito autônomo, autossuficiente, capaz de controlar tudo, que, ao fim e ao cabo, está ligado a um modelo específico de prosperidade a qualquer preço.

¹⁵³ Bruno Sena Martins (2009) explica que a cegueira é pensada como tragédia, dor e incapacidade a partir de existências corporais estruturalmente diferentes, a partir de corpos que veem. Isto é, “a alteridade da cegueira é constituída como uma projeção a partir de experiências corpóreas profundamente fundadas na visão.” (MARTINS, 2009, p.15), por isso, são projeções imaginativas influenciadas pela ideia da perda.

¹⁵⁴ “*To live is always to live a life that is a risk from the outset and can be put at risk or expunged quite suddenly from the outside and for reasons that are not always under one’s control.*” (BUTLER, 2009, p. 30)

Interessa-nos relevar aqui a ética do cuidado como argumento fundamental para rejeitarmos as ideias de completa autonomia e independência, falácias que acabaram sendo utilizadas como balizas classificatórias e estigmatizantes sobre aqueles que precisam explicitamente do cuidado de alguém para se desenvolverem e mesmo viverem. Por isso, a meu ver, a ética do cuidado foi a mais significativa contribuição da perspectiva feminista para a área da deficiência. Ao chamarem a atenção para a importância do cuidado, as teóricas feministas da terceira onda trouxeram à tona aspectos que não eram levados em consideração, como o corpo doente, que para viver depende de medicamentos e de procedimentos médicos que, inclusive, aliviem a dor; trouxeram à discussão os impactos sociais e culturais de se viver com um corpo lesado, um corpo que envelhece e se torna deficiente; foram elas que se propuseram a discutir a situação das pessoas com deficiências que jamais poderão ser produtivas, segundo o modelo de produtividade com eficácia e eficiência que se espera das pessoas, e, que eles podem, em alguns casos, ser bastante limitados ao convívio social; enfim, as feministas trouxeram à cena as pessoas que eram responsáveis por cuidar daqueles que precisam de cuidado permanente, as cuidadoras¹⁵⁵ (DINIZ, 2007). No meu entendimento, ao dedicarem atenção a este âmbito esquecido pelo movimento social, as teóricas feministas da terceira onda aproximaram o modelo médico e o modelo social, pondo-os como interfaces mútuas, em defesa da diversidade humana, e voltando o foco das atenções para as experiências individuais e subjetivas dos sujeitos com deficiência, isto é, não somente para a deficiência como lesão corporal, nem somente para as barreiras físicas e atitudinais que os sujeitos precisam superar. Para os propósitos dessa tese, não cabe entrarmos em uma discussão mais profunda sobre o cuidado¹⁵⁶; queremos apenas ressaltar que esta interface trazida pela ética feminista propiciou a valorização da experiência com o outro como o meio de produção de novos modos de existência. Foi a partir desse momento que o sujeito com deficiência deixou de ser assujeitado e assumiu a necessidade do outro em seus processos de subjetivação. Isto quer dizer que precisar do outro não implica em uma condição de

¹⁵⁵ Foram os estudos feministas e de gênero sobre o cuidado que propuseram também que as atividades relacionadas ao cuidar do outro deviam ser consideradas trabalho, porque provém bem-estar, demandam tempo e dedicação para as pessoas que as desempenham, geralmente, mulheres que não costumam ser remuneradas (ESQUIVEL, 2012). Além disso, levantaram discussões sobre a dicotomia público-privado, que separa de forma desigual os espaços de atuação por gênero, cabendo ao homem à liberdade do espaço público, de visibilidade, de afirmação como cidadão, e a mulher o espaço privado, do lar, da comedição, do cuidado da família. Essas, sem dúvida, também são questões que atravessam a discussão da deficiência.

¹⁵⁶ Para um aprofundamento sobre os estudos e debates contemporâneos sobre o cuidado, sugiro: “*El trabajo del cuidado: historia, teoría y políticas*” (2011) de Cristina Carrasco, Cristina Borderías e Teresa Tornes.

subalternidade. Enfim, foram as teóricas feministas que mostraram que sem o cuidado não é possível o humano. Foi também o que disse o participante Vida com outras palavras:

"[...] depois que eu conheci um pouco do mundo das letras, me apaixonei e fico feliz quando consigo uma palavra, quando consigo uma história e quando eu li o primeiro livro foi maravilhoso. eita, consegui. Sempre respeitando os direitos, os deveres e sempre contando, nós vencemos. Sozinho é difícil de vencer, tá? Só se vence quando se divide; divide e fica melhor. Quando nós pegamos um peso com a mão direita, nós levantamos até uma altura normal, né? Se pego com a mão esquerda, levanta até a outra altura? Alguém acha que sim? [...] Mas se unir as duas mãos, vai levantar igualzinho o peso e não vai pender pro lado direito nem pro lado esquerdo, vai levantar certinho e isso quer dizer união. Uniu as forças, uniu nossa vida. Enquanto nós tivermos essa tarefa, nós vamos tocando, convivendo." (Vida, Roda 19, 13/11/2015).

Antes de passarmos efetivamente para o próximo capítulo, transcrevo aqui uma citação de Judith Butler (2009) que resume o que queremos deixar ressaltado e fechamos o que vimos neste capítulo:

The body, in my view, is where we encounter a range of perspectives that may or may not be our own. How I am encountered, and how I am sustained, depends fundamentally on the social and political networks in which this body lives, how I am regarded and treated, and how that regard and treatment facilitates this life or fails to make it livable. So the norms of gender through which I come to understand myself or my survivability are not made by me alone. I am already in the hands of the other when I try to take stock of who I am. I am already up against a world I never chose when I exercise my agency. It follows, then, that certain kinds of bodies will appear more precariously than others, depending on which versions of the body, or of morphology in general, support or underwrite the idea of the human life that is worth protecting, sheltering, living, mourning. (BUTLER, 2009, p. 53)¹⁵⁷

¹⁵⁷ "O corpo, a meu ver, é onde encontramos uma série de perspectivas que podem ou não ser as nossas. O modo como sou apreendida, e como sou mantida, depende fundamentalmente das redes sociais e políticas em que esse corpo vive, de como sou considerada e tratada, de como essa consideração e esse tratamento possibilitam essa vida ou fracassam em tornar essa vida vivível. Assim, as normas de gênero mediante as quais compreendo a mim mesma e a minha capacidade de sobrevivência não são feitas por mim sozinha. Já estou nas mãos do outro quando tento avaliar quem sou. Já estou me opondo a um mundo que nunca escolhi quando exerço minha agência. Infere-se daí, então, que certos tipos de corpo aparecerão mais precariamente que outros, dependendo de que versões do corpo, ou da morfologia em geral, apoiam ou subscrevem a ideia da vida humana digna de proteção, amparo, subsistência e luto." (BUTLER, 2009, p. 53)

CANÇÃO DA ALMA CAÍDA

*Aprendi desde criança
Que é melhor me calar
E dançar conforme a dança
Do que jamais ousar.*

*Mas às vezes pressinto
Que não me enquadro na lei:
Minto sobre o que sinto
E esqueço tudo o que sei.*

*Só comigo ousar lutar,
Sem me poder vencer:
Tento afogar no mar
O fogo em que quero arder.*

*De dia caio minh'alma
Só à noite caio em mim
Por isso me falta calma
E vivo inquieto assim.*

7 A VIDA COMO POTÊNCIA: lembrar e afirmar

Ao longo dos capítulos anteriores, debruçamo-nos sobre as narrativas dos participantes da oficina Rodas de Conversa tendo como norte o objetivo de compreender os processos de construção de sentidos com os quais o sujeito cego opera a experiência da cegueira em sua vida, por meio de suas narrativas. Procuramos mostrar aquilo que primeiro detectamos: em nossos encontros interacionais, a articulação entre lembrança e esquecimento de situações que os participantes experienciaram quando enxergavam lhes permite diferentes reconfigurações discursivas com relação à perda da visão e a ressignificação da cegueira em suas vidas. Antes de seguirmos em frente, urge que recapitulemos brevemente o que vimos nos dois últimos capítulos de modo que possamos manter “o fio da meada”.

No quinto capítulo recorreremos ao pensamento nietzschiano para darmos conta da multiplicidade de sentidos, às vezes contraditórios entre si, e, principalmente, da força de mobilização que juntos eles provocavam em todos nós. Vimos que Nietzsche pensou o trágico a partir da dualidade de princípios que se complementam, as forças apolíneas e dionisíacas, como manifestações estéticas dos impulsos cósmicos que regem o universo. Desse modo, o esquecimento de si era possível por duas vias, a da contemplação (apolínea) e a da transfiguração (dionisíaca). Por meio desse esquecimento, o filósofo explicou o trágico como uma invenção dos gregos para suportarem o sofrimento e a finitude da vida, inexorável ao homem. Trágico esse que o socratismo estético aniquilou ao esquadrihar a vida por um sistema hierárquico de valores morais classificatórios, cuja matriz reguladora é a consciência racional. À luz do pensamento nietzschiano, ressaltamos a relação entre a instauração dessa racionalidade e a negação da vida no decorrer do processo civilizatório ocidental e a sua influência na produção da memória da cegueira. A exacerbação do pensamento racional aprisionou o homem à consciência de sua condição impotente diante do sofrimento e da vulnerabilidade de sua existência, assim apequenando-se diante da vida, o que acabou circunscrevendo uma concepção de cegueira vinculada somente às ideias de tragédia e de sofrimento a ser aceito com resignação. Ao denunciar uma moral construída sob os valores inquestionáveis do bem/bom acima do mal/mau, Nietzsche procurou mostrar que o bom delimitava a ação do homem e o impedia de viver o presente e atingir a sua plenitude existencial, a “potência do tipo homem”. Assim, destacamos a relação entre essa lógica classificatória e as narrativas hegemônicas da cegueira como tragédia, incapacidade e sofrimento. Para nossa análise foi valiosa a proposta do filósofo do esquecimento daquilo que foi vivido e que já não é mais necessário no presente como única maneira de “ser o que se é”

em toda a sua potência, para que se possa assim seguir em frente, afirmando a vida em todas as suas matizes. Finalmente, com base no pensamento nietzschiano e no arcabouço teórico de Bruno Sena Martins sobre a cegueira, dedicamos-nos a analisar algumas narrativas dos participantes da pesquisa com o intuito de investigarmos como eles articulam lembrança e esquecimento ao lidarem discursivamente com a experiência da cegueira adquirida. Utilizamos como categorias de análise o modo como eles narravam episódios de suas vidas, com base na força vital que se constitui dos impulsos apolíneo e dionisíaco em permanente tensão. Constatamos, então, que suas narrativas manifestam-se ora como força ativa, que indicia um “self no presente”, impregnado pela dinâmica das transformações da vida, ora como força reativa, relacionada a um “self no passado”, cujas ações são contidas pelas influências das situações dolorosas já vividas. Assim, consideramos que ao articularem lembrança e esquecimento, as narrativas dos participantes lhes permitem dar vazão às dores e à angústia provocadas pela experiência incorporada da cegueira, bem como experienciar espaços imaginados de ocupação, que lhes apontam diversas possibilidades de estar e ser no mundo.

No sexto capítulo, prosseguimos articulando lembrança e esquecimento e, à luz dos pensamentos de Judith Butler e Bruno Sena Martins, dedicamos-nos a analisar como as pessoas que ficaram cegas ao longo da vida estão lidando discursivamente com a vulnerabilidade, a incapacidade e o sofrimento atribuídos à experiência da cegueira. Abordamos a recapitulação que os dois pensadores fizeram do trabalho de Michel Foucault sobre biopoder e as formas de dominação inauguradas pela Modernidade, cujo alvo de atuação e normatização é o corpo. Já havíamos visto nos capítulos anteriores que a lógica Moderna fez ruir as interpretações metafísicas da vida quando o campo de conhecimento da biomedicina ganhou espaço e tornou-se responsável pela implantação de formas de poder e enquadramentos, cujo referencial é uma ideia de normalidade a ser aplicada em todos os âmbitos da vida. Em outros termos, com a categorização da vida, a hegemonia da normalidade corporal passou a ser o parâmetro para classificar e separar pessoas pelo critério do desvio. Assim, determinados corpos são estranhos à narrativa social dominante, e suas vidas muito facilmente não são apreendidas e reconhecidas como vidas plenas. Em suas pesquisas de campo, Bruno Sena Martins procurou aferir como o corpo e as experiências incorporadas participam dos significados produzidos sobre a cegueira. O pesquisador dedicou especial atenção aos corpos que subvertem. Usamos os seus resultados como referências, especialmente, a sua proposta de um “corpo transgressor” (MARTINS, 2006) para analisarmos algumas narrativas deste corpus. E abordamos a relação entre linguagem e

produção de corpos à luz do pensamento de Judith Butler, a partir de seu conceito de performatividade como a prática reiterativa em que o discurso é capaz de produzir os efeitos que nomeia (BUTLER, 1997a), trouxemos à discussão a condição pejorativa de vulnerabilidade, dependência e sofrimento que são imputados no corpo da pessoa cega. A partir de sua concepção de agência como ação performativa que ressignifica o poder de fazer decorrente da resistência ao próprio poder, abordamos a relação entre os processos de resistência e de subjetivação para analisarmos os agenciamentos pelos quais os participantes das Rodas de Conversa podem afirmar-se como sujeitos com cegueira, por meio das ações de pedir e aceitar ajuda, que se constituem assim em um modo de resistência capaz de reconfigurar as ideias de autonomia, independência e cuidado.

Este último capítulo procura dar prosseguimento aos objetivos traçados no estudo e dedica-se a responder a terceira questão de pesquisa: *Que estratégias discursivas as pessoas que perderam a visão ao longo da vida utilizam para manterem-se no fluxo vital e afirmarem a possibilidade de uma vida em toda sua multiplicidade?* Para tanto, vamos retomar o âmbito a-histórico proposto pela filosofia nietzschiana, de que falamos rapidamente no quinto capítulo. Queremos nos dedicar mais especificamente ao “*olhar seletivamente para o passado, recolhendo nele o que é fecundo para o presente*” a que se referiu Anna Hartmann Cavalcanti (2016) ao analisar a obra do filósofo “*Segunda Consideração Intempestiva – Da utilidade e desvantagem da história para a vida*” (2003 [1874]).

A questão de que se incumbe este capítulo foi motivada pelo desejo (ROLNIK, 2014 [2006]) gerado em nossos encontros, a partir das histórias que contávamos uns para os outros. É preciso explicar brevemente como isso se deu. Como já foi dito na introdução desta tese, desde o início de nossas Rodas, os participantes narravam episódios de seu cotidiano em que o acometimento da perda da visão era articulado à experiência corpórea da vida com privações, dores e à dependência como uma condição negativa. Inevitavelmente, essas narrativas acabavam reproduzindo os discursos hegemônicos da cegueira como tragédia e sofrimento. Foram muitos os momentos em que isso aconteceu. Entretanto, com o decorrer de nossos encontros e a com a possibilidade de narrar de si, de compartilhar os seus medos e anseios, as violências sofridas por não terem suas vidas com a cegueira apreendidas e reconhecidas a ponto de receberem as condições adequadas às suas necessidades, muitas narrativas de resistência (MARTINS, 2006) passaram a marcar grande parte do tempo em que estávamos juntos. Como disse anteriormente, voltei-me o olhar analítico para elas, atraída pelo potencial positivo de afirmação pessoal nos agenciamentos que propiciavam. Mas, foi em um determinado dia, em nossa Roda 7, que Tam falou sobre algo que na escuta do *corpus*

chamou-me a atenção. Tudo começou com o poema *Pensamento*, uma canção de Arnaldo Antunes e Arnaldo Brandão (EMI, 1992)¹⁵⁸. O texto gerou uma discussão longa sobre a capacidade de ficarmos sem pensar. As opiniões ficaram divididas e resolvo questionar, então, a qual tipo de pensamento os autores estavam se referindo. Mirp diz tratar-se de pensamentos negativos e Tam discorda dela e pede que eu releia o poema parte por parte. O excerto abaixo mostra exatamente o momento que começo a reler o poema e a conversa que veio logo em seguida, que é o que nos interessa mais mostrar aqui.

EXCERTO 37: “Pensamento bom, você não quer se livrar dele.” - Tam

493	Tam	analisa por partes igual ao estripador.
494	Claudia	é. o titulo é “pensamento”, né? o título é
495		“pensamento”
496	Tam	então, isso-isso-isso engloba todos os pensamentos,
497		nós não temos só um pensamento, né? o pensamento é
498		múltiplo aí, é:: (.) infindo.
499	Mirp	mas aí:: oh, Tam, aí não está falando-
500	Tam	mas ele vai citando os que você tem, vai por parte.
501	Mirp	hein, Tam, eu não sei se eu entendi, mas todos os
502		pensamentos que ele falou aí, na poesia, são
503		pensamentos negativos que a pessoa está querendo se
504		livrar
505	Tam	não, tem os bons que você não quer perder. vai
506		lendo aí pra ver
507	Mirp	ah, então tá.
508	Tam	porque ele não fala só dos ruins não.
509	Claudia	“pensamento que vem de fo:ra e pensa que vem de
510		dentro. pensamento que expecto:ra o que no meu
511		peito penso”
512	Tam	é-é quando você quer tirar, você tirar aquele
513		pensamento
514	Mirp	exatamente.
515	Tam	jogar pra fora. (.) não deve ser bom
516	Claudia	“pensamento a mil por hora, tormento a todo
517		momento”
518	Mirp	olha só.
519	Tam	É
520	Claudia	“por que é que eu penso ago:ra, sem o meu
521		consentimento?”
522	Mirp	então, aí só tem pensamento ruim
523	Claudia	“se tudo que comemo:ra, tem o seu impedimen:to, se
524		tudo aquilo que cho:ra, cresce com o seu fermento.”
525	Mirp	eu acho- eu não vi nenhum bom aí, até agora.
526	Vida	[tem bom aí sim. tem bom aí sim, porque::

¹⁵⁸ “Pensamento que vem de fora / e pensa que vem de dentro, / pensamento que expectora / o que no meu peito penso. / Pensamento a mil por hora, / tormento a todo momento. / Por que é que eu penso agora / sem o meu consentimento? / Se tudo que comemora / tem o seu impedimento, / se tudo aquilo que chora / cresce com o seu fermento; / pensamento, dê o fora, / saia do meu pensamento. / Pensamento, vá embora, / desapareça no vento. / E não jogarei sementes / em cima do seu cimento.” (BMG/SM Publishing Edições Musicais LTDA. www.arnaldoantunes.com.br)

527	Olga	[eu creio que não é propriamente <u>bom</u> ou <u>ruim</u> .
528		existe <u>o</u> - a ação de pensar. (.) então, essa ação de
529		pensar- há coisas, por exemplo, não precisa ser
530		ruim não, mas há coisas que:: eu faço tudo pra sair
531		do meu pensamento e aquilo <u>sempre</u> está na minha
532		frente, [sempre está repensando
533	Claudia	[fica voltando
534	Olga	sempre está voltando
535	Jet	quanto mais você tentar esquecer, é pior
536		((risos))
537	Jet	pode ter certeza disso
538	Olga	não precisa ser ruim: (.) porque é uma coisa::, às
539		vezes, uma::
540	Tam	[porque pensamento bom você não quer se livrar dele
541	Mirp	[é
542	Tam	você não quer se livrar do que é bom

Antes mesmo da releitura do poema, nas linhas 496 a 498, a explicação de valor avaliativo de que o pensamento é *múltiplo e infindo* funciona como piso argumentativo para a análise que Tam faz mais adiante. Na linha 515, apesar da expressão “jogar pra fora” indicar reconhecimento da alegação de Mirp de que os autores do poema estão se referindo a pensamentos ruins, os quais querem “expectorar”, em discordância ao argumento dela, a assertiva: “não, tem os bons que você não quer perder.”, na linha 505, já sinaliza que Tam está enfatizando os pensamentos bons. Mais adiante, depois da leitura da terceira estrofe do poema, nas linhas 523 e 524, “se tudo que comemo:ra, tem o seu impedimen:to, se tudo aquilo que cho:ra, cresce com o seu fermento.”, o comentário que privilegia a “ação de pensar” em detrimento da oposição *bom e ruim* parece que vai por fim na discussão anterior, com a explicação de que o poema trata da ação em si de pensar; do pensamento que ruma, mesmo que não seja ruim, e do qual não conseguimos nos livrar porque está sempre a retornar. Mas, nesse momento, Tam insiste em sua argumentação inicial: “porque pensamento bom você não quer se livrar dele, você não quer se livrar do que é bom” (linha 540 e 542), sinalizando sua defesa pelos pensamentos bons que nos assaltam e que queremos preservar. Não nos resta dúvida de que toda a argumentação de Tam apontava uma possibilidade de relacionar positivamente o presente ao passado.

Entretanto, foi na Roda de Conversa seguinte que Tam fez um comentário ainda mais explícito sobre as lembranças do passado serem uma referência boa no presente. Era o início da Roda 8 e estávamos conversando sobre o poema *Eu sei, mas não devia* de Marina Colasanti (Anexo B, n. 6, p. 342). Falávamos sobre os ressentimentos que ficam nos remoendo quando relevamos situações somente para não nos aborrecermos. Olga dizia que

não se prendia aos acontecimentos do passado para não sofrer. Vejamos o que diz Tam em resposta a Olga, no excerto abaixo.

EXCERTO 38: “Não teve só coisas ruins no passado.” - Tam

92	Olga	no momento se alguma coisa me: me:: ofendeu ou me:
93		me chateou e tal, é dar um jeito de passar por cima
94		e ir pra frente.
95	Claudia	anham. mas esquecer a gente não esquece, né?
96	Olga	não, esquecer você não esquece assim, você não tá
97		com amnésia.
98	Claudia	é claro. é claro.
99	Olga	mas esquecer pra não ficar lembrando
100	Claudia	sofrendo
101	Olga	é, porque acontece:u e tal...
102	Claudia	anham. anham. a gente consegue é::
103	Olga	como diz um ditado ((rindo))
104	Tam	ela não tá-
105	Olga	só pra eu encerrar o ditado: era quando eu era
106		estudante, né?
107	Claudia	Anham
108	Olga	"olhar pra trás é sofrer duas vezes."
109	Tam	depende do olhar.
110	Claudia	por quê, Tam?
111	Tam	porque o passado pode ter sido muito bom e:
112		prazeroso
113	Olga	não, quando fala disso-
114	Tam	não teve só coisas ruins no passado, né? rsrs
115	Olga	[não, então
116	Claudia	[é, tem isso também

A partir do poema lido naquele início de manhã, logo nas linhas 92 a 94, a expressão “passar por cima e ir para frente” é usada para Olga construir uma imagem para si de alguém bem resolvido com as situações negativas do passado e que não se deixa abater com ofensas ou chateações: “no momento se alguma coisa me: me:: ofendeu ou me: me chateou e tal, é dar um jeito de passar por cima e ir pra frente.”. A questão adversativa: “mas esquecer a gente não esquece, né?”, na linha 95, funciona como um confronto direto a sua face. A resposta negativa com a expressão de valor avaliativo “você não tá com amnésia.” (linhas 96-7) indicam uma resposta a ofensa de sua face e Olga, prossegue, então, explicando o que quis dizer com “dar um jeito de passar por cima e ir pra frente.” (linhas 93-4). Os alongamentos em *lembrando*, *sofrendo* e *aconteceu* (linhas 99-101) dão um efeito gradativo de distanciamento das ações negativas de se lembrar do passado e sofrer com que já passou, e contribui para reforçar sua face positiva. Na linha 108, a utilização de outro gênero textual (provérbio) como

recurso avaliativo para corroborar o que está argumentando e que, ao mesmo tempo, dá um efeito estilístico à sua fala: “olhar pra trás é sofrer duas vezes.””, reforça a não opção de Olga pelas lembranças de experiências passadas. É aí que Tam, que já havia tentado contra-argumentar na linha 104, o que Olga dizia, nesse momento replica diretamente: “depende do olhar.” (linha 109). De minha parte, a questão ratificadora (por quê, Tam?, linha 110) sugere a possibilidade de meu realinhamento com Tam. Sua resposta marcando os adjetivos “*bom*” e “*ruim*” reforça a sua opinião sobre o passado: “porque o passado pode ter sido muito bom e: prazeroso; não teve só coisas ruins no passado, né? rsrs”, (linhas 111-4).

As assertivas de Tam quando articuladas com a afirmativa de Jet que vimos no capítulo 5 (então, o que eu-eu faço? eu me escoro no meu lindo passado, é. eu vou me escorar no meu lindo passado, aquilo que eu vivi em-em grandes alegrias”, excerto 13, linhas 821-3, p. 170), fizeram-me intuir que os participantes estavam articulando lembrança e esquecimento de um modo peculiar. Passei a observar as suas narrativas quando se referiam a acontecimentos do passado e encontrei uma recorrência significativa de histórias com lembranças boas do tempo em que enxergavam, geralmente da infância e da juventude, quase sempre com a função de mudança de enquadre na interação. A partir das narrativas que encontrei, quero argumentar que as interações nas Rodas de Conversa, ao possibilitarem a produção de narrativas que contam de si mesmos, permitem aos participantes, voluntariamente ou não, lançarem mão de lembranças de experiências que lhe foram gratificantes como estratégia de amenização dos efeitos de sentidos negativos da cegueira. Em outros termos, essas lembranças boas podem funcionar como um “antídoto” para amenizar os efeitos de sentido de outra história que tenha sido contada e que de algum modo faz referência negativa à falta da visão e reitera uma memória da cegueira vinculada às ideias de tragédia, incapacidade e sofrimento. Assim, a partir do que foi produzido na oficina Rodas de Conversa, defendo as lembranças boas do passado como potência de afirmação de vida porque, ao serem trazidas às nossas Rodas, muitas vezes, elas contagiavam a todos e novas histórias eram contadas em meio a risos e mais risos. Sem dúvida, tratava-se de *narrativas de produção de desejo*. Desejo de viver, de partilhar, de estar com o outro, contando histórias e, assim, ressignificando positivamente a vida com a cegueira. Passemos então à primeira seção deste capítulo em que retomamos a memória a-histórica proposta por Nietzsche (2003 [1874]) como religação do homem com o sentido da vida.

7.1 “Uma história bem engraçada” – Narrativas que produzem desejo

Em sua “*Segunda Consideração Intempestiva – Da utilidade e desvantagem da história para a vida*” (2003 [1874]), Nietzsche propõe outra relação com o passado e a história. E, embora o filósofo o tenha feito em contraposição à hipertrofia da memória em detrimento de uma vivência crítica que propiciasse a transformação do presente de sua época, o final do século dezenove, suas proposições nos são ricas para entendermos o modo que os participantes das Rodas de Conversa conciliam o passado, o tempo em que enxergavam, com o presente, tempo que lhes é configurado a partir do viver com a cegueira. Ao propor o esquecimento como solução para a exacerbação da “ardente febre histórica” de seu tempo, Nietzsche (2003 [1874]) defende a não submissão ao passado que escraviza o homem por meio de memórias que retornam ao presente e impedem o seu senso criativo, fazendo-o apartar-se cada vez mais do fluxo da vida. Desse modo, “a existência é apenas um ininterrupto ter sido, uma coisa que vive de se negar e de se consumir, de se autocontradizer” (NIETZSCHE, 2003 [1874], p. 8). De acordo com o filósofo, a experiência da felicidade que o homem tanto anseia só é possível quando se pode esquecer, ou sentir-se a-historicamente, como o animal que pasta e cuja ação não possui qualquer vinculação de causalidade com o tempo; nem passado nem futuro, apenas pastando, andando, pastando. A partir do exagero dessa metáfora, Nietzsche afirma que para o homem alcançar uma nova felicidade, para que possa seguir a vida em frente, ele precisa de uma força ativa, uma força plástica capaz de selecionar, transformar e incorporar aquilo que viveu no passado e que lhe pode ser útil no presente, esquecendo o que lhe foi adverso e feroz. Ou seja, essa força plástica é capaz de dosar o quanto do passado ainda se é preciso no presente. É fundamental, portanto, que o homem domine e se aproprie do passado, ao invés de se deixar tomar por ele. Assim, em sua crítica à exacerbação da história, Nietzsche propõe uma memória seletiva, com a qual o homem recupera e guarda do passado somente aquilo que lhe sirva de modelo de afirmação; os feitos que deram certo e lhe trouxeram gratificação; as realizações grandiosas ao longo dos tempos e que lhe permitem o sucesso no presente. “Ou seja, somente pela capacidade de usar o que passou em prol da vida e de fazer história uma vez mais a partir do que aconteceu, o homem se torna homem” (NIETZSCHE, 2003 [1874], p. 9). Mas, reviver o passado por meio de lembranças que não apontem uma satisfação ou melhora das condições do presente e que não afirmem o fluir da vida é considerado doentio e não permite a “digestão psíquica”.

E isto é uma lei universal; cada vivente só pode tornar-se saudável, forte e frutífero no interior de um horizonte; [...]. A serenidade, a boa consciência, a ação feliz, a confiança no que está por vir – tudo isto depende, tanto nos indivíduos como no povo, [...] que se saiba mesmo tão bem esquecer no tempo certo; que se pressinta com um poderoso instinto quando é necessário sentir de modo histórico, quando de modo a-histórico. [...] *o histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura.* (NIETZSCHE, 2003 [1874], p. 9-10, grifo do autor)

É desse modo, portanto, que Nietzsche concebe que tanto o esquecimento quanto a lembrança daquilo que se experienciou são benéficos à saúde. A questão é como administrar essa relação entre o passado e o presente que só ocorre graças à memória? Como não se deixar tomar pelas lembranças ruins, mas, ao contrário, buscar aquilo que se experienciou no passado e que de tão gratificante foi, ainda pode trazer satisfação no presente? Saber lidar com a relação lembrança/esquecimento faz parte da concepção estética da vida proposta por Nietzsche ao longo de sua obra. Somente por meio do esquecimento ativo, de sua força plástica, guardiã da ordem psíquica, é possível ao homem criar suas condições futuras de vida.

Baseados nessas proposições de Nietzsche, podemos dizer que ao envolverem-se em narrativas de produção de desejo, repletas de lembranças que lhes são prazerosas, e que às vezes até possuem força para contagiar a todos com sua alegria, os participantes estão “selecionando do passado”, graças a essa força ativa, plástica, a que se refere o filósofo, as lembranças boas, em sua maioria do tempo em que enxergavam, e que lhes interessa guardar. Isto significa dizer que para os participantes das Rodas de Conversa, as lembranças boas são estratégias de amenização dos efeitos de sentidos negativos da cegueira, que lhes permitem o distanciamento de lembranças dolorosas causadas pela falta da visão e, assim, eles podem manter-se no fluxo vital e afirmarem a possibilidade de uma vida com todos os seus aspectos. Ao narrarem essas lembranças, memórias visuais são acionadas. Ao contrário do que se pode apressadamente pensar, essas imagens visuais lhes são riquíssimas em vários aspectos, pois alimentam, principalmente, suas referências para imaginação, além de contribuírem para suas relações com os espaços físico e social.

Nos próximos excertos vamos apresentar três narrativas que servem de ilustração de como as lembranças de experiências boas, segundo os narradores, funcionam como estratégias de amenização dos efeitos de sentidos negativos da cegueira, inclusive, quando em determinado momento da interação, uma outra narrativa alude a aspectos negativos da vida

e/ou da própria falta da visão. Um desses momentos foi em nossa segunda Roda, dia em que li o primeiro poema: *Canção da Alma Caiada*¹⁵⁹ de Antonio Cícero, e a conversa girava em torno da necessidade de calarmo-nos em certas ocasiões para não nos aborrecermos e/ou não nos indispormos sem necessidade. Messias havia dito que preferia ficar calado e recuar, pois sabia que em alguns lugares somente a sua voz já incomodava, mas por calar-se tanto, tomava “um caminhão de remédios” para depressão. Como Mirp havia chegado atrasada e para entrosá-la no tópico, proponho que lêssemos o poema mais uma vez. Após a segunda leitura, Messias faz mais um comentário solto: “cara e-e-ele fez esse poema pra mim ... [[esse poema é toda a-a minha vida]]” (Roda 2, linhas 336-8). Durante um tempo continuamos com o tópico “falar os próprios sentimentos” até que, em determinado momento, eu chamo atenção deles para a palavra *ousadia* no poema e pergunto se alguém se lembrava de uma situação em que já ousou. Inácia, Mirp e Messias dizem que sim, mas é ele quem se adianta e enceta uma pequena narrativa em que conta da dificuldade de se locomover com o déficit visual. Estou considerando essa narrativa como preliminar de outra narrativa maior, em que Messias traz à Roda uma lembrança boa do tempo que era “garotão”. Vejamos.

EXCERTO 39: “Eu nunca tive medo da vida.” – Messias

438	Messias	tá no meu dia a dia, [[às vezes eu-
439	Claudia	[[é mesmo?
440	Messias	eu tô andan- eu vou andando na rua, aí eu chego em
441		casa e digo “como é que eu consegui ((rindo))
442		andar? porque às vezes eu não enxergo nada.
443	Claudia	Anham
444	Messias	mas é:: como eu nu-nunca fui ter ninguém pra me
445		carregar, então, pra mim tanto faz.
446	Claudia	Unhum
447	Messias	eu não uso a bengala (.) mas eu sou-eu entro em
448		cada situação. quando eu chego em casa eu falo
449		assim “como é que eu consegui?” e aí-
450	Claudia	-você se sente corajoso
451	Messias	mas é
452	Claudia	é::?
453	Messias	olha eu, com essa visão que eu tenho eu andar de
454		bicicleta (.) ah:: quando eu era garotão. eu e um
455		cole-a bicicleta era de um colega, ele tinha perna,
456		chamavam ele de cocho porque e-ele teve paralisia,
457		ficou com as duas pernas moles, né?
458	Claudia	Unhum
459	Messias	aí, eu pegava a bicicleta “oh Zé, vamos dar uma

¹⁵⁹ “Aprendi desde criança / que é melhor me calar / e dançar conforme a dança / do que jamais ousar. // Mas às vezes pressinto / que não me enquadro na lei. / Minto sobre o que sinto / e esqueço tudo que sei. // Só comigo ousar lutar, / sem me poder vencer, / tento afogar no mar / o fogo em que quero arder. // De dia, caio em minh’alma / só à noite caio em mim, / por isso me falta calma / e vivo inquieto assim.” (Antônio Cícero, In Guardar, 1996).

460		volta?" "vamos embora", eu fui pedaland <u>o</u> , no centro
461		de Caxias
462	Claudia	já foi uma ousadia
463	Messias	é. foi no centro de Caxias. quando a gente vi-vinha
464		voltando o ônibus ameaçou sair pra cima da gente,
465		aí eu cortei. quando eu cortei, veio um fusca
466	Claudia	hum::
467	Messias	me pegou de frente e jogou a gente lá dentro da
468		funerária, caímos dentro do caixão
469	Mirp	[meu Deus]
470		((risos))
471	Claudia	caíram dentro do caixão?
472	Tam	então você literalmente é o "Zé do Caixão"
473	Inácia	rsrsrs poxa.
474		((risos))
475	Messias	o dono da funerária veio correndo "vocês, não o
476		que-que tá acontecendo com vocês?" "não, tá tudo
477		bem. não machucou a gente em nada"
478	Claudia	vocês não se machucaram?
479	Messias	nada, nada, nada. só a bicicleta. a gente não
480		machucou nada
481	Mirp	meu Deus, que bom. ((rindo))
482	Tam	como é que o dono da funerária deixou vocês saírem
483		de lá? ((rindo)) perdeu outro enterro, "Zé do
484		Caixão"
485		((risos))
486	Messias	ah, mas eu também não parei por ali, não. continuei
487		andando de bicicleta. hoje em dia não faço mais
488		isso. se eu andar daqui pra ali, já caio logo
489	Claudia	mesmo depois do acidente você não ficou com medo,
490		Messias?
491	Messias	eu não (.) eu nunca tive medo da vida

A pequena narrativa preliminar de Messias tem como ponto uma questão com a qual ele constrói seu diálogo interior e avalia-se positivamente ao lidar com a dificuldade de se locomover sem enxergar: "como é que eu consegui ((rindo)) andar? porque às vezes eu não enxergo nada." (linhas 441-2). A marca de ênfase no advérbio *nada* funciona como intensificador da dificuldade que sente e, conseqüentemente, ressalta a sua capacidade para lidar com as situações em que a visão lhe faz muita falta. Temos que considerar que esta narrativa preliminar foi contada para atender à questão sobre ousadia que eu havia feito e logo no sumário Messias faz sua apresentação de self ousado e destemido, ao fazer referência a ousadia como uma constante em sua vida: "tá no meu dia a dia, [[às vezes eu-" (linha 438). Mas em seguida a sua afirmativa de que não enxergava nada, minha resposta "anham" (linha 443) sugere que eu estava duvidando do que ele falava e desse modo, eu ameaço a face de Messias. Ele imediatamente protege sua face reafirmando "mas é::" com o *é* alongado, o que dá um tom de convencimento ao que vai falar em seguida. Em

sua argumentação, nas linhas 444 e 445, Messias posiciona-se discursivamente como vítima por não ter com quem contar: “mas é:: como eu nu-nunca fui ter ninguém pra me carregar, então, pra mim tanto faz.”. Observemos que a avaliação que ele faz de sua própria situação com a expressão “pra mim tanto faz”, embora seja muito usada para indicar indiferença entre uma escolha e outra, neste caso, como avaliação de sua afirmativa anterior (como eu nu-nunca fui ter ninguém pra me carregar) a expressão sugere que, apesar de solitário, ele foi capaz de seguir determinado. Desse modo, Messias se constrói como autônomo e independente. Nas sequências seguintes de sua narrativa, Messias acrescenta que não usa bengala (linha 447) e essa informação funciona como mais um intensificador em seu trabalho de face para se projetar como uma pessoa ousada, que se arrisca em andar sem bengala e, por isso, se mete em situações difíceis (mas eu sou-eu entro em cada situação., linhas 447-8). Assim, mais uma vez Messias se avalia com a mesma questão do sumário: “quando eu chego em casa eu falo assim “como é que eu consegui?” e aí-” (linhas 448-9). O continuador “e aí” indica que Messias ia dar prosseguimento à narrativa, mas a minha reformulação na linha 450 (-você se sente corajoso) com a opção pelo verbo *sente* em vez de *é* corajoso surte um efeito de “sentir não é a mesma coisa que ser”. Isso pode ser constatado pela sua afirmação dessa vez em tom firme: “mas é” (linha 451). De minha parte, a questão alongada “é::?” sinaliza que pode dar continuidade a sua história. Messias prossegue, agora com mais uma argumentação que reafirma a sua face positiva por meio da ousadia de andar de bicicleta mesmo com deficiência visual: “olha eu, com essa visão que eu tenho eu andar de bicicleta (.)” (linhas 453-4). O uso do pronome demonstrativo *essa* substitui *baixa* ou *pouca visão* e funciona como qualificador para *que eu tenho*. A interjeição “ah” alongada na linha 454 demonstra que de repente Messias parece lembrar-se de algo e, nesse momento, então, ele começa a outra narrativa maior com uma lembrança boa de sua juventude. Sua nova narrativa é divertida, envolvendo Tam, Mirp, Inácia e eu no clima da aventura que ele viveu com o colega, e acabamos colaborando com ele em meio a muitos risos e até piada por parte de Tam. A narrativa de Messias é canônica nos termos labovianos e apresenta elementos discursivos que garantem o piso interacional, como o continuador “né?” logo no final do sumário (linhas 453-7) em que ele fala do colega que era deficiente físico e tinha uma bicicleta. A orientação (linhas 463) é seguida da construção do diálogo com o colega ao combinarem o passeio de bicicleta no centro de Caxias. Na linha 460, a ênfase tônica em *pedalando* reforça sua ousadia em tal proeza em um lugar tão movimentado.

Ousadia que é reconhecida em minha avaliação na linha 462: “já foi uma ousadia”. Em seguida, uma série de ações narrativas (linhas 463-8) conta então o acidente que sofreram, sendo lançados para uma funerária e onde eles acabaram dentro do caixão. A partir dessa parte da história, começamos a rir muito e na linha 472 Tam faz uma avaliação em tom de piada: “então você literalmente é o “Zé do Caixão””. Messias segue com a resolução da narrativa (linhas 475-7) novamente usando o diálogo construído entre ele e o dono da funerária. As linhas 479-80 apresentam a avaliação e o subponto da narrativa: “nada, nada, nada. só a bicicleta. a gente não machucou nada”. Ao ressaltar que não se machucaram, Messias dá ênfase a sua ousadia em andar de bicicleta em um lugar muito movimentado e não se machucar, mesmo com deficiência visual, ou seja, ele se projeta como bem sucedido em sua empreitada corajosa. Desse modo, afirma-se positivamente. A essa altura da narrativa de Messias, já estávamos completamente tomados pela cena do acidente, divertindo-nos muito. Tam continuava com a piada do “Zé do Caixão”. Messias, entusiasmado com o efeito que sua narrativa provocara, recomeçou mais uma pequena narrativa que acaba funcionando como coda da outra: “ah, mas eu também não parei por ali, não. continuei andando de bicicleta. hoje em dia não faço mais isso. se eu andar daqui pra ali, já caio logo” (linhas 486-8). Observemos que a afirmação de ter continuado andando de bicicleta depois do acidente intensifica ainda mais a sua ousadia e o advérbio de tempo *hoje em dia* indica que ele está conscio de sua vulnerabilidade ao andar de bicicleta em um lugar muito movimentado com a baixa visão que tem. Minha pergunta nas linhas 489 e 490 sinaliza minha avaliação da sua fala como admiração: “mesmo depois do acidente você não ficou com medo, Messias?” e Messias encerra essa pequena narrativa com uma coda que funciona como o ponto principal de todas as narrativas: “eu não (.) eu nunca tive medo da vida” (linha 491). Essa afirmativa parece completar o sentido do que Messias disse nas linhas 444 e 445: “mas é:: como eu nu-nunca fui ter ninguém pra me carregar, então, pra mim tanto faz.”. Podemos inferir que em suas três narrativas, Messias estava se referindo a ter que viver driblando o medo já que não tinha com quem contar. Essa era a sua ousadia. Mas, Messias precisava contar uma narrativa que desse realmente destaque a sua ousadia sem expor a sua face porque, afinal de contas, numa Roda em que praticamente todos têm deficiência visual, dizer que andar na rua sem enxergar é um desafio não é impactante o suficiente para convencer a todos de sua ousadia e produzir-se com a intensidade que ele queria dar. Com a narrativa preliminar, Messias pôs sua face em risco e precisava salvá-la.

Desse modo, podemos dizer que esta lembrança boa da narrativa da juventude de Messias teve uma dupla função: a de amenizar os efeitos de sentido de sua narrativa preliminar, que de certo modo fez referência negativa não somente aos limites causados pela deficiência visual, mas ao medo com que teve que aprender a lidar para se locomover sozinho, e a função de intensificar as dificuldades em que ele mesmo se envolvia, situações inusitadas e desafiadoras, e com elas, justificar e afirmar a sua ousadia de um modo diferenciado diante daquelas pessoas; dificuldades, desafios e problemas todos ali já conheciam bem, mas ao dar um tom divertido a um enredo não usual, Messias inovou e afirmou-se como alguém que não tem medo da vida.

Quero chamar a atenção para a última assertiva de Messias: “eu nunca tive medo da vida” (linha 491). De acordo com o conceito de agência de Judith Butler (1997b) que vimos no sexto capítulo, a condição de submissão às circunstâncias e ao poder viabiliza a condição de potência de ser sujeito por meio da resistência e da capacidade de produzir os efeitos necessários para lidar com a própria submissão. Assim, podemos dizer que, com sua performance, Messias ressignifica sua submissão aos limites impostos pelo déficit visual e os transforma em potência de agir, afirmando-se positivamente como sujeito de sua própria vida. Por isso, quando ele diz que não tem medo da vida, ele está se referindo a não ter medo de ousar; a não se intimidar diante das barreiras que encontra no dia a dia. O que Messias quer enfatizar é a sua disponibilidade para viver com tudo o que a vida envolve. É o que pode ser inferido de sua outra afirmação: “ah, mas eu também não parei por ali, não.” (linha 486).

A seguir, apresentamos uma narrativa também do nosso segundo encontro, depois de que o poema *Canção da Alma Caiada* de Antônio Cícero já havia provocado diferentes tópicos de conversas, inclusive, as primeiras narrativas sobre a perda da visão. Messias, Tam, Inácia e Vida já tinham contado como e quando ficaram cegos e/ou receberam a notícia da deficiência visual. Em determinado momento, Olga retoma o poema que já havia ficado para trás há muito tempo e relaciona o que todos tinham dito às palavras do autor, ressignificando suas histórias como exemplos de coragem e ousadia: “mas, é:: eu queria falar sobre o poema, o problema é que:: acho que indiretamente todo mundo falou alguma coisa sobre ele, né? porque:: esse poema é assim uma autoanálise do próprio poeta, né? ele:: fazendo análise das reações dele, de:: quando ele tinha coragem pra alguma coisa ou quando ele:: se sentia ousado, quer dizer, foi- andou mais do que devia, né? (Roda 2, linhas 1145-57).

A partir das observações de Olga, o tópico da conversa mudou para as máscaras que todos usamos socialmente e as mentiras que às vezes precisamos dizer. De repente, Messias toma o turno e narra uma história em que se sentiu enganado pela irmã. Vejamos a sua narrativa no excerto abaixo e, logo em seguida, a narrativa de Olga, que é o que queremos chamar atenção aqui.

EXCERTO 40: “Eu posso contar uma história bem engraçada” - Olga

1215	Olga	acho que é lá [na terceira
1216	Messias	[esse negócio, esse negócio de bater
1217		na porta e dizer que não, peguei minha irmã ela
1218		nunca mais mentiu pra mim
1219	Claudia	pegou ela na mentira?
1220	Mirp	Rsrprs
1221	Messias	é porque eu telefonei, telefonei pra casa dela, ela
1222		mandou, mandou a filha dizer pra mim que não tava,
1223		mas ela se esqueceu que eu escuto bem
1224	Olga	Anham
1225	Mirp	Rsrprs
1226	Messias	a voz dela lá no fundo, eu disse “sobrinha (.) não
1227		precisa mentir pra mim, não, fala pra sua mãe isso,
1228		isso e isso, não precisa mentir pra mim, não” ela
1229		“não, tio eu não tô mentindo, não”, “tá, tu não tá
1230		mentindo, não”, rprs aí, ela <u>nunca mais</u> , <u>nunca mais</u>
1231		mentiu pra mim (.) é só eu telefonar, minha irmã
1232		fica logo ()
1233	Olga	é:, eu posso contar uma história bem engraçada
1234		disso aí que eu:: o meu <u>avô</u> morava na beira do rio,
1235		do rio Araguaia, e:: os filhos, ele tinha dez, doze
1236		filhos, é:: aí, então:: chegou um sujeito, bateu lá
1237		na porta, um vizinho e falou “seu fulano, o senhor
1238		tem um remo aí pra me-me emprestar?” aí ele “não,
1239		não tenho remo nenhum, não” o meu pai disse que
1240		tava <u>perto</u> , né? aí “oh, pai, tem um aqui, oh,
1241		detrás da porta”=
1242	Tam	=rsrprs
1243		((risos))
1244	Olga	aí ele “ah, é mesmo, meu filho, pegue lá” aí ele
1245		pegou o remo de- emprestou, na hora que homem foi
1246		embora, MEU AVÔ PEGOU NA ORELHA DO MEU PAI ASSIM
1247		“CALA A BOCA, TRAMELA” ((rindo))
1248		((muitos risos))
1249	Claudia	criança <u>entrega</u> , né? ((rindo))
1250	Inácia	com certeza

A narrativa canônica de Messias anuncia o seu ponto principal na orientação (Linhas 1221-3): “mas ela se esqueceu que eu escuto bem”; a ênfase na tônica do verbo *esqueceu* sinaliza a crença de Messias de que sua irmã mentiu para ele por achar que se ele é deficiente visual, ele também não consegue ouvir. Por isso a sua crença de que

conseguiu pegá-la na mentira. A ênfase no advérbio *nunca* repetido indicam que por ele ter desmascarado a irmã, ela nunca mais mentiu para ele (ela nunca mais, nunca mais mentiu pra mim, linhas 1230-1). Embora mandar dizer que não se encontra seja uma desculpa bastante utilizada para com qualquer pessoa, com certeza, de acordo com sua narrativa, Messias sugeriu que sua irmã estava mentindo somente porque ele é deficiente visual. Isso faz com que sua narrativa seja de resistência ao modo como se sentiu tratado, e, sem dúvida, trata-se de uma narrativa agenciada e de afirmação pessoal. Mas o que queremos chamar atenção aqui é para a narrativa de Olga, logo em seguida à coda da narrativa de Messias, nas linhas 1231 e 1232. Como ela mesma anuncia no sumário da narrativa (linha 1233), Olga começa “uma história engraçada”, que muda completamente o enquadre da interação porque conta uma situação em que seu pai desmente o pai dele (o avô de Olga) e acaba sendo punido; em vez de mentiras que enganam pessoas cegas, passamos a rir das mentiras que são contadas por todo mundo, no dia a dia. A narrativa de Olga é uma reconstrução de uma história que lhe fora contada pelo seu pai do tempo em que ainda era criança, é o que indica as linhas 1239 e 1240: “o meu pai disse que tava perto, né?”, e a orientação da narrativa (o meu avô morava na beira do rio, do rio Araguaia, e:: os filhos, ele tinha dez, doze filhos,, linhas 1234-6). Olga é habilidosa como contadora de histórias e sua narrativa é cheia de recursos discursivos, como por exemplo, a reconstrução de todos os diálogos nas ações narrativas (linhas 1237 a 1241) e a elevação da entonação exatamente no ponto da narrativa: “MEU AVÔ PEGOU NA ORELHA DO MEU PAI ASSIM “CALA A BOCA, TRAMELA” ((rindo))” (linhas 1246-7). Esses recursos, sem dúvida, prendem a nossa atenção e realmente nos divertem como indicam os risos durante a narrativa (linhas 1242 e 1243) e logo após o seu término (linha 1248). Observemos que Olga começa a contar sua história fazendo referência ao que Messias acabou de contar (é:, eu posso contar uma história bem engraçada disso aí que eu::, linhas 1233-4) e que o alongamento no pronome pessoal *eu* sem predicção, deixa suspensa a sua intenção encaixada na sequência da narrativa de Messias. Com isso, a narrativa de Olga parece funcionar como uma resposta para Messias de que possivelmente ele interpretou a atitude de sua irmã de maneira equivocada; de que ela não mentiu porque ele não enxerga normalmente, aproveitando-se de sua deficiência, mas simplesmente, porque ela é humana e as pessoas costumam mentir em diversas situações e pelos mais diferentes motivos. A narrativa engraçada de Olga contagiou a todos de tal modo que ainda fizemos alguns comentários sobre o tópico “mentiras e erros que cometemos”, mas, em seguida,

quando retomei o tema das ousadias sobre as quais estávamos conversando no início da Roda, foi Tam quem contou uma história, não do tempo em que enxergava, mas, sem dúvida, uma narrativa de produção de desejo que fora motivada pela narrativa engraçada de Olga, e com a qual ele ressignifica a cegueira positivamente, ajudado por mim, Inácia e pela própria Olga. Vejamos no excerto que se segue.

EXCERTO 41: “Eu agora vou chegar em casa dirigindo o caminhão” - Tam

1335	Claudia	é, a-as ousadias, né? quem mais se lembra de alguma
1336		ousadia que fez na vida, além da de bicicle::ta?
1337	Tam	bom, eu-eu-eu dirigia um caminhão, eu per- eu-eu,
1338		depois que eu perdi a visão (.) um belo dia eu ci-
1339		eu cisme <i>ei</i> de chegar em casa dirigindo
1340	Olga	Rsrs
1341		((risos))
1342	Tam	rsrs e aí eu () da minha mulher, tava dirigindo,
1343		parei na esquina da ru-rua, parou no-no: no início
1344	Olga	tinha alguém com você?
1345	Tam	tinha ((rindo)) “eu agora vou chegar em casa
1346		dirigindo o caminhão”
1347		[((risos))]
1348	Claudia	[ai, ai, Tam:::]
1349	Tam	aí eu, eu fui na rua se-sem movimento, de-deu prá
1350		chegar e subir uma ladeira, eu subi: e cheguei lá
1351	Claudia	como é que você foi se orientando, Tam?
1352	Tam	ué, ele tava do meu [lado]
1353	Inácia	[do lado]
1354	Tam	o caminhão tava reto
1355	Claudia	Anham
1356	Inácia	e do lado uma pessoa vai [dizendo “vai em frente”
1357	Olga	[e ele conhecia o caminho,
1358		né?
1359	Tam	é, eu conhecia
1360	Claudia	foi bom, foi, Tam?
1361	Tam	fo- a sensação de::
1362	Claudia	a sensação...?
1363	Tam	de dirigir de novo, né?
1364	Claudia	matou a saudade?
1365	Tam	Rsrsrs
1366		((risos))
1367	Tam	agora já tem um século que eu não dirijo

Depois de minha questão aberta sobre quem mais contaria alguma ousadia que fizera na vida (linhas 1335-6), Tam começa o sumário de sua narrativa com um discurso carregado de agenciamento na primeira pessoa e, contextualizando temporalmente a história para após a sua perda da visão. Ele atende diretamente a minha pergunta com a assertiva “um belo dia eu ci-eu cisme*ei* de chegar em casa dirigindo” (linhas 1338-9). Em meio aos risos de todos, Tam prossegue com as ações narrativas, descrevendo como realizou

sua façanha com a ajuda de alguém relacionado à sua mulher (linha 1342), que na audição da gravação não foi possível entender, e reconstrói sua fala interior para reforçar sua determinação: “eu agora vou chegar em casa dirigindo o caminhão” (linhas 1345-6). Com mais uma série de risos do grupo, Tam descreve como alcançou o seu objetivo: “aí eu, eu fui na rua se-sem movimento, de-deu prá chegar e subir uma ladeira, eu subi: e cheguei lá” (linhas 1349-50). De minha parte, a questão na linha 1351 (como é que você foi se orientando, Tam?) indica um misto de surpresa e curiosidade com a proeza de Tam, mas o tom de absurdidade de minha questão levam Inácia e Olga a colaborarem mitigando sua proeza com algumas explicações que soam como se fosse absolutamente normal uma pessoa cega dirigir. (e do lado uma pessoa vai [dizendo “vai em frente”; [e ele conhecia o caminho, né?, linhas 1356, 1357 e 1358). Na linha 1360, pergunto diretamente a Tam se foi bom e, ainda agora, enquanto escrevo estas linhas, não há como não lembrar de sua expressão de satisfação. Naquele momento, Tam parecia estar tomado pela sensação daquela experiência que fora para ele algo que parecia difícil encontrar palavras para descrever, como indicam o alongamento na preposição em “fo- a sensação de: :” (linhas 1361) e apenas conclui: “de dirigir de novo, né?” (linha 1363). Ou seja, com aquela lembrança, Tam pode recriar imaginativamente a sensação de dirigir e reviver o prazer proporcionado pela experiência; lembrança que tentei resignificar com “matou a saudade?” e ele apenas riu (linha 1365). Mas, algo é certo na narrativa de Tam: sua lembrança regozijou a todos nós, como indicam os risos no decorrer da narração em si e, principalmente, ao final. Na coda, Tam ainda projeta-se como um cego que se superou e que possui habilidades além do padrão normal, por meio de um comentário: “agora já tem um século que eu não dirijo” (linha 1367).

Na próxima subseção, seguimos com a concepção estética da vida defendida por Nietzsche ao longo de sua obra. Concepção que tem a vontade como potência de afirmação da própria existência humana como condição de afirmação da vida em todos os seus aspectos.

7.2 “A força está dentro de você” - A vida como fenômeno estético

Nietzsche retoma sua obra da juventude para desvincular-se da filosofia de Arthur Schopenhauer, como vimos no quinto capítulo, principal guia de seu pensamento inicial, bem como da música de Wagner, por considerá-los pessimistas românticos bastante influenciados pela ideologia socrático-platônica e conceberem a arte como um consolo metafísico para a existência. Assim, por meio da arte, Nietzsche reafirma o seu propósito trágico: superar o

pessimismo que reveste a metafísica e a moral. O filósofo não aceita a ideia da arte como objeto contemplativo que torna o homem um animal domesticado.

[...] uma coisa deve ficar clara, a de que toda a comédia da arte não é absolutamente representada por nossa causa, para a nossa melhoria e educação, tampouco que somos os efetivos criadores desse mundo da arte: mas devemos sim, por nós mesmos, aceitar que nós já somos, para o verdadeiro criador desse mundo, imagens e projeções artísticas, e que a nossa suprema dignidade temo-la no nosso significado de obras de arte – pois só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo justificar-se eternamente. (NIETZSCHE, 1992 [1886], p. 47, grifo do autor)

Para Nietzsche, aceitar o mundo implica o não julgamento moral de seus aspectos mais sombrios. Desse modo, a arte deixa de ter função consoladora para ser o meio pelo qual se busca compreender a verdade, a qual ele concebe somente como perspectiva. Para o filósofo, as ideias não são nem verdadeiras nem falsas; apenas sinais da multiplicidade da vida e, portanto, também do homem. Só resta a ele a interpretação e não o julgamento. Outrossim, a vida é condicionada pela justiça e pela injustiça, porque há sempre uma escolha na perspectiva. As forças contrárias não se opõem; ao contrário se complementam. Cabe ao homem a escolha, um ato regido pela vontade; vontade de querer fazer algo; vontade como movimento natural de uma existência condicionada pela multiplicidade de forças que configuram o mundo e a vida. Em outros termos, a incidência dessas forças no homem gera a vontade de potência. Nietzsche introduziu o conceito de vontade de potência em sua obra *Assim Falou Zaratustra*, no aforismo intitulado *Dois mil e um fins*, do qual recortamos o trecho: “Sobre cada povo está suspensa uma tábua de valores. E vede: é a tábua do triunfo de seus esforços; é a voz de sua vontade de potência.” (NIETZSCHE, 2008 [1883-1885], p. 87). No aforismo de onde recortei esta citação, Nietzsche ressalta a importância dos valores culturais criados pelos povos e com os quais eles podem afirmar-se e diferenciar-se. Os valores são a riqueza de um povo, por meio dos quais o homem pode criar um sentido humano.

Por isso chama-se ‘homem’, o que avalia. Avaliar é criar. Ouvi, criadores! Avaliar é o tesouro e joia de todas as coisas avaliadas. Pela avaliação se dá o valor, sem a avaliação a noz da existência seria oca. Ouvi, criadores! A transmutação dos valores é transmutação do que cria. Sempre o que cria

precisa destruir. [...] Na verdade, o indivíduo é a mais recente das criações. (NIETZSCHE, 2008 [1883-1885], p. 88)

Desse modo, é necessário criar valores, fixá-los, avaliá-los e recriá-los com o fim de ser o que se é. Só assim é possível transmutar-se. Mas não se devem adotar valorações; as valorações são julgamentos morais que cerceiam a vida e apequenam o homem. Assim, a filosofia e a ciência, no sentido extramoral nietzschiano, deviam ser desprovidas de verdades eternas porque estão além do bem e do mal; só assim podiam se aproximar da arte. Nesse sentido, o filósofo considera a “mentira” como um elemento indispensável à vida, pois ela mesma é a arte do engano, da errância, da ilusão; e para lidar com essa vida sentida como instável e incerta é preciso um “homem livre”, cujo espírito inspira-se no herói trágico e não se conforma às ataduras dos deveres sociais e à clausura de certas valorações criadas pelo cristianismo para transformá-lo em um “homem cativo”, movido pelo hábito e pela obediência ao costume. Alguém que não avalia e não cria não é digno da vida que lhe foi dada. Os espíritos livres são movidos pela vontade de potência; vontade de superação; pelo árduo desejo da descoberta do inusitado e são atraídos pela possibilidade de um mundo que há de vir, sempre. Nietzsche chega a intitular-se o “último discípulo de Dionísio” em sua obra *O Crepúsculo dos Ídolos* (1888), e explica a autodenominação de “dionisíaco” como referência à força do deus que desafia a morte e afirma a existência todo o tempo. Ao longo de sua obra, a exaltação do dionisíaco é a força afirmativa de todos os aspectos da vida. Em sua *Tentativa de Autocrítica* (1886), o filósofo se explica:

Contra a moral, portanto, voltou-se então, com este livro problemático, o meu instinto, como um instinto em prol da vida, e inventou para si, fundamentalmente, uma contra-doutrina [sic] e uma contra-valorização [sic] da vida, puramente artística, anticristã. Como denominá-la? Na qualidade de filólogo e homem das palavras eu a batizei [...] com o nome do deus grego: eu a chamei *dionisíaca*. (NIETZSCHE, 1992 [1886], p. 20, grifo do autor)

Assim, a partir da força do dionisíaco, Nietzsche fincou o seu entendimento sobre o trágico e alicerçou sua perspectiva filosófica do pensamento do eterno retorno, o sentido para a existência (MARTON, 2000). Para ele, o herói trágico lida com o sofrimento não como punição a ser enfrentada com resignação. Ao contrário, o sofrimento é parte integrante da vida e inevitável na constituição de sua humanização. Daí porque, a arte da tragédia jamais poderia

servir ao pessimismo, pois tinha como função afirmar o destino e gerar um impulso para a vontade de viver. Por isso, experimentar a ligação direta com o eterno é desafiar o pessimismo da sentença de Sileno e não abrir mão da existência. Resumidamente, o seu projeto do eterno retorno pressupõe a afirmação do destino, ou seja, viver cada instante em toda sua plenitude, sem render-se aos fatalismos, e sim apropriar-se de tudo que lhe acontece e transmutar-se. A dor e o sofrimento fazem parte da vida, a alegria e a exuberância de estar vivo devem ser ressaltadas e comemoradas. Nietzsche (2011 [1901]) finca sua concepção de eterno retorno do mundo na crença de que se o mundo tivesse que chegar a um fim, já o teria alcançado. Ao contrário, o próprio mundo tem a capacidade criadora da transformação; do fazer-se e refazer-se infinitamente, mas a cada vez como um novo arranjo. Em suas próprias palavras:

Este mundo é um monstro de força sem começo nem fim, uma quantidade de força brônzea que não se torna nem maior nem menor, que não se consome, mas só se transforma, imutável em seu conjunto, [...] Este mundo não é algo de vago e que se gaste, nada que seja de uma extensão infinita, mas sendo uma força determinada, está incluído num espaço determinado e não num espaço que seria vazio em alguma parte. Força em toda a parte, é jogo de forças e onda de forças uno e múltiplo simultaneamente, acumulando-se aqui, enquanto se reduz ali, um mar de forças agitadas que provocam sua própria tempestade, transformando-se eternamente num eterno vaivém, com imensos anos de retorno com um fluxo perpétuo de suas formas, do mais simples ao mais complexo, indo do mais calmo, do mais rígido ao mais ardente, ao mais selvagem, ao mais contraditório consigo próprio, para retornar, depois da abundância à simplicidade, do jogo das contradições ao prazer da harmonia, afirmando-se a si mesmo, ainda nessa uniformidade das órbitas e dos anos, bendizendo-se a si próprio como aquilo que eternamente deve retornar, [...]. (NIETZSCHE, 2011 [1901], p. 453-4)

Nesse sentido, para que o pensamento de que tudo retorna sem cessar vigore é necessário que o homem afaste-se de um mundo idealizado e empenhe-se em viver o presente. Viver no eterno retorno é viver intensamente a vida que temos agora e, assim, celebrarmos a vida incondicionalmente. Afirmar a vida é silenciar-se diante do inevitável, recriar outra possibilidade e seguir em frente. O que propõe Nietzsche não é conformismo, resignação ou submissão. É amor. *Amor fati*. Amar por simplesmente amar. Um amor sem objeto. Amar

porque se está vivo. Amar o destino. Somente assim é possível assentir o que lhe acontece; anuir o acontecimento é afirmar a vida. É dizer SIM.

[...] devemos parir constantemente os nossos pensamentos na dor e dar-lhes maternalmente tudo aquilo que temos de sangue, de coração, de fogo, de alegria, de paixão, de tormento, de consciência, de destino e de fatalidade. Viver..., é para nós, constantemente transformar em luz, em chama, tudo aquilo que somos; tudo aquilo que nos toca, também; não podemos fazer de outra maneira. (NIETZSCHE, 2000, [1882], p. 13-4)

Desse modo, Nietzsche propôs ao longo de todas as suas obras a possibilidade de transformação dos infortúnios e sofrimentos em arte, simplesmente, devido ao seu profundo amor pela vida. (MARTON, 2000). Esse é o sentido que ele dá a vida; a nossa existência é fenômeno estético porque em meio a sofrimentos e dores, somos capazes de avaliar e recriar; de afirmar-nos e de afirmar a existência, ou seja, de não aceitarmos o pessimismo de Sileno. Para tanto, podemos dizer que o eterno retorno é método e instrumento de vida para afirmar a vida em toda sua potência.

No excerto abaixo, apresentamos uma observação feita por Tam em relação à narrativa que Mirp nos contou sobre ir para o Instituto sozinha e que a fez sentir-se como “um passarinho fora da gaiola”. A narrativa encontra-se no capítulo anterior, excerto 35 (p. 258). Assim que Mirp acabou de contar a história, Flip, como todos, também havia sido contagiada pela alegria eufórica da narrativa de produção de desejo de Mirp, e faz um comentário entusiasmado sobre a possibilidade de experienciar a mesma situação. Imediatamente, eu afirmo que vai acontecer o mesmo com ela e é aí que Tam faz sua observação. Vejamos.

EXCERTO 42: “A força está dentro de você” – Tam

640	Mirp	“tô me sentindo um <u>passarinho</u> fora da gaiola” e ele
641		falou assim “cuidado com os gaviões...” rsrs
642		((muitos risos))
643	Flip	gente, tem que acontecer comigo também, meu Deus do
644		céu! rsrs
645	Claudia	va::i, com certeza vai acontecer. ((rindo))
646	Tam	mas isso-isso aí é uma questão de:: decisão.
647	Inácia	É
648	Tam	o dia que você decidir fazer isso:: você faz. [a
649		força está dentro de você.
650	Mirp	[é
651	Claudia	o quê, Tam? andar sozinha?
652	Tam	é só você decidir
653	Olga	o problema não é:: (.) não é:: ela andar sozinha, o

654		problema foi a <u>dica</u> que o rapaz deu pra ela, que
655		era mais fácil pra ela vir pra cá.
656	Claudia	É
657	Tam	[porque ela deci-
658	Mirp	[foi muito bom
659	Tam	porque ela decidiu que ela vinha sozinha. se ela
660		não <u>decide</u> , ela não ia perguntar nada a ninguém,
661		não aconteceria <u>nada</u> , ninguém ia provocar ela pra
662		vir sozinha.

O comentário metadiscursivo de Flip na linha 643 e 644 (meu Deus do céu.) sinaliza sua avaliação da narrativa de Mirp como maravilhosa, e ao mesmo tempo como um milagre divino com o qual ela anseia também ser agraciada. Por causa desse comentário, na linha 646, Tam alerta Flip de que, para ela conseguir andar sozinha, é preciso que ela decida que vai fazer isso. Inácia endossa a afirmação de Tam com um “é” rápido (linha 647) e Tam segue explicando a Flip: “o dia que você decidir fazer isso:: você faz. [a força está dentro de você.” (linhas 648-9). Dessa vez quem concorda é Mirp com mais um simples “é”. Ao meu ver, o valor avaliativo positivo da assertiva de Tam ([a força está dentro de você.) coaduna-se com a vontade de potência como pretendeu Nietzsche que a entendêssemos. Uma vontade que é luta entre dois impulsos, para mais e para menos, em tensão permanente no interior do homem. O impulso para mais, força ativa, de vida, que dá o dinamismo ao movimento, o querer fazer; e o para menos, um impulso de morte, de passividade, de acomodação, não conseguir agir. É essa escolha que Tam quer enfatizar. Cabe a Flip decidir, pois a força já está dentro de si, em dois movimentos lutando um contra o outro, conter-se e ultrapassar-se. Dessa luta, a potência da decisão há de realizar-se. Na linha 651, dirijo uma questão a Tam de modo que expandisse o tópico sobre autonomia e ele insiste: “é só você decidir” (linha 652). Nesse momento, Olga contra-argumenta com Tam, nas linhas 653 a 655, enfatizando o elemento “dica” para dar outra explicação para o fato de Mirp ter sido bem sucedida em sua aventura de ir sozinha para o IBC: a ajuda que o rapaz havia dado a Mirp que a facilitou (o problema não é:: (.) não é:: ela andar sozinha, o problema foi a dica que o rapaz deu pra ela, que era mais fácil pra ela vir pra cá.). Sua explicação funciona como um mitigador do que Tam havia falado e que atacou a face de Flip. Ao optar pela resposta “é” (linha 656), alinho-me com Olga para salvar a face de Flip. Tam recomeça novo argumento, mas interrompe porque sobreposta a sua fala, a avaliação de Mirp alinhando-se com Olga ([foi muito bom., linha 658) também funciona como um amenizador para o que Tam havia falado. Porém, nas linhas 659-62, o novo argumento de Tam insiste na questão da decisão:

“porque ela decidiu que ela vinha sozinha. se ela não decide, ela não ia perguntar nada a ninguém, não aconteceria nada, ninguém ia provocar ela pra vir sozinha.”. As marcas de ênfase no verbo *decide* e no advérbio *nada* produzem o efeito que Tam parece querer ressaltar, ou seja, o que fez com que Mirp tomasse a decisão de ir sozinha para o Instituto foi a sua própria vontade que se potencializou; caso contrário, nada teria acontecido; é o que ele acrescenta, “ninguém ia provocar ela pra vir sozinha” (linhas 661-2). Nesse sentido, podemos inferir que a advertência feita por Tam foi na verdade um convite para que Flip arriscasse entregar-se a outra possibilidade já experienciada por ele e que pode vir a ser bem sucedida para ela também. Embora o próprio Tam atribua a responsabilidade do sucesso da experiência de Mirp somente a sua capacidade de decidir e, como indica o grifo no advérbio *nada*, anule qualquer possibilidade de ela ter sido influenciada por outra pessoa, ele mesmo empenha-se em provocar Flip, arrisco dizer, acreditando, mesmo sem se dar conta disso, que suas palavras possam surtir algum resultado positivo.

Podemos dizer que o desejo que tomou conta da Roda com a história narrada por Mirp propiciou a distensão do campo experiencial de sua própria narrativa, do passado recente, quando foi bem sucedida em ir sozinha até o IBC, até um tempo futuro, em uma prospecção que se configurou com o desejo de Flip de ter a mesma experiência que Mirp. As narrativas de produção de desejo possuem essa característica. Mobilizam o desejo, por meio da fruição da alegria e provocam o prazer de se estar entregue àquele coletivo. Assim, essas narrativas conseguem ativar a vontade de potência por afetação. Mas como foi dito desde o início desta tese, os fluxos de desejo afetam-nos com intensidades diferenciadas em função de nossa “memória do invisível” (ROLNIK, 1993), textura que nos compõe e que circunscreve o modo como lidamos com as novas experiências. A cada afetação, essa memória vai se reconfigurando e assim somos capazes de fazer as escolhas que nos permitem seguir em frente, afirmando a vida. É com esse sentido que Nietzsche sustenta o esquecimento como força ativa, plástica, antes de tudo como modo de valorização e aceitação de todos os momentos da vida como referências para ser o que se é; cada experiência vivida pode ser recriada de outro modo. Mesmo que a vontade não possa querer para trás (NIETZSCHE, 2008 [1883-1885]), mesmo que o tempo, esse indomável animal nos arraste pelos veios da vida, mesmo assim, aquilo que foi vivido no passado pode servir ao presente e ao futuro, desde que não nos enfraqueça o vigor (NIETZSCHE, (2003 [1874])).

Na Roda 18, Jet também nos contou uma história pequena, mas que serve como mais uma ilustração de que as lembranças boas do passado funcionam como estratégia de

amenização dos efeitos de sentidos negativos causados por algumas histórias que são contadas. Sua narrativa foi logo após uma outra que Vida acabara de contar sobre um “trauma” seu, a que ele chamou de “trauma de inflama pai”, uma história de muita carga emocional que expõe a sua face. Resumidamente, a narrativa de Vida conta do momento logo após a separação de seus pais, quando, segundo ele, ficou “numa bronca”, por isso não queria mais falar a palavra *pai*. Todos os dias, quando rezavam antes de dormir, ele não pedia “benção ao pai do céu”, somente a “mãe do céu”. Até que em certa noite, sua mãe lhe deu uma surra de correia e só parou de lhe bater quando ele falou “benção, pai do céu.” Vejamos, então, o que Jet conta para amenizar os efeitos de sentido da narrativa do participante Vida.

EXCERTO 43: “Eles ficam maluquinhos” – Jet

982	Claudia	essa história que você contou é muito bo::a pra::
983	Vida	é só uma história, como o Jet carrega a história
984		dele de sentir falta de muita coisa, por exemplo.
985	Claudia	mas é a sua história, é a história da sua vida ou
986		parte dela.
987	Jet	[oh, uma saudade que eu tenho, muita saudade, eu
988		fico deitado com aquela nostalgia, foi da minha
989		infância.
990	Sol	[é:: tem parte da minha infância que às vezes eu
991		não acho graça (.) aquilo ali vivendo, aquilo ali
992		todo dia
993	Jet	[[eu tive uma infância espetacular.
994	Claudia	[[logo depois dele então você vai contar pra gente
995		dessa infância ((me dirigindo a Sol))
996	Jet	eu brinquei de tudo a que tem direito um menino.
997		tudo, tudo, pipa, bola de gude, pião, oh, eu
998		lembro- quando os meus netos vão lá pra casa, eu
999		pego, rodo aquele pião, ↑o piã::o↑, pião de madeira,
1000		ponho ele na palma, cego, e boto ele nas mãos
1001		deles, eles ficam maluquinhos. ((rindo))
1002	Messias	eu não quero voltar a minha infância não. brinquei
1003		disso tudo que você falou, mas não quero voltar não
1004		(.) ah, não tenho saudade não, Ave Maria, pa-voltar
1005		a passar fome de no::vo...
1006		((risos))

Em resposta ao meu comentário hesitante na linha 982, com alongamentos que sinalizam que eu ainda procurava palavras para proteger a face de Vida, é ele mesmo que tenta salvar sua face mitigando a gravidade da situação, nas linhas 983 e 984, por meio da afirmação de que fora “só uma história” e comparando-a as histórias que Jet costuma contar sobre sentir falta do passado. Essa comparação funciona como uma passagem de turno para Jet, mas que Sol também ratifica, sobrepondo sua fala a de Jet para comentar sobre sua própria infância nas linhas 990 e 992: “[é:: tem parte da minha infância que às

vezes eu não acho graça (.) aquilo ali vivendo, aquilo ali todo dia”. Jet havia atendido à convocação de Vida, e já começara uma narrativa, anuindo sobre a saudade que sente da infância e que lhe toma os pensamentos nostalgicamente ([oh, uma saudade que eu tenho, muita saudade, eu fico deitado com aquela nostalgia, foi da minha infância., linhas 987-9). Resolvo, então, distribuir a sequência dos turnos, primeiro para Jet e em seguida, Sol poderia falar ([logo depois dele então você vai contar pra gente dessa infância ((me dirigindo a Sol)), linhas 994-5). Jet continua com sua narrativa avaliando a sua infância: “[eu tive uma infância espetacular” (linha 993). Para minha surpresa, ele prossegue com uma série de ações narrativas (996-1001) em que enfatiza a tonicidade do pronome *tudo*, repetindo-o, o que dá um efeito de ampliação em seu sentido ao se referir às brincadeiras de sua infância. Mas o que quero chamar atenção nesta parte específica da narrativa é a passagem que Jet faz do passado para o presente em suas ações. Primeiro ele começa com o verbo *brinquei* no particípio “eu brinquei de tudo a que tem direito um menino. tudo, tudo, pipa, bola de gude, pião, oh,” (linhas 996-7) e, em seguida, ele traz essa lembrança do passado para a sua vida presente, modificando o tempo dos verbos e também enfatizando suas tonicidades, o que confere um efeito de realce as suas habilidades com o pião: “eu lembro- quando os meus netos vão lá pra casa, eu pego, rodo aquele pião, ô piã:ô, pião de madeira, ponho ele na palma, cego, e boto ele nas mãos deles” (linhas 997-1001). Estas ações narrativas na primeira pessoa estão carregadas de agentividade, agravadas com aumento da entonação na palavra *pião*, e a marcação na tonicidade da autoavaliação *cego*, que, encaixada entre a ação de por o pião em sua palma e botá-lo nas mãos dos netos imprime destaque a sua performance. Assim, Jet afirma-se por meio de sua habilidade em rodar o pião preservada mesmo depois que ficou cego, e que ele pode demonstrar para seus netos. Na coda avaliativa (linha 1001), Jet segue afirmando-se como um cego habilidoso: “eles ficam maluquinhos. ((rindo))”. A marcação de ênfase no advérbio *maluquinhos* e o jeito entusiasmado de sua autoavaliação por meio da reação de seus netos indicam que, nesta narrativa, Jet está ressignificando a cegueira a partir da reação positiva de seus netos no que diz respeito à sua performance com o pião, mesmo depois de cego. Com a imagem belíssima da passagem do pião rodando de suas mãos para as mãos dos netos, a narrativa de Jet é uma alegoria para a passagem do tempo, da infância que se perpetua por meio da transposição do passado ao presente. O pião que roda e, como roda a vida, Jet passa sua herança preciosa para as mãos de seus netos: a felicidade da infância; felicidade que viveu e que revive no giro do

pião e, assim, transfigura o seu presente e ainda abre uma possibilidade “forte e frutífera de um horizonte; a confiança no que está por vir”, a que se refere Nietzsche (2003 [1874], p. 9).

Passemos à próxima subseção, em que ressaltamos a importância das lembranças boas da infância por meio de elementos avaliativos que são incorporados às narrativas dos participantes de modo à ressignificarem a experiência da deficiência visual em suas vidas.

7.3 “Eu quero continuar a viver” – A memória como potência de vida

Ao defender a apropriação seletiva do passado com a extração do que nele há de ser benéfico ao presente, Nietzsche (2003 [1874]) propõe a digestão do passado, através do esquecimento ativo porque abre um espaço para criação. Um espaço, portanto, que aponta um futuro possível. Pensando com Nietzsche, estou considerando o narrar como um ato de criação, de reinvenção de novas possibilidades. As narrativas de produção de desejo geradas em nossas interações possibilitaram a recriação imaginativa do passado e levam-me a defender as Rodas de Conversa como um espaço potente de produção estética, à medida que favorecem a conciliação entre lembrança e esquecimento, e a produção de novas configurações para os eventos da vida, e quero incluir aqui o acometimento da cegueira. As narrativas permitem o criar e o recriar constante do passado, visando o reordenamento da memória a partir de outras articulações (GONDAR, 2005). Isto é o mesmo que dizer que os efeitos do passado são ressignificados a cada narração; já não mais impregnam o presente e o apreendem, transformando o homem em um aprisionado doentio do que já passou. Ao contrário, por meio do narrar, o presente dá novos contornos a um passado que não pode mais ser completamente apreendido. Ou seja, o passado se reconfigura em um outro passado. Podemos dizer assim que há uma potência no tempo já vivido que é capaz de dar outras nuances ao presente e, principalmente, abrir as janelas do futuro com novos ventos. O tempo que enxergavam passa a ser tomado como força ativa para constituir o presente, à medida que é reinventado e, portanto, “esquecido” em sua constituição original.

Os próximos quatro excertos compõem uma sequência de narrativas trazidas aqui como ilustração dessa apropriação seletiva do passado que ocorreu em um de nossos encontros, quando as lembranças do tempo da infância e da juventude tomaram conta de praticamente todo o tempo de nossa Roda. Os quatro excertos foram separados de modo a facilitar a análise, e não apresentam lembranças boas somente, mas foram selecionados porque contam de um passado que é ressignificado de maneiras bem diferenciadas, especialmente, por duas participantes, Olga e Sol, graças aos mecanismos de

exibição/proteção de face (GOFFMAN, 1967) que se constroem habilidosamente com a colaboração de todos. Foi na Roda 14. Havia chovido muito naquela manhã e, até então, somente Mirp e Messias haviam chegado. Esperávamos os demais; por isso a porta continuava aberta. Conversávamos informalmente, quando o tópico do assunto se tornou o aprendizado do Braille. Mirp e Messias falaram das dificuldades de se aprender o Sistema depois de adultos, quando o tato não foi desenvolvido o suficiente e, com isso, eles acabam escrevendo melhor do que leem. Logo em seguida Sol aparece e se junta a nós. Quando Olga chega, estávamos conversando sobre a infância. Sol contava do tempo que veio de Campos para o Rio, ainda menina e que começou a “trabalhar na casa de parentes” e, por isso, não pode estudar, além de ter sido muito maltratada com sobrecarga de trabalho: “<era escrava mesmo> e eu fui, eu fui...trazia gente assim com onze a:nos assim, porque era: uma roupinha que a filha não vestiu mais, e quando dava algum dinheiro, a minha mãe vinha todo final de mês apanhar aquele dinheiro. eu não via aquele dinheiro. eu via assim: comprava cigarro, que eu peguei vício de fuma:r, pegava o cigarro-comprava o cigarro aí o resto do dinheiro ela levava, que aí ela que sabi:a. eu trabalhava e ela que:: levava o dinheiro.” (Roda 14, linha 821-59). Sol ainda contou para nós que atualmente está estudando e, apesar de receber muitas críticas por estudar aos sessenta e seis anos de idade, ela sempre dá a mesma resposta: “eu tô fazendo agora, porque eu tenho sonho, ainda. eu acho que: enquanto há vida, há esperança.” (linha 975-7). Em seguida, o assunto da conversa desviou para as palmatórias que eram usadas antigamente e que alguns conheceram bem... É aí que Olga conta da escola que estudou, na qual sua tia era diretora, e que se tratava de uma escola moderna, onde naquela época ela pode estudar e aprender a ler aos cinco anos. Olga diz se lembrar de muita coisa dessa época e começa a contar das brincadeiras da infância. Imediatamente, todos nós somos tomados pelas lembranças de Olga. Messias, Sol e eu colaboramos bastante com ela. Vejamos no excerto 43.

EXCERTO 44: “A minha infância foi legal. Foi legal sim.” - Olga

1022	Olga	olha, a gente brincava de:: é:: de cozinhadinho, a
1023		meninada que tava no lugar. quintal tinha muito pé
1024		de laranja, pé de manga, pé de amora, pé de goiaba,
1025		a gente brincava muito no pé de manga. a gente
1026		subi:a, virava pirue:ta, dependura:va com as
1027		pernas, ih:: era uma farra, né? meu <u>irmão</u> assistia:
1028		filme de caubói
1029	Messias	naquela época era só caubói
1030	Olga	é. caubói e Shazam

1031	Claudia	ah:: o Shazam:: bem lembrado...
1032	Olga	ele subia lá e "Shazam"
1033		((risos))
1034	Olga	rsrs pulou lá de cima, quebrou o braço ((rindo))
1035	Claudia	quebrou?
1036		((risos))
1037	Olga	quebrou. então, nossa assim:: eu ía pra esco:la,
1038		sempre tive, né? assim: nos anos que eu estudei
1039		sempre tive:: amiga, amiga especial. sempre eu tive
1040		uma amiga íntima que:: brinca:va, eu dormia na casa
1041		de:la, ela dormia na minha ca:sa, almoçava lá:, ela
1042		almoçava aqui: e tal. entã:o minha infância: ↓foi
1043		legal.↓ <foi legal sim.>
1044	Claudia	é bom, né? ter lembranças boas da infância, né?
1045	Olga	teve as coisa:s desagradáveis rsrs a gente não
1046		gosta de pensar, né? de lembrar
1047	Claudia	Rsrs

Da linha 1022 a 1028 são contadas as brincadeiras que deram vida ao quintal da infância de Olga, onde as árvores eram palco para as histórias assistidas na televisão. Nesse sumário, chama atenção a grande quantidade de alongamentos utilizados sempre que se refere ao tempo antigo, o que inicialmente parece conferir um tom nostálgico envolvente ao seu discurso, e passamos a colaborar nas lembranças de brincadeiras da infância. Já na linha 1037, o uso da conjunção enfatizada *então* sinaliza que Olga quer retomar o que está contando para chegar ao que lhe interessa dizer: “então, nossa assim:: eu ía pra esco:la, sempre tive, né? assim: nos anos que eu estudei sempre tive:: amiga, amiga especial. sempre eu tive uma amiga íntima que:: brinca:va, eu dormia na casa de:la, ela dormia na minha ca:sa, almoçava lá:, ela almoçava aqui: e tal.” (linhas 1037-42). Nessas ações narrativas, o valor avaliativo está nos alongamentos que dão um tom apreciativo ao modo como Olga realça a sua infância, positivando-a em relação a comportamentos que são normalmente atribuídos à infância ideal. Observemos que as ênfases tanto no verbo *estudei* como no substantivo *amiga*, funcionam como um contraponto ao que Sol havia contado sobre si mesma e a infância marcada pela impossibilidade de estudar e brincar por causa do trabalho muito precoce. Assinalada com mais alongamentos, a coda avaliativa parece reforçar ainda mais o contraponto à história de Sol com a repetição de *foi legal*, ora com tom mais baixo ora com o ritmo desacelerado: “entã:o minha infância: ↓foi legal.↓ <foi legal sim.>” (linhas 1042-3). Nesse momento, a pergunta que faço na linha 1044 (é bom, né? ter lembranças boas da infância, né?) sinaliza meu alinhamento com a insinuação que Olga havia endereçado a Sol, e, envolvida no clima nostálgico das lembranças das brincadeiras,

impensadamente, eu avalio as lembranças de Olga como *boas*; assim, acabo atribuindo um sentido negativo às lembranças de Sol. Observemos que, com meu alinhamento, as linhas 1045 e 1046 prosseguem com as insinuações, agora por meio do plural *a gente* e do pedido de ratificação “né?”, sinalizando o conluio comigo: “teve as coisa:s desagradáveis rsrs a gente não gosta de pensar, né? de lembrar”.

A relação que temos com nossa própria face e com a face dos outros é o resultado de nossos sentimentos em função dos valores e regras sociais do grupo a que pertencemos (GOFFMAN, 1967). Ao contar para o grupo que passou a infância trabalhando na casa de outras pessoas, mesmo sendo seus parentes, e que não dispunha do dinheiro que recebia, Sol estava alinhando-se como uma criança pobre que não teve infância porque foi obrigada a trabalhar, segundo ela, como “escrava”. Portanto, Olga e eu ameaçamos a face de Sol quando exaltamos a infância maravilhosa que Olga teve. A partir desse momento, segue um longo trecho marcado por um jogo interativo de trabalhos de face. Vejamos como isso acontece nos próximos excertos.

EXCERTO 45: “Eu queria que voltasse” - Sol

1045	Olga	teve as coisa:s desagradáveis rsrs a gente não
1046		gosta de pensar, né? de lembrar
1047	Claudia	Rsr
1048	Sol	eu, mesmo assim, eu acho que foi bom.
1049	Claudia	ah é?
1050	Olga	não, mas eu acho que-
1051	Sol	-queria que voltasse
1052	Claudia	queria?
1053	Sol	[queria
1054	Olga	[não, não rsrs
1055	Claudia	eu queria e também não queria não hein
1056	Olga	[[eu quero continuar a vive:r
1057	Messias	[[eu queria que se voltasse, não do jeito-
1058		a minha vista do jeito que ela é, do jeito que ela
1059		foi.
1060	Sol	isso. mas é isso. essa é a
1061	Messias	aí sim. pra voltar a mesma coisa pra mim- aí nã::o
1062	Olga	aí deixa como está.
1063	Messias	deixa como está. não vamos mexer não. rsrs
1064	Claudia	daqui pra frente.
1065	Messias	daqui pra frente rsrsrs

Na linha 1048, a marca na conjunção concessiva da construção “*mesmo assim*” indica a tentativa de Sol em amenizar a intensidade da perda da face, referindo-se à infância como um bom tempo: “eu, mesmo assim, eu acho que foi bom.”. Na linha 1049, a minha pergunta continuativa “*ah é?*” colabora com Sol, na recuperação de sua face, e ela

ainda acrescenta: “-queria que voltasse” (linha 1051). Ou seja, habilidosamente, Sol inverte a situação e se projeta como alguém que consegue lidar com as adversidades e não se deixa abater facilmente. Nesse momento, desautorizo a tentativa que Olga havia feito de responder a Sol na linha 1050 (não, mas eu acho que-) e sigo mantendo-me alinhada com Sol por meio da pergunta ratificadora: “queria?” (linha 1052); ela permanece sustentando sua nova face, mas sobreposta a sua resposta, Olga discorda na linha 1054: “[não, não rsrs”. Na sequência seguinte, assumo meu papel de mediadora e faço um comentário que sinaliza o desejo de alinhar-me com as duas ao mesmo tempo, protegendo ambas as faces de modo a garantir o piso interacional: “eu queria e também não queria não hein” (linha 1055). É justamente aí que Olga faz um comentário que precisamos ressaltar: “[eu quero continuar a vive:r” (linha 1056). O alongamento no verbo *viver* dá um tom argumentativo que sinaliza, neste momento da narrativa, que Olga considera que querer voltar ao passado não é viver; é como estancar o fluxo da vida que deve seguir em outra direção que não seja ao tempo que já passou. Mas, atentemos que Olga não utiliza o enunciado para se referir que a volta ao passado é sempre uma interrupção no *continuum* da vida. Pelo contrário, seu enunciado é uma resposta a Sol, que mesmo depois de contar várias lembranças “ruins” da infância, ainda quer que o passado volte mesmo assim. Lembremos, ainda, que a própria Olga voltou ao passado e contou-nos várias lembranças boas de sua infância. E que, nas linhas 1045 e 1046, afirmou que “teve as coisa:s desagradáveis rsrs a gente não gosta de pensar, né? de lembrar”. Podemos cogitar, então, que o valor avaliativo inferido pelo enunciado “*eu quero continuar a viver*” – por sinal, bastante agenciado com o uso da primeira pessoa e do modal *quero* –, refere-se somente às experiências agradáveis de que valem a pena lembrar-se. Ou seja, com o enunciado “*eu quero continuar a viver*”, Olga destaca que lembrar as experiências boas e prazerosas que teve no passado, na infância e na juventude, possibilita-lhe manter o fluxo da vida, seguir em frente. Nas linhas 1057 a 1059, Messias oferece uma alternativa hipotética que funciona como compensação às duas posições polarizadas de Olga e Sol e salva as faces de todos: “[eu queria que se voltasse, não do jeito- não com a minha vista do jeito que ela é, do jeito que ela foi.”. Destaca-se na fala de Messias a marcação no verbo condicional e na forma negativa, que sugerem uma possibilidade imaginada de uma volta ao passado somente com a chance de mudar o que foi experienciado como negativo, no caso, a deficiência visual. Só assim teria validade para Messias voltar ao passado. O comentário de Sol na linha 1060 alinha-se com Messias (isso.

mas é isso. essa é a, linha 1060). Assim, seu endosso sugere que ela também queria voltar à infância e juventude, “um tempo bom” (conforme a linha 1048) se pudesse revivê-lo sem a deficiência visual. Olga faz um comentário que também ratifica a proposição de Messias (aí deixa como está., linha 1062), porém, veremos mais adiante que ela está referindo-se a Messias ficar como está, não especificamente a ela mesma. Nesse momento, minha observação alinha-se com os três, como uma proposta direta de que não voltemos ao passado: “daqui pra frente.” (linha 1064); proposta que é ratificada por Messias: “daqui pra frente rsrsrs” (linha 1065). Desse modo, podemos inferir que na narrativa coconstruída de Olga, quando os participantes acionam as lembranças que experienciaram na infância e na juventude, eles não selecionam somente o que foi vivenciado positivamente; trata-se de uma recriação imaginativa na qual a deficiência visual pode ser ressignificada de um modo negativo por aqueles que querem voltar ao passado somente se puderem não possuir a deficiência visual, como o fazem Messias e Sol, ou ainda, pode ser ressignificada positivamente, como o faz Olga. Vamos conferir como ela segue fazendo isso, na continuação do excerto anterior que está logo abaixo.

EXCERTO 46: “Enxerguei porque fui pra escola comum, né?” – Olga

1064	Claudia	daqui pra frente.
1065	Messias	daqui pra frente rsrsrs
1066 1067	Olga	eu usava óculos, eu andava- minha mãe tinha medo de eu cair com os óculos
1068	Claudia	você não enxergava, né, Olga?
1069	Olga	não. eu enxergava.
1070	Claudia	Anham
1071 1072 1073 1074	Olga	eu fui operada com quatro anos de idade- não tinha quatro anos ainda, mas eu fui operada dos dois olhos de catarata congênita (0,3) e: enxerguei, porque fui pra escola comum (.) né?
1075	Claudia	Anham
1076 1077 1078 1079 1080	Olga	fui pra escola. mamãe como eu falei, me ensinou a ler, mamãe tinha paciência pra me pra estudar comigo e tal, .hh então, eu estudava desse jeito. eu apanhei- eu lembro que eu apanhei uma vez quatro bolos de palmatória ((rindo))
1081 1082	Claudia	rsrs quatro bolos, [falou bem, a palavra era boa à beça.
1083 1084	Olga	[porque eu não tirei o primeiro lugar, [[tirei nota baixa na Matemática
1085 1086 1087	Sol	[[mas eles contavam quando batiam. não tinha, Olga? não contavam quando batiam na gente? se dissesse eu vou te dar cinco, cinco bolos, aí::
1088 1089	Olga	anham. a mamãe “você vai apanhar.” era a palmatória

A narrativa, podemos notar nas linhas 1066 e 1067, traz o assunto da deficiência de Olga, como que sinalizando propositalmente que naquela época ela enxergava já que usava óculos. Minha pergunta direta se ela era cega, na linha 1068, ameaça à produção que ela estava fazendo de si mesma. Mas Olga sustenta sua face: “não. eu enxergava.” (linha 1069). Logo depois, Olga começa uma narrativa a partir da linha 1071, em que sua capacidade de enxergar quando criança é acentuada graças à cirurgia precoce. Em seguida, o verbo “*enxerguei*” enfatizado atesta o que ela diz na questão avaliadora: “e: *enxerguei*, porque fui pra escola comum (.) né?” (linhas 1073-4). Olga prossegue com as ações narrativas (linhas 1076-8), reafirmando que foi a escola e, mais uma vez, seu comentário funciona como uma insinuação para Sol, pois contrasta com o que ela havia contado sobre sua mãe: “fui pra escola. mamãe como eu falei, me ensinou a le:r, mamãe tinha paciência pra me pra estudar comi:go e tal,”. E a narrativa termina com a coda avaliativa: “.hh então, eu estudava desse jeito.” (linha 1078). Desta vez, logo após a narrativa, Olga prossegue com um comentário (eu apanhei- eu lembro que eu apanhei uma ve:z quatro bolos de palmatória ((rindo)), linhas 1079-80), que ameniza o que havia acabado de falar, porque ela diz que apanhou, mas ri sobre isso. Meu comentário chamando a atenção para a palavra bolo alinha-se com ela (rsrs quatro bolos, [falou bem, a palavra era boa à beça., linhas 1081-2), que sobrepondo a minha observação, nas linhas 1083 e 1084, continua explicando o motivo de ter apanhado: “[porque eu não tirei o primeiro lugar, [[tirei nota baixa na Matemática”. As linhas 1085 a 1087 mostram quando Sol invade seu turno e salva sua face, alinhando-se com a própria Olga: “[[mas eles contavam quando batiam. não tinha, Olga? não contavam quando batiam na gente? se dissesse eu vou te dar cinco, cinco bolos, aí::”. O plural *na gente* surte um efeito de cumplicidade ao que Olga acabara de contar, porém, ao utilizar as ênfases e a repetição em “*cinco bolos*”, Sol se constrói como alguém superior a Olga, porque ela só recebeu quatro bolos. Desse modo, podemos observar que no trabalho de face que Sol realiza, ela empenha-se em recriar criativamente as construções que lhe soam depreciativas à sua face e com as novas reconfigurações, produz para si uma imagem positiva. E, mais interessante ainda, é que, habilidosamente, Olga é convocada a alinhar-se com Sol, logo no início do turno, nas linhas 1085-6, quando lhe são endereçadas diretamente as duas questões. Olga concorda com Sol: “anham. a mamãe “você vai apanhar.” era a palmató:ria” (linhas 1088-9).

Podemos observar, assim, que nas interações das Rodas de Conversa naquele dia, Olga e Sol empreenderam um árduo trabalho de face ao articularem as lembranças da infância e da juventude. Como vimos no quarto capítulo, quando a pessoa estabelece uma face, ela precisa esforçar-se para sustentá-la, e esse esforço consiste em lidar com suas emoções pessoais, articulando-as com as expectativas e modos que deve necessariamente preencher. Por isso, “ao entrar em uma situação na qual lhe é dada uma face a manter, a pessoa toma a si a responsabilidade de patrulhar o fluxo de eventos que passa diante de si” (GOFFMAN, 1967, p. 80). Inferimos daí que se a pessoa consegue manter a face, ela sentir-se-á confiante e cada vez mais poderá adquirir condições de afirmar-se positivamente e seguir mantendo a própria face. Trata-se de um jogo que se retroalimenta. No quarto capítulo, vimos também que os elementos avaliativos que incorporamos às narrativas possuem a função de dizer nossa opinião sobre o que está sendo contado (REISSMAN, 1993). Assim, a cada vez que narramos, temos a oportunidade de reavaliar de modo diferenciado o que contamos, e ressignificar as experiências que vivenciamos e, desse modo, vamos modificando os efeitos positivos e negativos que, por ventura, essas experiências ainda nos provoquem.

No último excerto da série apresentamos a narrativa que Olga contou-nos um pouco depois da narrativa que vimos no último excerto. O tópico da conversa imediatamente anterior à narrativa ainda era sobre as palmatórias. Sol e Messias contam rapidamente um caso de uma criança que estava sendo maltratada fisicamente pelo próprio pai, que foi preso em Duque de Caxias, quando Olga me chama e assim, retoma o seu turno. Vejamos então no excerto abaixo.

EXCERTO 47: “Ah meus oito anos... Que saudade que eu tenho.” - Olga

1113	Olga	hein, Claudia?
1114	Claudia	oi, Olga?
1115	Olga	é:: mas o-o interessante é o seguinte, o meu pai
1116		era:: o: o meu pai era o chamego. meu pai me
1117		adula:va "<ah, você gosta mais do seu pai do que de
1118		mim e tal>" falei "não, eu gosto de todo mundo",
1119		meu pai era:- porque quem ficava comigo era mamã:e,
1120		né?
1121	Claudia	anham
1122	Olga	mamãe que estudava comi:go, que: que ficava lá, né?
1123	Claudia	mas o pai dengava?
1124	Olga	o pai dengava.
1125	Claudia	meu pai também dengava.
1126	Olga	eu dormi no colo do meu pai até grandona, até- acho
1127		que: até catorze anos [eu dormia no colo do meu pai
1128	Claudia	[meu pai também dengava
1129	Olga	e:: eu também por causa assim: de eu ter esse
1130		problema e naquela época lá onde eu morava, não

1131		<u>tinha</u> <u>ninguém</u> que tinha problema, que tivesse
1132		problema [de vista, né?
1133	Mirp	[de visão.
1134	Claudia	Unhum
1135	Olga	apesar de eu enxerga:r, mas aí: todo mundo fazia
1136		tudo pra mim, eu fui muito dengada. tanto que a
1137		minha irmã: hoje em dia, elas sabem que eu peguei
1138		<u>duro</u> depois, né? depois que eu cresci:, case:i e
1139		tal. .hh mas, <u>antes</u> , (0,3) a minha ba- a ba- a
1140		mulher que morava com a minha mãe era minha babá,
1141		penteava o meu cabe:lo, me vesti:a, me dava ban:ho
1142		e tudo, até uma certa idade depo:is, quando ela não
1143		<u>podia</u> , outras pessoas sempre me penteavam, me davam
1144		comida na boca e tal. meu pai me deu comida na
1145		boca, como eu falei, AH:: eu fui estudar com onze
1146		ou doze anos no colégio interno e por isso foi-
1147		olha bem eu fui <u>muito</u> , <u>muito</u> <u>denga:da</u> quando era
1148		pequena. <u>muito</u> , meu pai fazia tu:do e tal, minha
1149		mãe também, apesar de-de: de corrigir, mas depois,
1150		fui para o colégio interno sem saber fazer nada.
1151	Claudia	ah, não tinha independência.
1152	Olga	é. eu fui pro colégio que as <u>freiras</u> eram <u>ótimas</u>
1153		assim. educam bem, né? mas [acontece-
1154	Mirp	[são severas pra caramba
1155	Olga	sim. eu não tinha- não sabia como: engraxar o
1156		sapato, não sabia como arrumar meu armário, meu
1157		armário do: é:: de onde a gente:: lavava o <u>rosto</u> e
1158		tinha o armário do banheiro, então, eu não sabia,
1159		fui aprendendo na marra
1160	Claudia	foi aprendendo lá.
1161	Olga	fui aprendendo as coisas- fiquei dois anos lá desse
1162		jeito, depois fui pra outro colégio com catorze
1163		anos e:: nesse colégio também era um colégio de::
1164		direção americana, mas que ainda estava muito::
1165		primiti::vo, a gente não tinha ainda água quen:te,
1166		tinha que esquentar água <u>lá</u> no terrei:ro, numa lata
1167		e tal, quando precisa:va, <u>então</u> , tinha muitas
1168		coisas assim, que eram- <u>aí</u> , por causa de eu ter
1169		passado essa fase: assim com muito <u>cuidado</u> e depois
1170		teve que fazer tudo sozinha e aprendi- a gente
1171		aprende.
1172	Claudia	é.
1173	Olga	o ser humano, querendo, aprende.
1174	Claudia	aprende.
1175	Olga	mas (.) o tempo da minha infância é- foi muito bom
1176		"ah, meus oito a:nos. [que saudades que eu tenho.
1177		Rsrs
1178	Claudia	[rsrsrs
1179	Mirp	[rsrs

Nas linhas 1115 a 1120, Olga introduz o assunto, iniciando com o *é* alongado, gaguejando, de um modo hesitante com a expressão “é:: mas o-o interessante é o

seguinte” (linha 1115), o que soa como se ela ainda estivesse organizando o pensamento sobre o que contar. O qualificador “*interessante*” é usado para avaliar positivamente que foi dengada pelo pai, em contraste com o que Sol e Messias acabaram de contar: “o meu pai era:: o: o meu pai era o chamego. meu pai me adula:va”. (linhas 1115-7). Em seguida, a reconstrução de um diálogo, que dá a entender ser com sua mãe que está com ciúmes dela (“<ah, você gosta mais do seu pai do que de mim e tal>”, linhas 1117-8), sugere que o amor de Olga era disputado por todos: ““não, eu gosto de todo mundo”” (linha 1118). Na sequência seguinte, alinho-me com Olga, avaliando a atitude de seu pai por meio do comentário comparativo de que meu pai também me dengava; esse comentário, quando repetido na linha 1128, parece funcionar como uma mitigação para sua afirmativa de ter dormido no colo de seu pai até catorze anos, dando um efeito de normalidade para o fato já que eu também havia sido dengada pelo meu pai, o que desencadeia as narrativas que Olga fará em seguida. Sua observação entre as linhas 1129 e 1132, iniciada com a construção enfatizada e com alongamentos “e:: eu também por causa assim:” (linha 1129), seguida de “de eu ter esse problema”, embora pareça soar também como um atenuante para o que ela mesma acabara de contar, ao mesmo tempo, parece que foi empregado para transmitir uma diferenciação entre ela e eu. Olga atribui o dengo que seu pai lhe dava ao fato de ser a única pessoa que não enxergava normalmente no lugar onde morava, mas chama atenção o modo relutante como ela explica esse fato, desde a linha 1130 na escolha da construção “esse problema”, com ênfase no pronome demonstrativo para se referir à deficiência visual. Na forma como foi usado, o pronome não está operando somente ao nível representacional, mas também com a função subjetiva de atribuição de valor, ou seja, de avaliação. Nesse caso, um valor pejorativo, que pode ser confirmado pela relutância em especificar nas sequências seguintes a que tipo de problema o pronome enfatizado se refere. (e naquela época lá onde eu morava, não tinha ninguém que tinha problema, que tivesse problema [de vista, né?, linhas 1130-2). Observemos que ela enfatiza o verbo *tinha* e o pronome *ninguém* como um recurso extra para dar conta do que queria dizer, mas o efeito de sentido final é de que não havia ninguém com problema onde morava e, somente aí, ela reformula de modo a dar o sentido exato. A sua relutância parece ter sido percebida por Mirp que vai ao seu socorro e acaba completando junto com ela: “[de visão.” (linha 1133). Além disso, podemos dizer também que a opção que Olga faz para qualificar o seu “problema” com “[de vista, né?” (linha 1132) possui não somente um efeito de solicitar-nos concordância por meio do pedido

de confirmação “né?”, recuperando sua face que, por alguns momentos, viu-se ameaçada, mas funciona como um recurso avaliativo bastante sofisticado. A opção pela locução “*de vista*” como complemento para *problema* parece referir-se ao problema como se fosse localizado somente no aparelho visual, nos olhos, enquanto órgãos. Esse efeito de sentido é diferente daquele dado pela construção de Mirp, ao completar com “*de visão*”, que se refere diretamente ao sentido ligado ao ato ou efeito de ver, e ainda pode se referir ao conjunto de ideias e pensamentos formados pela capacidade de compreender, de assimilar, de interpretar e de perceber as situações em que estamos envolvidos, quando, por exemplo, dizemos que “fulano é um cara de visão”. Com a opção que fez por “problema de vista”, Olga estava amenizando a gravidade de sua deficiência visual, o que é corroborado logo depois em resposta ao que Mirp disse sobre o “problema de visão”: “apesar de eu enxerga:r” (linha 1135). Temos assim uma acentuação das lembranças da infância marcando o passado como o tempo bom em que ela ainda enxergava, bastante coerente com sua afirmação anterior de que no passado “teve as coisa:s desagradáveis rsrs a gente não gosta de pensar, né? de lembrar”. (excerto 43, linhas 1045-6). Após o comentário de que enxergava, segue uma longa sequência de orações narrativas com as quais Olga descreve os dengos que recebeu da família, que fazia tudo para ela. Das linhas 1136 a 1139, ela encaixa uma avaliação de si mesma projetando-se como alguém que teve que se esforçar muito na vida depois de adulta, e cita sua irmã como testemunha: “tanto que a minha irmã: hoje em dia, elas sabem que eu peguei duro depois, né? depois que eu cresci:, case:i e tal.” Na linha 1145, “AH” alongado e com volume mais alto reforça o que vai contar em seguida sobre o que aconteceu quando foi para o colégio interno: “olha bem eu fui muito, muito denga:da quando era pequena. muito, meu pai fazia tu:do e tal, minha mãe também, apesar de-de: de corrigir, mas depois, fui para o colégio interno sem saber fazer nada.” (linhas 1147-50). As ênfases e repetições do advérbio *muito* funcionam como reforço para o ponto de sua narrativa: o esforço que teve que fazer para aprender a fazer as coisas básicas para cuidar de si própria. Um aprendizado difícil como indica a avaliação enfatizada da linha 1159: “fui aprendendo na marra”. Da minha parte, a reformulação na linha 1160 (foi aprendendo lá.) funciona como outra avaliação, em que o “lá” possui o valor crítico implícito de responsabilização de sua família por ela ter que aprender na “marra”. Olga segue com mais uma sequência longa de orações narrativas que descrevem o outro colégio interno para onde foi quando tinha catorze anos e termina com mais uma avaliação em que a marca no item *cuidado* mitiga os efeitos da superproteção de sua família sobre a sua falta de

autonomia quando jovem: “por causa de eu ter passado essa fase: assim com muito cuidado e depois tive que fazer tudo sozinha e aprendi- a gente aprende.” (linhas 1168-71). Na linha 1172, a resposta curta de minha parte alinha-se com a afirmação de Olga. E ela arrematou: “o ser humano, querendo, aprende.” (linha 1173). Aquela afirmação parecia final. Sem maleabilidade. Nada de entremeios. Aprende querendo. Mais uma vez apenas retruco: “aprende.” (linha 1174). Então, ela muda o enquadre e as lembranças retomam: “mas (.) o tempo da minha infância é- foi muito bom “ah, meus oito a:nos... [que saudades que eu tenho. rsrs” (linhas 1175-7). A reformulação do tempo verbal “*é- foi*” sugere a passagem, a travessia de um tempo ao outro, por meio das lembranças da infância. O tom entusiasmado de Olga ao falar de seus oito anos se sobrepõe as lembranças não tão boas do tempo em que teve que “aprender na marra”.

Vemos com sua narrativa que mais uma vez ela utiliza muitos recursos avaliativos ao contar como que conseguiu aprender sozinha e se superar tendo como âncora o cuidado em excesso que recebeu da família e as lembranças da infância, com as quais ela se projeta como uma pessoa cega bem sucedida. Com base nas narrativas mostradas aqui, constatamos também que essas lembranças boas do passado acabam sendo valiosas aos participantes das Rodas de Conversa como estratégia de proteção de face, pois parecem mitigar a saudade do tempo que enxergavam; saudade, que por vezes ainda lhes causa sofrimento e que eles acabam extravasando na Roda.

As narrativas que mostramos nesses quatro excertos confirmam que os elementos avaliativos permitiram aos participantes retomar os posicionamentos que foram assumindo ao longo de suas vidas e ressignificá-los em consonância com o atendimento às novas emergências que surgiram em nossas interações. Em outras palavras, com as avaliações que fizeram ao narrar, os participantes estavam reconfigurando discursivamente os aspectos que envolvem a vida com a cegueira, por meio da dinâmica entre lembrança e esquecimento, e podiam experimentar outras projeções de si mesmos como pessoas cegas. Isto significa dizer que essas avaliações como recurso narrativo permitiam aos participantes engendram uma outra relação com o passado, tempo em que enxergavam e, assim, recriarem outras estratégias discursivas para manterem-se no fluxo vital. Por isso, venho argumentando até aqui que os encontros das Rodas de Conversa proporcionam a recriação imaginativa das experiências passadas e a produção de novos sentidos e configurações para as experiências do presente por meio de narrativas produzidas em grupo; e assim, consistem em um espaço de produção estética, tal qual pensou Nietzsche a arte como possibilidade de afirmação da vida.

Passemos agora à última seção deste capítulo, na qual enfatizaremos o narrar como ação estética gerada pela potência de vida.

7.4 “Ele não olha pra ninguém, ele é cego, pô.” – Narrar e afirmar a vida

Nas últimas seções deste capítulo, nos dedicamos a mostrar que ao articularem lembrança e esquecimento, os participantes recorrem a lembranças de experiências geralmente do tempo em que enxergavam e que lhe foram gratificantes como estratégia de amenização dos efeitos dos sentidos negativos da cegueira. Vimos que ao serem narradas, essas lembranças possuem capacidade de produzir desejo pela vida, que por alguns instantes manifesta-se em alegria e contagia a todos. Sustentamos assim que as lembranças também podem ser potência de afirmação de vida. Esta seção encerra o último capítulo desta tese. Por isso, quero voltar a falar dos encontros das Rodas de Conversa e, mais especificamente, do que eles propiciaram: o narrar, uma ação estética.

Vimos no quarto capítulo desta tese que as pessoas produzem umas as outras nos processos e trocas que envolvem a construção de sentido, e que os sistemas simbólicos de interpretação de significados dependem dos padrões estabelecidos pela vida em comum, graças à linguagem, aos modos de discurso, às formas de explicação lógica e às narrativas (BRUNER, 1990). Podemos dizer, então, que quanto mais as pessoas interagem e contam de si mesmas e de suas experiências, mais sentidos elas produzem e assim, a todo o tempo, elas podem ressignificar aquilo que vivenciam. Esse é o argumento mais forte de que dispomos aqui para defender os encontros de grupo que têm como objetivo o estar junto para conversar, tal qual a oficina criada para a pesquisa, como espaços de produção estética no modo que pensou Nietzsche como meio de viver transformando-se e afirmando a vida sempre. A vida em seu movimento de expansão eterno requer espaço. Requer con-tato e con-versa. Requer o outro. Por isso, não podemos abrir mão da possibilidade de estarmos juntos.

No quarto capítulo, já alertávamos também sobre a importância para nosso estudo da *dimensão configurativa* da narrativa proposta por Paul Ricoeur (1980), na qual o enredo constrói unidades a partir de eventos dispersos, fazendo com que o tempo da experiência seja a matriz da narrativa. O enredo da narrativa é contado a partir do presente e visto como um todo porque já é conhecido. Um *olhar retrovisor*, segundo ele. De acordo com Paul Ricoeur, andamos em direção a um fim e é ele que organiza a narração mesma da história. A todo o momento, andamos *na mão dupla do tempo*. Vimos que é com essa metáfora que Elliot Mishler (2002) esclarece a relação entre temporalidade e narratividade:

Não se trata de um processo raro ou excêntrico, mas sim disseminado. De fato é uma característica inerente e intratável de como nos lembramos de nosso passado e continuamente o re-historiamos, variando a significância relativa de diferentes eventos de acordo com a pessoa em que nos transformamos, descobrindo conexões das quais não estávamos previamente cientes, nos reposicionando a nós mesmos e aos outros em nossas redes de relações. (MISHLER, 2002, p. 105)

Ora, o que é esse narrar senão a recriação de sua própria história e, portanto, a recriação de si mesmo? O que é esse narrar senão a possibilidade de transformação dos infortúnios e sofrimentos em arte, tal qual propôs Nietzsche em sua concepção estética da vida? O que é esse narrar senão a possibilidade de animar-se (sim, de *ânim*!) com o que ainda há de se viver? O que é esse narrar senão o mais puro ato estético?

Esse é também o sentido que quis dar Suely Rolnik (2014 [2006]) para afirmação de que somos humanos desejan

tes, de vida, de continuidade, de expansão. É justamente por poder re-historiar nossas experiências que as narrativas podem produzir desejo. O desejo de viver que nos é alimento para lidarmos com todas, todas as situações. E é a possibilidade de coconstrução de narrativas que viabiliza o impulso de se buscar outras possibilidades de vida, na qual a própria potência de vida se renove e consiga rasgar um tempo-espaco que nos comprime em direção à conformação e à adaptação. Como romper com o pensamento obediente que insiste na conservação? A produção de desejo é o movimento que busca o próprio movimento; a não estagnação, a não repetição e o isolamento. A produção do desejo pressupõe um futuro, um estado e um tempo posteriores. O desejo é da ordem da antecipação; da não acomodação; da não linearidade progressiva. O desejo subverte qualquer ordem e faz valer no presente uma força vinda de um porvir, de um vir a ser, que é infundável. Esta é a proposta ética e política que nos fez Jô Gondar ao pensar em um conceito para Memória Social e que reverberou em meus ouvidos ao longo da escrita de toda essa tese: “A vida que se quer viver e aquilo que se quer lembrar” (GONDAR, 2016, p.25). Foi essa afirmação que esteve como pano de fundo das análises que fizemos das narrativas dos participantes neste último capítulo, quando detectamos o modo com o qual articulavam lembrança e esquecimento, valendo-se da possibilidade de escolha que envolve a força plástica da memória (NIETZSCHE, 2003 [1874]), capaz de dosar o quanto do passado ainda se é preciso no presente. Foi por meio da narração de lembranças boas do tempo que enxergavam que, juntos, os participantes encontraram um modo de amenizar os sentidos negativos da cegueira,

e, assim manterem-se no fluxo vital e afirmarem a possibilidade de uma vida com todos os seus aspectos.

Nesta subseção apresentaremos dois excertos que fazem parte da uma única interação com quatro narrativas pequenas. Elas foram escolhidas, primeiro, porque mesmo não se referindo a lembranças do tempo em que enxergavam, trata-se de narrativas de produção de desejo coconstruídas, com as quais os participantes ressignificam a cegueira em suas vidas. E, segundo, porque foram narradas no final da Roda 4, o dia em que continuaram a falar de suas travessias, motivadas pelo poema *Há um Tempo* de Fernando Teixeira de Andrade. Naquele dia, Jet já havia contado sobre sua “transformação” ao ficar cego e perder a mulher, além do momento em que recebera o diagnóstico da cegueira; Mirp tinha contado sobre sua “travessia” após o desaparecimento de seu marido; Tam já tinha feito uma descrição do acidente que sofrera e do momento em que o oftalmologista lhe dera a notícia de que nunca mais enxergaria; Inácia também havia contado sobre a sua perda lenta da visão por conta do diabetes e que lamentava por ter ficado cega antes de seus netos nascerem e Vida já tinha desabafado sobre a dificuldade da família para lidar com sua baixa visão e de quão difícil foi quando se deu conta do quanto realmente podia enxergar. Enfim, tinha sido um encontro recheado com narrativas que remetiam a momentos dolorosos e de muito sofrimento, quando de repente surgem essas narrativas de produção de desejo, o que nos leva a afirmar mais uma vez que é a possibilidade de estarem juntos em uma oficina que se vale da familiaridade criada entre eles, narrando de si uns para os outros, que possibilita aos participantes transformarem as situações experienciadas em potência de vida.

Já no final da Roda, quando estavam escolhendo os pseudônimos a serem usados nesta tese, Jet se dirige a Tam e começa um tópico que, podemos dizer, muda completamente o enquadre de toda a interação daquela manhã. Rimos muito dos episódios contados, que servem de ilustração para o que os participantes costumam enfrentar; as expressões que escutam no dia a dia, que mesmo em tom de piada, sugerem o modo como a cegueira é mal compreendida pelas pessoas que enxergam, o que pode gerar situações complicadas e até bizarras. Vejamos abaixo.

EXCERTO 48: “Já viu cego andar na reta?” - Jet

1712	Jet	hein, Tam, eu ia até comentar isso aqui, as pessoas
1713		menos preparadas pra lidar com o cego né, aquele que
1714		passa por você, te dá bom dia, boa tarde, mas só com
1715		a mão, né?
1716		((todos riem))
1717	Inácia	é, estica a mão.

1718	Jet	né? aí ele volta e começa a comentar com os outros
1719		"mas esse cara está <u>metido</u> pra caramba, não fala
1720		mais com ninguém", entendeu?
1721	Messias	a minha mulher é uma dessas.
1722	Jet	é. hein?
1723	Messias	[a minha mulher é uma dessas]
1724	Jet	[ou então, ou então, ou então] você está com
1725		dificuldade pra caminhar em determinado lugar aí o
1726		cara vem >"qual o seu problema?"< "não, eu não
1727		enxergo não" "ah, vai na <u>reta</u> aqui" já viu cego
1728		andar na reta?
1729		((todos riem))
1730	Mirp	["vai direto", né?
1731	Jet	[não é mole não, cara.
1732	Messias	[[a minha mulher fica fazendo mímica e quer que você
1733		leia os lábios dela.
1734	Tam	[[eu tenho uma boa, Jet
1735	Inácia	é mesmo é? ((se dirigindo a Messias))
1736	Messias	é.
1737	Inácia	onde já se viu?

Embora o sumário da narrativa (linha 1712) seja logo endereçado a Tam, em seguida, nas linhas 1712 e 1713, Jet parece remeter-se ao que Vida havia contado sobre a incompreensão de sua família em relação a sua baixa visão: "as pessoas menos preparadas pra lidar com o cego né". As ações narrativas descrevem o modo que às vezes as pessoas que enxergam cumprimentam a pessoa cega, somente com as mãos, sem se identificarem e que, para elas, é errado. Repentinamente, todos riem e Inácia alinha-se com Jet na linha 1717: "é, estica a mão.". Jet prossegue e a marca de ênfase no advérbio *metido* reforça o tom sarcástico do diálogo construído com outra pessoa que o critica por não retribuir ao cumprimento (linhas 1718-20). A coda em forma de um marcador discursivo tem a função de monitorar o ouvinte (entendeu?, linha 1720); e dessa vez é Messias que se alinha à crítica de Jet na linha 1721, e a sustenta argumentando que sua mulher é um exemplo para o que ele acabara de contar. Mas Jet não o ratifica e começa outra narrativa sobrepondo o seu turno ao de Messias nas linhas 1723 e 1724. Nessa segunda narrativa, Jet aponta uma dificuldade bastante comum às pessoas cegas que é a locomoção em lugares desconhecidos e a necessidade inevitável de ajuda. Na orientação (linhas 1724-5), a substituição da primeira pessoa "eu" pelo pronome "você" funciona como índice de indeterminação. Tal estratégia de evitação (BIAR, 2012) ameniza a ação narrativa que fala da sua própria dificuldade de caminhar sozinho. Em seguida, as ações narrativas (linhas 1725-7) possuem alguns recursos que introduzem o enquadre humor ao seu discurso, como o diálogo construído entre ele e um transeunte, e o ritmo diferenciado das falas de um e de outro, como indica a aceleração da fala

na pergunta do transeunte (>"qual o seu problema?"<, linha 1726). Em contraste, a construção de sua resposta utiliza um excesso de negativas, com as quais ele se projeta como uma pessoa cega como justificativa para o transeunte de seu caminhar com dificuldade ("não, eu não enxergo não", linha 1726-7). Com a marcação de ênfase no léxico *reta*, Jet posiciona discursivamente o transeunte como uma pessoa sem noção sobre a cegueira ("ah, vai na reta aqui", linha 1727). Nas linhas 1727 e 1728, a questão aberta (já viu cego andar na reta?) funciona como uma avaliação habilidos, com a qual Jet critica o transeunte mantendo o enquadre humor, o que faz todos nós rirmos novamente. Dessa vez é Mirp que participa, construindo uma fala marcada que provavelmente ela já ouviu e que se alinha com o que Jet contara: "[vai direto", né?" (linha 1730). Mas sobreposta à fala de Mirp, a coda avaliativa de Jet na linha 1731 encerra a narrativa: "[não é mole não, cara.". As linhas seguintes (1732-4) apresentam os turnos de Messias e Tam sobrepostos. Messias novamente faz um comentário de sua mulher, alinhando-se à avaliação de Jet. A escolha modal *quer que você leia* (linha 1732-3) funciona como uma crítica ao comportamento da mulher por não compreender a sua limitação visual. Por sua vez, Tam também se alinha à crítica feita e endereça uma réplica à Jet: "[eu tenho uma boa, Jet" linha 173. Inácia ratifica a crítica de Messias com uma pergunta: "é mesmo é?" (linha 1735), e diante da confirmação de Messias, acrescenta uma pergunta que funciona como avaliação e sugere indignação: "onde já se viu?" (linha 1737).

Podemos notar assim que as duas narrativas de Jet no enquadre humor provocaram muito divertimento, mas ao mesmo tempo, possibilitaram um feixe de avaliações de situações desqualificantes que os participantes precisam enfrentar no dia a dia, e que acabam reforçando a narrativa da cegueira como tragédia, dependência e sofrimento. Mas quando partilhadas de modo descontraído, em um espaço de sociabilidade, essas histórias lhes possibilitam ressignificar essas situações e assim ressignificar a vida com a cegueira.

O excerto abaixo dá continuidade à interação começada por Jet e apresenta as duas últimas narrativas desse conjunto. A primeira delas é uma narrativa canônica e de produção de desejo, com a qual Tam contou-nos uma experiência bastante constrangedora que vivenciou dentro de um ônibus e que agora ele exorcizava por meio de uma piada.

EXCERTO 49: "Já pensou o cego olhando pra tua cara o tempo todo?" – Tam

1737	Inácia	onde já se viu?
1738	Tam	eu tenho uma boa, Jet ((rindo))
1739	Jet	ahm

1740	Tam	assim que eu perdi a visão, um pouco tempo depois,
1741		°um ano depois°, eu pegava o ônibus to-to todo dia o
1742		mesmo ônibus ((rindo))) aí o ônibus tava cheio, a
1743		mulher estava na frente, estava na frente uma garota
1744		lá, aí um dia ela reclamou com o motorista "pô,
1745		aquele cara fica olhando pra minha cara a vida
1746		inteira" ((rindo mais))
1747		[((todos riem))
1748	Claudia	[aí, meu Deus. ((rindo))
1749	Tam	"sujeito abusado"
1750		((todos riem))
1751	Tam	aí o outro levanta e fala assim "ele não olha pra
1752		ninguém, ele é cego, pô."
1753	Jet	[ih, olha só:
1754	Tam	[já pensou o cego olhando pra tua cara o tempo todo?
1755		((rindo))
1756	Claudia	é difícil
1757	Jet	hein, oh, ali na Central teve um caso desse, o cego
1758		apanhou, levou uns tapa lá, o cara "pô vem cá, tu
1759		não para de olhar pra minha mulher e <u>coisa</u> ", sabe
1760		esses caras ciumentosos? "ah, pra minha mulher" foi
1761		pra cima do cara e deu uns tapas nele e os caras
1762		"não, não, não, espera, o cara é cego" ah, pô, aí já
1763		era.

Ao reendereçar a mesma assertiva para Jet, Tam já está rindo: "eu tenho uma boa, Jet ((rindo))" (linha 1738). Assim, o sumário de sua narrativa cria um clima de expectativa, capta a atenção de todos em torno dele e, mantém a história que irá contar no enquadre humor. Jet o ratifica com um simples "*ahm*" (linha 1739). Então, Tam prossegue. Na orientação (linhas 1740-2), a reformulação (sinalizada pela marca °) indica o som em um volume mais baixo ao especificar o tempo decorrido entre o momento de sua perda visual e a época em que o episódio aconteceu (assim que eu perdi a visão, um pouco tempo depois, °um ano depois°), o que sugere uma mudança para um enquadre mais sério por um pequeno espaço de tempo. Mas logo em seguida, nas linhas 1741 e 1742, Tam volta a rir ao explicar que pegava o mesmo ônibus todos os dias, retornando ao enquadre humor. Entre muitos risos, as ações narrativas (linhas 1742-6) apresentam diálogos construídos que o alinham como "sujeito abusado": "pô, aquele cara fica olhando pra minha cara a vida inteira" ((rindo mais)). Na linha 1749, "sujeito abusado" foi construído discursivamente para narrar a ofensa que a moça lhe fez. Essa avaliação encaixada imprime o sentido da primeira construção, complementada pela projeção de "abusado" de Tam pela personagem do ônibus. Na resolução, mais uma fala construída também narra uma ofensa de outro personagem do ônibus: "aí o outro levanta e fala assim "ele não olha pra ninguém, ele é cego, pô." (linhas 1754-5).

Nesse momento os risos desaparecem. O constrangimento sofrido por Tam parece ter se espalhado sobre todos da Roda. Assim, a face de Tam fica exposta. Jet parte em seu socorro e começa a contar algo ([ih, olha só:, linha 1753), mas Tam mesmo protege sua face por meio da sustentação do enquadre humor na coda endereçada a mim: “[já pensou o cego olhando pra tua cara o tempo todo? ((rindo))” (linhas 1754-5). Tentando resguardar o piso interacional, assumo o papel da personagem do ônibus e mitigo sua atitude com a avaliação: “é difícil” (linha 1756). Em seguida, Jet enceta uma pequena narrativa das linhas 1757 a 1763, de uma situação bastante parecida com a de Tam, mas com o agravante de que a pessoa cega chegou a apanhar de um marido ciumento que achava que o cego estava paquerando sua mulher. Assim, a narrativa de Jet acaba amenizando a exposição da face de Tam, imprimindo um sentido de naturalidade para a situação vivenciada por ele.

Observemos que as quatro narrativas apresentadas nesses excertos são exemplos do que foi dito no terceiro capítulo em relação à necessidade de “espaços de conforto” tal qual apontado por Goffman (1963) como um lugar em que as pessoas com deficiência podem partilhar as situações sociais que lhe impõem as concepções incapacitantes e os estigmas que permeiam as suas vidas no dia a dia. Por meio da narração dessas histórias uns para os outros, os participantes das Rodas de Conversa também tiveram a oportunidade de expressar as construções negativas que são imputadas à cegueira e às pessoas cegas (MARTINS, 2006). Também pudemos desfrutar em nossas Rodas de Conversa o mesmo humor descontraído que Bruno Sena Martins encontrou nas histórias hilariantes de acidentes pessoais dos sujeitos cegos com quem conviveu em sua pesquisa, reiterando assim a importância para as pessoas com deficiência visual, sejam cegas ou com baixa visão, do acesso a esses espaços de conforto, o tanto quanto lhes for necessário para ressignificarem, juntas, as suas vidas com a deficiência.

As narrativas apresentadas ao longo dessa tese e, especialmente, nos últimos excertos, ilustram o que afirmamos sobre o narrar em situações de grupo como uma ação estética que recria imaginativamente o passado, permitindo a ressignificação e a reconfiguração das relações com o presente. Ao serem narradas, as experiências passadas geram potência para afirmação da vida em toda a sua multiplicidade, por isso, possibilitam uma nova memória para a cegueira.

Para encerrar este capítulo, quero chamar a atenção para a força ética e também política da questão feita por Tam, no último excerto, e que no momento da interação não me dei conta: “já pensou o cego olhando pra tua cara o tempo todo?” (linhas

1754-5). Talvez a pergunta que ele quisesse me fazer fosse: Como lidar com a possibilidade da cegueira que arrogantemente pode nos encarar e nos fragilizar? Tal questão leva-me a cogitar que, mesmo em um enquadre de humor, o que Tam talvez estivesse querendo nos dizer ao contar o episódio do ônibus fosse a estranheza que a sua cegueira pode provocar nas pessoas e o quanto não sabemos lidar com aquilo que estranhamos. Podemos até ferir-nos uns aos outros. Essa possibilidade nos remete mais uma vez a questão: *com que corpo nos aproximamos das pessoas que não enxergam?* Ou ainda: *aproximamo-nos das pessoas que não enxergam?* Ah, os artefatos... Criamos artefatos para tudo e assim nos protegemos e nos afastamos. É o que nos aponta Nietzsche, ao explicar que a função da moral foi proteger a existência contra o desespero e a autodestruição entre os homens: “[...] é a impotência em face dos homens, e não a impotência em face da natureza, que produz o amargo desespero de viver” (NIETZSCHE, 2011 [1901], p. 149). Mas é justamente por isso que em seu pensamento da vida como vontade de potência o outro é fundamental. Somente com o outro conseguimos produzir desejo pela existência. É por causa do outro que somos forçados a nos recriarmos para podermos juntos, cada um a seu modo, seguir afirmando a vida.

Paciência (Lenine)

Mesmo quando tudo pede
 Um pouco mais de calma
 Até quando o corpo pede
 Um pouco mais de alma
 A vida não para
 Enquanto o tempo
 Acelera e pede pressa
 Eu me recuso, faço hora
 Vou na valsa
 A vida é tão rara
 Enquanto todo mundo
 Espera a cura do mal
 E a loucura finge
 Que isso tudo é normal
 Eu finjo ter paciência
 O mundo vai girando
 Cada vez mais veloz
 A gente espera do mundo
 E o mundo espera de nós
 Um pouco mais de paciência
 Será que é tempo
 Que lhe falta pra perceber?
 Será que temos esse tempo
 Pra perder?
 E quem quer saber?
 A vida é tão rara
 Tão rara
 Mesmo quando tudo pede
 Um pouco mais de calma
 Até quando o corpo pede
 Um pouco mais de alma
 Eu sei, a vida não para
 A vida não para não
 Será que é tempo
 Que lhe falta pra perceber?
 Será que temos esse tempo
 Pra perder?
 E quem quer saber?
 A vida é tão rara
 Tão rara

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Comecei esta tese compartilhando memórias dos meus percursos pessoal e profissional. Lembranças das experiências vividas no trabalho com crianças cegas e com baixa visão nas décadas de oitenta e noventa e que, por serem demasiadamente recorrentes, levavam-me a questionar se realmente elas eram necessárias. Para que lembrar tanto? Àquela altura, questionava-me se a relação com o passado era capaz de mudar a relação com o presente. E uma questão latejava intuitivamente em meu pensamento. Nestas considerações finais, retorno propositadamente a ela: até onde a interpelação do passado define e reinscreve a nossa relação com a vida? Foi essa questão que, ao fim e ao cabo, orientou todo o percurso e as escolhas feitas neste estudo; da experiência do campo à escrita final da tese. Por querer encontrar respostas para ela, comecei tomando as decisões metodológicas que mudaram o rumo de toda a pesquisa: a primeira, de voltar a atenção às narrativas de pessoas que perderam a visão ao longo da vida; e, a segunda, de criar um espaço em grupo para que as narrativas pudessem emergir a partir da conversa informal, de modo a investigar os processos de construção de sentidos que o sujeito cego tem de si e da cegueira em sua vida, por meio de suas narrativas. Assim, estava apostando na potência de criação do espaço compartilhado, no qual as narrativas da cegueira pudessem ser coconstruídas e tecidas umas com as outras. Foi também essa questão que direcionou minha escuta ao que estava sendo dito nas histórias que narrávamos em nossas Rodas de Conversa, e que me fez querer saber até que ponto a cegueira realmente afetava a maneira de essas pessoas lidarem com a vida. Enfim, foi graças a essa questão que, em determinado momento de nossos encontros, atentei-me para outra questão que emergia no seio do grupo: que itinerários escolhemos na vida quando somos assolados por circunstâncias fortes e marcantes?

Com essas questões preliminares, esta pesquisa buscou compreender os processos de construção de sentidos com os quais o sujeito cego opera a experiência da cegueira em sua vida, por meio de suas narrativas. Desde seu início, o estudo esteve comprometido com a desestabilização de aspectos que dizem respeito à cegueira, especialmente, a hostilidade disfarçada, mascarada por intervenções piedosas que marcam os corpos das pessoas cegas a partir dos limites da ausência e os reproduz como corpos defeituosos e falhos. Assumi logo na introdução desta tese que a pretensão da pesquisa era (re)inventar uma outra memória para a cegueira, desvinculada da política de negação da vida que sustenta as descrições culturais do não ver apenas como tragédia, incapacidade, dependência e sofrimento. Para tanto, apostei no arcabouço teórico de pensadores que se dedicaram e ainda se dedicam a pensar o mundo para

além das obviedades e conformidades civilizatórias a que temos sido levados a reproduzir, e que alimentam uma massificação social e o apequenamento da condição humana e acabam por banalizar a vida. Encontrei nas filosofias de Friedrich W. Nietzsche e Judith Butler o estímulo para seguir questionando: para quê a vida? O quê vale uma vida? E, com os ouvidos modificados por essas questões, deixei-me afetar pelos discursos dos participantes das Rodas de Conversa e, só assim, procurei analisá-los. O aporte teórico do antropólogo Bruno Sena Martins e os resultados de suas pesquisas etnográficas com pessoas cegas em Portugal e Moçambique foram referências fundamentais ao longo de todo o percurso, especialmente por evidenciarem alguns aspectos em comum com a presente pesquisa; aspectos que também pude constatar nos encontros de nossas Rodas e que estão muito além da cegueira; algo que é comum ao humano, não importa onde ele viva: sua fragilidade e subordinação aos sistemas sociais e governamentais que interferem das mais diversas formas em suas vidas. Mas os resultados das análises empreendidas evidenciaram também a capacidade de reinventar-se e o desejo por agregar-se dos participantes. No final das contas, o que faz de nós humanos. Outro aspecto comum a nossos estudos foi o desejo dos sujeitos das pesquisas de contar histórias, a satisfação em narrar e, assim, tentar dar sentido à deficiência visual em seus cotidianos, por meio da ressignificação das experiências vividas e daquilo que lhes acontece. Procurei, pois, pensar a cegueira voltando-me à condição humana, para reafirmar a crença na possibilidade de um vir a ser em que todas as vidas sejam apreendidas e reconhecidas como vidas vivíveis.

Partindo da ideia de que a articulação do lembrar e do esquecer, característica da ação de narrar, faz parte da dinâmica humana de lidar com os acontecimentos de modo a lhes atribuir sentidos e considerando que os sentidos atribuídos à cegueira são perpassados pelos sentidos atribuídos à vida e ao mundo, procurei abordar a cegueira a partir da relação entre memória, narração e produção de sentido em dois âmbitos políticos: o das microrrelações, por meio da análise dos sentidos que foram produzidos para a cegueira nas narrativas de experiências de vida coproduzidas nas interações das Rodas de Conversa, e o das macrorrelações, em que busquei fazer a articulação entre os discursos hegemônicos e os contra-hegemônicos, que acabam circunscrevendo o que vem a ser cegueira e que, ao longo do desenvolvimento da civilização ocidental, configuraram-se em três metanarrativas da deficiência e, claro, também da cegueira: *a narrativa da tragédia pessoal* (OLIVER, 1990), edificada pelo modelo médico ou individual; *a narrativa de resistência sociocultural* (MARTINS, 2006), empreendida pelo modelo social; e a narrativa inspirada pelo modelo biopsicossocial ou híbrido, que designei nesse estudo de *narrativa de produção de desejo*.

Com a fundamentação teórica citada acima e o instrumental teórico e metodológico da Sociolinguística Interacional e da Análise de Narrativas, debruçei-me sobre o *corpus* gerado nas nossas Rodas, procurando analisar como os sujeitos que perderam a visão depois de adultos articulavam lembrança e esquecimento ao lidarem discursivamente com a cegueira em suas vidas; busquei analisar também como eles estavam lidando discursivamente com a vulnerabilidade, a incapacidade e o sofrimento atribuídos à experiência da cegueira, temas muito recorrentes em nossas conversas desde o início das Rodas; e ainda, procurei relacionar as estratégias discursivas utilizadas por eles que indiciavam a afirmação da vida em todos os seus aspectos. A análise das narrativas dos participantes teve como fios condutores duas chaves epistemológicas norteadoras da pesquisa: *a vulnerabilidade da condição humana frente ao seu destino imprevisível e a afirmação da vida diante de todas as circunstâncias*, com as quais almejamos ressignificar a cegueira.

Confiante no âmbito de relevância dessa pesquisa, mas também ciente da transitoriedade de seus resultados, é com satisfação que reconheço que as análises das narrativas dos participantes possibilitaram-me aquietar as questões surgidas inicialmente em nossos encontros e que deram um norte à pesquisa como um todo. Sei também que o assunto abordado não se encerra aqui. Muito pelo contrário, a oficina Rodas de Conversa continuou funcionando desde o fim de 2015, este ano recebeu mais três participantes e, recentemente, começou a passar por uma reconfiguração de suas atividades no sentido de se transformar em “Rodas de Conversa – uma oficina de produção literária”.

Um dos resultados relevantes diz respeito à articulação lembrança e esquecimento como mecanismo potente de construção identitária, por conta do trabalho de face em que os participantes se envolveram no jogo interacional das Rodas de Conversa. Por meio da articulação do lembrar e do esquecer implicada no ato de narrar, foi possível aos participantes que perderam a visão depois de adultos expressarem as dores e a angústia provocada pela experiência incorporada da cegueira. Suas narrativas revelaram que o “estado liminar” (MARTINS, 2006) não foi vivido como um luto por todos os participantes, e o período de tempo em que cada participante permaneceu no “estado liminar” incidiu diretamente na disposição ativa ou reativa que suas narrativas assumiram, reforçando, portanto, um self no passado ou um self no presente. Foi possível constatar que alguns participantes costumam acionar a imaginação por meio das sensações hápticas como estratégia de mitigação do sofrimento provocado pelas consequências da perda da visão e pela nova condição visual. Desse modo, eles podem lidar positivamente com os eventos do passado como resistência ao discurso hegemônico da cegueira. Por meio da imaginação, eles não se deixam dominar por

lembranças do tempo em que enxergavam e assim, afirmam-se positivamente. Ou seja, por meio do esquecimento ativo (NIETZSCHE, 2003 [1874]) do tempo que enxergavam, eles podem abrir-se ao presente através de outros canais de percepção, que possibilitam uma experiência positiva com o mundo.

Pude constatar que a explicação religiosa da cegueira como castigo e sofrimento a ser suportado como um desígnio de Deus pode gerar alívio para alguns participantes que continuamente precisam dar sentido à cegueira. Desse modo a explicação religiosa funciona como uma estratégia para se encontrar motivo para a própria existência. Entretanto, em alguns casos, os sujeitos ainda se ressentem com a vida, guardando esse ressentimento que pode ser expresso com profundo amargor contra si mesmo e/ou contra o ambiente social.

Foi possível detectar também três configurações de vulnerabilidade que se engendram indiscriminadamente nos discursos dos participantes, em função do que está sendo narrado, mais especificamente, em função da intensidade do afeto que a situação experienciada gerou no corpo e que, ao ser narrada, pode até se reconfigurar de outro modo. A constante passagem de uma configuração de vulnerabilidade a outra leva-me a crer que, ao serem organizadas discursivamente, suas experiências também são constituídas pelas metanarrativas da cegueira e pelas concepções de deficiência visual, de mundo e de ideologias que lhes sustentam, e que circunscrevem a confiança que eles depositam em si mesmos, no futuro e na vida.

As narrativas produzidas nas Rodas revelaram que cotidianamente os participantes confrontam-se com situações em que seus corpos e comportamentos são regulados arbitrariamente por processos de normalização que transformam a cegueira em uma experiência incapacitante e sofrida além da necessidade. Há, nas representações sociais da cegueira, um sentido de permanente tristeza circunscrevendo a vida das pessoas cegas a ponto de elas não poderem rir em público, ou demonstrarem estar alegres na vida diária ou, mesmo serem felizes com suas vidas. É com o discurso da resistência que os participantes estão enfrentando o poder que lhes subjuga a todo tempo, e com o qual também afirmam suas potências de serem pessoas cegas que podem assumir a decisão das condições de possibilidade de suas vidas.

Assim, a partir das narrativas analisadas, considero que a falta da visão por si só não necessariamente imputa a vulnerabilidade ao corpo da pessoa, mas é a dinâmica das relações sociais, das condições de possibilidade que permeiam suas vidas que, ao falharem, produzem vulnerabilidade e diminuem a capacidade de ação desse corpo, e, em casos extremos, mas bastante comuns, podem chegar a colocar em risco a vida da pessoa. Encontrei

uma quantidade significativa de narrativas de resistência (MARTINS, 2006), evidenciando, assim, ser este o modo que os participantes lidam com a vulnerabilidade, a incapacidade e o sofrimento que lhes são imputados e aos quais são levados a reiterar nos rituais de subjetivação (BUTLER, 2000) de que tomam parte. Observei que a coprodução de narrativas de resistência aumenta a confiança dos participantes em si mesmos. A partir daí, procurei mostrar que a vulnerabilidade é uma condição humana, independentemente se enxergamos ou não, e está ligada à confiança como força propulsora para a existência, como pré-condição de ação no mundo, de seguir a vida com a certeza de que há sempre uma possibilidade de transvalorização da situação presente. As histórias da “vida com a cegueira” que foram contadas nas Rodas de Conversa, por um lado, reforçaram a cegueira como marca que vulnerabiliza o corpo e a vida, mas por outro, também reivindicaram a possibilidade de um estatuto ontológico positivo para a cegueira na vida, o que me leva a advogar pela possibilidade de um estatuto ontológico positivo para a vida com a cegueira.

Foram assíduas também as narrativas que evidenciaram um outro modo da pessoa com deficiência visual lidar discursivamente com sua vulnerabilidade e dependência. São narrativas que afirmaram uma emergência conciliatória entre corpos que se diferenciam e que se abrem à convivência e à apreensão das experiências uns dos outros. Narrativas que falaram do cuidado. Essas narrativas mudaram o paradigma da ação de resistir, que em vez de configurar-se em oposição, engendrou-se como coprodução. Essas narrativas tomaram o desejo, não como falta, algo interno que está sendo reclamado, e sim como potência criativa, externa, produzida nos encontros, nos contatos, afetos que tocam e mobilizam a ação. Com essas narrativas foi possível aos participantes a reinvenção de outro modo de se afirmarem; um modo em que o outro não exerce um poder a que é preciso ser opor. O outro é coautor.

Foram muitas as *narrativas de produção de desejo* em nossas rodas. Com base nelas, pude constatar que as interações nas Rodas de Conversa, ao possibilitarem a narração de histórias que contavam de si mesmos, permitiram aos participantes, voluntariamente ou não, lançarem mão de lembranças de experiências que lhes foram gratificantes; lembranças boas, geralmente do tempo da infância e da juventude, como estratégia de amenização dos efeitos de sentidos negativos da cegueira. Essas lembranças lhes permitem o distanciamento temporário de lembranças dolorosas causadas pela falta da visão. Ao serem trazidas às nossas Rodas, muitas vezes, essas lembranças boas envolviam a todos em um clima descontraído e alegre. Assim, a partir do que foi produzido na oficina Rodas de Conversa, foi possível constatar que as lembranças boas do passado funcionam como potência de afirmação de vida, tal qual afirmou Nietzsche (2003 [1874]) ao defender o esquecimento ativo do passado. Por

meio dessas lembranças, os participantes podem manter-se no fluxo vital e afirmar a possibilidade de uma vida com todos os seus aspectos.

Talvez agora possamos retomar a pergunta que reclama uma resposta desde 2015: Que itinerários escolhemos na vida quando somos assolados por circunstâncias fortes e marcantes? Na convivência com Dunga, Flip, Inácia, Jet, Messias, Mirp, Olga, Sol, Tam e Vida, dei-me conta de como foi importante para eles a escolha do caminho a seguir quando foram surpreendidos pela perda da visão. Sim, é sempre uma surpresa, mesmo que já seja prevista. Escolher entre seguir em frente ou ser tragado pela contingência irremediável que se apresentou em suas vidas. Eles escolheram seguir, cada um de seu jeito, o melhor que pode naquele momento, e continuam escolhendo. Ao recontarem suas escolhas, eles estavam mais uma vez, reescolhendo. Creio que a resposta para a tal pergunta é: Escolhemos a vida. Porque há uma vida que pulsa e não para de produzir movimentos de busca de novos arranjos. A vida segue seu curso confuso e incerto. Mas retornamos ao passado, sempre. As lembranças estão lá. E afirmar a vida talvez seja afirmar a vida que se tem agora. Somos em certa medida expectadores de nossas vidas. Cada vez que retornamos às lembranças boas, podemos nos modificar. Creio que essa seja a potência de vida do eterno retorno. Por isso, reafirmo, no fechamento desta tese, que os encontros das Rodas de Conversa proporcionaram a recriação imaginativa das experiências passadas e a produção de novos sentidos e configurações para as experiências do presente por meio das narrativas produzidas no grupo. A oficina consiste em um espaço de produção estética, tal qual pensou Nietzsche a arte como possibilidade de afirmação da vida.

Comecei esta tese compartilhando uma memória em especial, a lembrança da experiência vivida com a aluna Alice. Uma lembrança que me acompanhou por mais de vinte e cinco anos e que foi a motivação inicial para essa pesquisa sobre a memória da cegueira *com* pessoas cegas. Uma memória que me intrigou por tanto tempo e que agora, propositadamente, retorno a ela.

[...] Ela me puxou pela mão e, decididamente, cruzou a sala inteira até chegar diante do espelho. Tateando rapidamente a superfície, certificou-se de que havia chegado ao seu destino, e, ainda segurando minha mão e de frente para o espelho, perguntou: 'Como que eu sou?' Por alguns segundos, fiquei em pé ao seu lado, completamente sem saber o que fazer. Uma enxurrada de perguntas brotou rapidamente em minha cabeça. Me senti confusa com a situação. Então perguntei: 'O que você quer saber?' Ela repetiu: 'Como que eu sou?' Mas desta vez, colocou a mão no espelho mesmo. Quase pirei. [...]. (Diário pessoal, 19/06/1991).

No decorrer da escrita desta tese, muitas vezes retornou-me essa lembrança da experiência vivida diante do espelho. Imaginei respostas que eu deveria ter dado a Alice. Imaginei como Alice devia estar hoje em dia. Como será sua vida? Do mesmo modo que nas Rodas de Conversa estávamos todos a trazer de volta experiências boas de um tempo anterior de modo a transfigurar o presente, também eu passei anos no Tocantins com as lembranças de um tempo feliz que havia experienciado no IBC. Essas eram as lembranças boas a que eu podia retornar. Por isso os episódios do que vivi com as crianças estavam sempre voltando. Quantas e quantas vezes eu recriei imaginativamente aquela cena e outras respostas que eu poderia ter dado a Alice... É isso que nós humanos fazemos o tempo todo; guardamos o que nos é valioso nos cofres da memória; de vez em quando o abrimos e usamos essas lembranças para enfeitar o nosso cotidiano.

Alice diante do espelho a me perguntar “*como eu sou?*”. Talvez o desejo de Alice nem fosse realmente saber como ela era. Talvez seu desejo fosse ultrapassar a lisura do espelho e as mesmidades que encontram sempre as respostas mais óbvias para explicar o que não tem explicação. Alice estava a me convidar para atravessar aquele espelho e a mergulhar nas profundezas de nós mesmas e talvez assim, ultrapassarmos as mesmidades prontas. O convite de Alice era muito além de nossas aparências estampadas na superfície do que éramos então, ela cega e eu vidente. Naquele espelho havia portas que podiam se abrir uma após a outra sucessivamente. Portas que não cessam de se abrir. O convite de Alice era regido pela potência do que se pode vir a ser; de “ser o que se é”.

Tocando em Frente

*Ando devagar
 Porque já tive pressa
 E levo esse sorriso
 Porque já chorei demais*

*Hoje me sinto mais forte
 Mais feliz, quem sabe
 Só levo a certeza
 De que muito pouco sei
 Ou nada sei*

*Conhecer as manhas
 E as manhãs
 O sabor das massas
 E das maçãs*

*É preciso amor
 Pra poder pulsar
 É preciso paz pra poder sorrir
 É preciso a chuva para florir*

*Penso que cumprir a vida
 Seja simplesmente
 Compreender a marcha
 E ir tocando em frente*

*Como um velho boiadeiro
 Levando a boiada
 Eu vou tocando os dias
 Pela longa estrada, eu vou
 Estrada eu sou*

*Todo mundo ama um dia
 Todo mundo chora
 Um dia a gente chega
 E no outro vai embora*

*Cada um de nós compõe a sua história
 Cada ser em si
 Carrega o dom de ser capaz
 E ser feliz*

Almir Sater

REFERÊNCIAS

A BIBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1986.

ADELL, Edna Amaral de Andrade. **A questão de Molyneux em Diderot.** 2010. 118f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <2016_EdnaAmaralDeAndradeAdell-VCorr.pdf>. Acesso em: 08 mar. 2017.

ALMEIDA, Laura Paste. **Sobre contar uma vida:** imagens e fragmentos de histórias de “subjettivações em estado de pause” na contemporaneidade, 2011. Dissertação de Mestrado. Vitória. Universidade Federal do Espírito Santo. Departamento de Psicologia.

ALMEIDA, Maria da Glória de Souza. Instituto Benjamin Constant: 160 anos de inclusão. **Benjamin Constant**, Edição Especial, Ano 20, Novembro de 2014, p. 6-10.

AUSTIN, John Langshaw. **How to do things with words.** Boston: Harvard College, 1962 [1990].

ALVES, Ieda Maria. Afixos marcadores de intensidade: sufixação versus prefixação. In: ALVES, Ieda Maria et al. (orgs). **Os Estudos Lexicais em Diferentes Perspectivas.** São Paulo: FFLCH/USP, v.1, p. 62-72, 2009.

BAMBERG, Michael. Construindo a masculinidade na adolescência: posicionamentos e o processo de construção da identidade aos 15 anos. In: LOPES, L. P. M. ; BASTOS, L. C. (orgs.). **Identidades múltiplas e interdisciplinares.** Campinas: Mercado de Letras, 2002, p. 149-185.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. Nietzsche: Corpo e subjetividade. **O Percevejo online.** PPGAC/UNIRIO. v.3, n.2 ago-dez (2011).

BASTOS, Liliana Cabral. Narrativa e vida cotidiana. **SCRIPTA**, v. 7, n. 14, p. 118-127, 2004.

_____. Diante do sofrimento do outro – narrativas de profissionais de saúde em reuniões de trabalho. **Caleidoscópio**, v. 6, n. 02, 2008, p. 76-85.

BASTOS, Liliana Cabral; BIAR, Liana de Andrade A. Análise de narrativa e práticas de entendimento na vida social. In: **D.E.L.T.A.**, 31-especial, 2015, p. 97-126.

BAZZANELA, Sandro Luiz; ASSMANN, Selvino José. **A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben.** Prefácio de Márcia Tiburi. São Paulo: LiberArs, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Magia, técnica, arte e política:** ensaios sobre literatura e história da cultura, São Paulo: Braziliense, 1985 [1933].

BIAR, Liana de Andrade. **“Realmente as autoridades veio a me transformar nisso”:** narrativas de adesão ao tráfico e a construção discursiva do desvio. 2012. 246f. Tese (Doutorado em Letras) – Departamento de letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

BRIGGS, Charles Leslie. Anthropology, Interviewing, and Communicability in Contemporary Society. **Current Anthropology**, v.48, n. 4, p. 551-580, Aug. 2007.

BROWN, Penelope & LEVINSON, Stephen C. **Politeness: Some Universals in Language Usage**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987 [1978].

BRUNER, Jerome. **Acts of meaning**. Cambridge, Harvard University Press, 1990.

_____. A construção narrativa da realidade. **Critical Inquiry**, 18(1), 1991, p. 1-21.

BUTLER, Judith. **Excitable speech**. A politics of the performative. New York: Routledge, 1997a.

_____. **Gender Trouble**. Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge, 1999 [1990].

_____. **Bodies that Matter: On the discursive limits of sex**. New York: Routledge, 1993.

_____. **Frames of War**. When Is Life Grievable? London/New York: Verso, 2009.

_____. **Giving an account of Oneself**. Fordham University Press, 2005.

_____. **Language, poder e identidad**. Madrid: Sintesis, 2004.

_____. **Antigone's Claim**. Kinship between Life and Death. New York: Columbia University Press, 2000.

_____. **The Psychic Life of Power: Theories in Subjection**. Stanford, CA: Stanford University Press, 1997b.

_____. **Subjects of Desire**. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France. New York: Columbia University Press, 1987.

_____. **Relatar a si mesmo**. Crítica da violência ética. Tradução de Rogério Bettoni. Posfácio de Vladimir Safatle. Belo Horizonte: Autêntica, 2015 [2005].

_____. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo". In: LOURO, Guacira Lopes. (org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 151-172.

BULFINCH, Thomas. **Mitologia**. Histórias de deuses e heróis. 34 ed, Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

CAMPOS, Anna Paula de Ramos. **Nietzsche e o Esquecimento**. 2014. 102f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.

CARRASCO, Cristina; BORDERÍAS, Cristina; TORNS, Teresa. **El trabajo del cuidado: historia, teoría y políticas**. Madrid: Catarata, 2011.

CARROLL, Lewis. **Alice no País das Maravilhas**. Tradução de Clélia Regina Ramos. eBooksBrasil, 2002. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org..> Acesso em 14 set. 2015.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. Memória e criação em Nietzsche. In: DODEBEI, Vera; FARIAS, Francisco R.; GONDAR, Jô. (orgs.). **Revista Morpheus**. Por que Memória Social? Edição especial, Rio de Janeiro: Híbrida, v.9, n.15, p.245-262, 2016.

CLIFFORD, James. **Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art**. UK: Harvard University Press, 2002 [1988].

COLASANTI, Marina. **Eu sei, mas não devia**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

CONWAY, Daniel D. **Nietzsche's Dangerous Game – Philosophyt in the twilight of the idols**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Disponível em: <books.google.com.br.>. Acesso em: 14 set. 2016.

DAMIN, Marina Leitão. **Tommy Edison: Um estudo de caso sobre a relação entre a memória e a deficiência visual no YOUTUBE**. 2016. 92f. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

DELEUZE, Gilles. A literatura e a vida. In: _____. **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2006a, p. 11-16.

_____. **Diferença e Repetição**. 2 ed. São Paulo: Graal, 2006b.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução de Heloísa Araujo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998, 184p.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. v.2, Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. **Handbook of qualitative research**. Londres: Sage, 1994.

DIDEROT, Denis. Carta sobre os Cegos para o uso dos que vêm [sic]. In: **OS PENSADORES**. Textos Escolhidos / Diderot. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí e Jacó Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1979, s.p.

DINIZ, Débora. **O que é deficiência?** São Paulo: Brasiliense, 2007.

ESQUIVEL, Valéria. A economia do cuidado: um percurso conceitual. In: JÁCOME, Marcia Laranjeira; VILLELA, Shirley (org.). **Orçamentos sensíveis a gênero: conceitos**. Brasília: Onu Mulheres, 2012.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Tradução de Paula Siqueira. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 13, p.155-161, 2005.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Uma arqueologia das Ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **Microfísica do Poder**. Organização, Introdução e Revisão Técnica de Roberto Machado. 9 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990 [1979].

_____. **História da Sexualidade I**. A vontade de saber. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990 [1979].

_____. **História da Sexualidade: o cuidado de si**. 9ª ed. São Paulo: Graal, 2007.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

GARCEZ, Pedro de Moraes; BULLA, Gabriela da Silva; LODER, Letícia Ludwig. Práticas de pesquisa microetnográfica: geração, segmentação e transcrição de dados audiovisuais como procedimentos analíticos plenos. **D.E.L.T.A.** [online], v. 30, n.2, p. 257-258, 2014. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/0102-445078307364908145>> . Acesso em: 2 mar. 2015.

GARCEZ, Pedro de Moraes. Deixa eu te contar uma coisa: o trabalho sociológico do narrar na conversa cotidiana. RIBEIRO, B. T.; LIMA, C. C.; DANTAS, M. T. L. (orgs.). **Narrativa, Identidade e Clínica**. Rio de Janeiro: Edições IPUB, 2001.

GEERTZ, Clifford. Making experiences, authoring selves. IN: TURNER, V.; BRUNER, E. (org.). **The Anthropology of experience**. Urbana: University of Illinois Press, 1986.

_____. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008 [1973].

GINZBURG, Jaime. A interpretação do rastro e Walter Benjamin. In: SEDLMAYER, Sabrina; GINZBURG, Jaime. **WALTER BENJAMIN**. Rastro, aura e história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 107-132.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

GOFFMAN, Erving. **Frame Analysis**. An Essay on the Organization of Experience. London: Penguin Books, 1974.

_____. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. Petrópolis Vozes, 1975 [1959].

_____. **Estigma** – Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. Tradução de Mathias Lambert, 2004 [1963]. Disponível em: <<http://www.sabotagem.revolt.org>> Acesso em: 15 ago. 2015.

_____. **Interaccional Ritual**. Essays on face to face behavior. New York: Panteon, 1967.

_____. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

_____. A situação negligenciada. In: RIBEIRO, B. T.; GARCEZ, P. M. (orgs.). **Sociolinguística Interaccional**. São Paulo: Loyola, 2013 [1964], p. 13-20.

_____. Footing. In: **Forms of Talk**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981 [1979], p. 124-159.

_____. Footing. In: RIBEIRO, Branca Telles; GARCEZ, Pedro Moraes. (orgs.). **Sociolinguística Interaccional**. São Paulo: Loyola, 2013 [1979], p.107-148.

GONDAR, Jô. Cinco proposições sobre memória social. In: DODEBEI, Vera; FARIAS, Francisco R.; GONDAR, Jô. (orgs.). **Revista Morpheus**. Por que Memória Social? Edição especial, Rio de Janeiro: Híbrida, v.9, n.15, p.19-40, 2016.

GUMPERZ, John J. **Discourse Strategies**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

_____. Convenções de Contextualização. In: , Branca Telles; GARCEZ, Pedro Moraes. (orgs.). **Sociolinguística Interacional**. São Paulo: Loyola, 2013 [1979], p. 149-182.

HARAWAY, Donna. The persistence of vision. In: MIRZOEFF, N. (org.). **The visual culture reader**. London, Routledge, 2002. p. 677-684.

KASTRUP, Virgínia. O Lado de Dentro da Experiência: Atenção a Si mesmo e Produção de Subjetividade numa Oficina de Cerâmica para Pessoas com Deficiência Visual adquirida. In: **Psicologia, Ciência e Profissão** [online], v. 28, n. 1, Brasília, 2008, p. 186-199. http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-98932008000100014&script=sci_arttext. Acesso em 14 abr 2015.

_____. Políticas cognitivas na formação do professor e o problema do devir mestre. **Educação e sociedade**. São Paulo, v. 26, n. 93, setembro-dezembro/2005, p. 1-13.

KASTRUP, Virgínia; BARROS, Regina Benevides de. Movimentos-funções do dispositivo na prática da cartografia. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. (orgs.). **Pistas do método da cartografia**. Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2010, p. 76-91.

KASTRUP, Virgínia; PASSOS, Eduardo. Cartografar é traçar um plano comum. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; TEDESCO, Silvia. (orgs.). **Pistas do método da cartografia**. A experiência da pesquisa e o plano comum. v.2, Porto Alegre: Sulina, 2014. p. 15-41.

LABOV, William. The transformation of experience in narrative syntax. In: **Language in the inner city**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.

LABOV, William.; WALETZKY, John. Narrative Analysis: oral versions of personal experience. In: HELM, J. (org.). **Essays on the verbal and visual arts**. Seattle: University of Washington Press, 1967, p. 12-44.

LAPA, Manuel Rodrigues. **Estilística da Língua Portuguesa**. 11 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1982 [1968].

LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. **Revista Brasileira de Educação** [online], n. 19, p. 20-28, jan-abr 2002,. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/275/27501903.pdf>>. Acesso em: 10 ago 2015.

LÉVI-STRAUSS, C. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papyrus, 1989 [1962].

LINDE, Charlotte. **Life Stories**. the Creation of Coherence. New York: Oxford University press, 1993.

LISPECTOR, Clarice. **A descoberta do mundo**. 4.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.

_____. **Um Sopro de Vida**. (Pulsações). Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1978.

_____. **A Hora da Estrela**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990 [1977].

_____. **Uma Aprendizagem ou O Livro dos Prazeres**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1980 [1969]

_____. **A paixão segundo GH**. 8 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.

MARTINS, Bruno Sena. **“E se eu fosse cego?”**: Narrativas silenciadas da deficiência. Porto: Edições Afrontamento, 2006.

_____. O “corpo-sujeito” nas Representações Culturais da Cegueira. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 21, n. 1, p. 5-21, jan.-abr. 2009.

_____. Deficiência e política: vidas subjugadas, narrativas insurgentes. In: MORAES, Marcia; KASTRUP, Virgínia. **Exercícios de Ver e Não Ver**. Arte e Pesquisa COM Pessoas com Deficiência Visual. (orgs.). Rio de Janeiro: NAU, 2010, p. 240-263.

_____. Guerra e Memória Social: a deficiência como testemunho. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 25, n. 1, p. 3-22, jan.-abr. 2013.

_____. **Sentido Sul**. A cegueira no Espírito do Lugar. Coimbra: Almedina, 2013a.

_____. Pesquisa acadêmica e deficiência visual: resistências situadas, saberes partilhados. **Benjamin Constant**, Edição Especial, Rio de Janeiro, ano 19, p. 55-64, out. 2013b.

_____. A modernidade segundo Louis Braille. **Benjamin Constant**, Edição Especial, Rio de Janeiro, ano 20, p. 11-22, nov. 2014.

MARTINS, Helena. Três caminhos na filosofia da linguagem. In: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Christina (orgs.). **Introdução à Linguística** – fundamentos epistemológicos. v.3. São Paulo: Cortez, 2004, p. 439-473.

MARTON, Scarlett. Nietzsche e a celebração da vida. A interpretação de Jörg Salaquarda. **Cadernos Nietzsche**, v. 2, p.07-15, 1997.

_____. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

MASINI, Elcie F. Salzano. **Perceber**: raiz do conhecimento. São Paulo: Vetor, 2012.

MEDRADO, Betânia Passos. **Espelho, espelho meu**: um estudo sociocognitivo sobre a conceptualização do fazer pedagógico em narrativas de professores. Recife: Editora Universitária UFPE, 2008. Originalmente apresentada como tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco, 2006.

MELLO, Anahi Guedes de. **Por uma abordagem antropológica da deficiência**: pessoa, corpo e subjetividade. 2009. 86f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

MELLO, Anahi Guedes de; NUERNBERG, Adriano Henrique. Gênero e deficiência: interseções e perspectivas. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v.20, n.3, p. 635-655, set.-dez. 2012.

MISHLER, E. G. Narrativa e Identidade: A mão dupla do tempo. In: LOPES, L. P. M. ; BASTOS, L. C. (orgs.). **Identidades multi e interdisciplinares**. Campinas: Mercado de Letras, 2002, p. 97-119.

_____. **Research Interviewing.** Context and Narrative. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

MORAES, Marcia; KASTRUP, Virgínia. (orgs.). **Exercícios de Ver e Não Ver.** Arte e Pesquisa COM Pessoas com Deficiência Visual. Rio de Janeiro: NAU, 2010.

MORAES, Marcia Oliveira. Cegueira e cognição: sobre o corpo e suas redes. **Revista de Antropología Iberoamericana, Ed. Electrónica** [online] Número Especial. Noviembre-Diciembre 2005, Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red. ISSN: 1578-9705. Disponível em: <http://www.aibr.org/antropologia/44nov/articulos/nov0514b.pdf>. . Acessado em: 14/04/2015.

_____. PesquisarCOM: política ontológica e deficiência visual. In: MORAES, Marcia; KASTRUP, Virgínia (orgs.). **Exercícios de Ver e Não Ver.** Arte e Pesquisa COM Pessoas com Deficiência Visual. Rio de Janeiro: NAU, 2010, p. 26-51.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O Nascimento da Tragédia** ou Helenismo e Pessimismo. Tradução, notas e posfácio de Jaime Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992 [1886].

_____. **Além do Bem e do Mal.** Prelúdio de uma filosofia do futuro. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2012 [1886].

_____. **Segunda Consideração Intempestiva:** da utilidade da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003 [1874].

_____. **A Gaia Ciência.** Tradução de Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães Editores. 6 ed, 2000 [1882].

_____. **Assim falava Zaratustra.** Um livro para todos e para ninguém. Tradução e notas explicativas de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2008 [1883-1885].

_____. **Genealogia da Moral.** Uma Polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 [1887].

_____. **Crepúsculo dos Ídolos.** Tradução, notas e posfácio de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 [1888].

_____. **Ecce homo.** Como alguém se torna o que é. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995 [1888].

_____. **Vontade de Potência.** Tradução, prefácio e notas de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011 [1901].

NÓBREGA, Adriana Nogueira Accioly; MAGALHÃES, Célia Elisa Alves de. Narrativa e identidade: contribuições da avaliação no processo de (re-)construção identitária em sala de aula universitária. Rio de Janeiro, **Veredas**, n. 16, v. 2, p. 68-84, 2012.

OLIVER, Michael. **The individual and social models of disability.** Paper presented at Joint Workshop of the Living Options Group and the Research Unit of the Royal College of Physicians, 1990. Disponível em: < <http://disability-studies.leeds.ac.uk/files/library/Oliver-in-soc-dis.pdf>>. Acesso em: 16 out. 2016.

_____. **Social Work with Disabled People.** Basingstoke: Macmillan, 1983.

_____. Capitalism, disability and ideology: a materialist critique of the Normalization principle. First published in FLYNN, Robert J. and RAYMOND, A. Lemay. **A Quarter-Century of Normalization and Social Role Valorization: Evolution and Impact**, 1999. Disponível em: <http://www.independentliving.org/docs3/oliver99.pdf>. Acesso em: 14 fev. 2017.

OLIVEIRA, Livia Miranda de; BASTOS, Liliana Cabral. Narrando em colaboração: as construções discursivas de uma pessoa com afasia. **Linguagem em (Dis)curso** – LemD, Tubarão, SC, v. 14, n. 2, p. 247-267, maio/ago. 2014.

PACHECO, Márcia Beatriz Bello. **Lembrança e esquecimento na interpretação nietzscheana: dor e alegria na construção da memória social**. 2010. 97f. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides de. Por uma política da narratividade. In: PASSOS, E.; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. (orgs.). **Pistas do método da cartografia**. Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Editora Sulina, 2010, p. 150-171.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. (orgs.). **Pistas do método da cartografia**. Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2010.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; TEDESCO, Silvia. (orgs.). **Pistas do método da cartografia**. A experiência da pesquisa e o plano comum. v.2, Porto Alegre: Sulina, 2014.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides de. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. (orgs.). **Pistas do método da cartografia**. Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2010, p. 17-31.

PINTO, Diana de Souza. Memória, Discursos e Instituições. Conferência apresentada no **II Seminário Memória, Documentação e Pesquisa: A Universidade e os seus lugares de memória**. UFRJ, 2008.

POZZANA, Laura. A formação do cartógrafo é o mundo: corporificação e afetabilidade. **Fractal: revista de psicologia** [online], v. 25 – n. 2, p. 323-338, Maio/Ago. 2013.

_____. Oficina de Movimento e Expressão com deficientes visuais: uma aprendizagem coletiva. In: MORAES, Marcia; KASTRUP, Virgínia (orgs.). **Exercícios de Ver e Não Ver**. Arte e Pesquisa COM Pessoas com Deficiência Visual. Rio de Janeiro: NAU, 2010, p. 76-95.

_____. **O Corpo em Conexão: Sistemas Rio Aberto**. Niterói: EdUFF, 2008.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. Atos ilocucionários como jogos de linguagem. **Estudos Linguísticos**. n.18, 1989, p. 523-530.

REISSMAN, Catherine. **Narrative Analysis**. Newbury Park: Sage, 1993.

RIBEIRO, Branca Telles. Transcrição e Análise: a formatação de entrevistas psiquiátricas. **Revista Tempo Brasileiro: Linguagem, Interação e Cognição**. Rio de Janeiro, n. 117, Abril/junho, 1994, p. 143-154.

RIBEIRO, Branca Telles; GARCEZ, Pedro Moraes. (orgs.). **Sociolinguística Interacional**. São Paulo: Loyola, 2013.

RICOEUR, Paul. Narrative Time. **Critical Inquiry**. On Narrative [on line], v. 7, n. 1, The University of Chicago Press, p. 169-190 Autumn 1980, Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1343181>>. Acesso em: 2 mar 2015.

RODRIGUES, Maria Rita Campello. **Mosaico no Tempo** - uma inter-ação entre corpo, cegueira e baixa visão. Rio de Janeiro: Instituto Benjamin Constant, 2014. Originalmente apresentada como tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense, 2013.

ROLNIK, Suely. **Cartografia Sentimental**. Transformações contemporâneas do desejo. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

_____. **Cartografia Sentimental**. Transformações contemporâneas do desejo. 2 ed. Porto Alegre: UFRGS/Sulina, 2014 [2006].

_____. Pensamento, corpo e devir. Uma Perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico. **Cadernos de Subjetividade**, São Paulo, v. 1, n. 2, Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, PPGPC/PUC/SP, set/fev 1993. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/pensamentocorpodevir.pdf>>. Acesso em: 12 fev. 2017.

_____. Hal Hartley e a ética da confiança. **Traffic**. Révue de Cinéma.Paris, n. 12, 1994, p.104-114. Disponível em: <<http://documents.tips/documents/hal-hartley-e-a-etica-da-confianca.html>>. Acesso em: 08 mar. 2017.

_____. Novas figuras do caos. Mutações da subjetividade contemporânea. In: SANTAELLA, Lucia; VIEIRA, Jorge Albuquerque. (orgs.). **Caos e Ordem na Filosofia e nas Ciências**. São Paulo: Face e Fapesp, 1999, p.206-221.

ROMANO, Hugues. **La Cécité et ses Représentations**. [online], Paris: Champ Social Éditions, 2006 [1990] Disponível em: <http://champsocial.com/extrait-La_c_cit_et_ses_repr_sentations,539.pdf?> Acesso em: 3 abr 2015.

SADE, Christian; FERRAZ, Gustavo Cruz; ROCHA, Jerusa Machado. O Ethos da confiança na pesquisa cartográfica: experiência compartilhada e aumento da potência de agir. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; TEDESCO, Silvia. (orgs.). **Pistas do método da cartografia**. A experiência da pesquisa e o plano comum. v.2, Porto Alegre: Sulina, 2014. p. 66-91.

SASSAKI, Romeu Kazumi. Nada sobre nós, sem nós: Da integração à inclusão. **Bengala Legal**. [on line]. 22 jun. 2011. Disponível em: <<http://www.bengalalegal.com/nada-sobre-nos.>> Acesso em: 12 fev. 2017.

SCHEGLOFF, Emanuel. Narrative Analysis thirty years later. **Journal of Narrative and Life History**, v. 7, nº 1-4, 1997, p.97-106.

SCHIFFRIN, Deborah. **Approaches to Discourse**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1994.

_____. Narrative as Self-Portrait: Sociolinguistic Constructions of Identity. **Language in Society**. 25 (2), May 1996, p. 167-203.

SHAKESPEARE, Tom. Art and Lies? Representations of Disability in Film. In: CORKER, Marian; FRENCH, Sally. (eds.). **Disability Discourse**. Buckingham: Open University Press, 1999.

SHAKESPEARE, Tom; WATSON, Nicholas. The Social Model of Disability: An Outdated Ideology? **Research in Social Science and Disability**, v.2, p. 9-28, 2002. Disponível em: <<http://disability-studies.leeds.ac.uk/files/library/Shakespeare-social-model-of-disability.pdf>>. Acesso em: 14 mar. 2016.

SILVA, Susana Veleza da. Os estudos de gênero no Brasil: algumas considerações. **Revista Bibliográfica de Geografia y Ciências Sociales**, Barcelona, n.262, p.1-7, nov. 2000. Disponível em: <<http://www.ub.edu/geocrit/b3w-262.htm#tres>>. Acesso em: 07 fev. 2017.

SIMMEL, Georg. El secreto y la sociedad secreta. In: **Sociologia**: estudios sobre las formas de socialización. Buenos Aires: Espasa-Calpe. Argentina, 1939 [1909].

_____. La moda, In: **Sobre la aventura** – ensaios filosóficos. Barcelona: Península, 1988 [1911].

SKLIAR, Carlos. **Pedagogia (improvável) da diferença**. E se o outro não estivesse aí? Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003.

SOUZA, Joana Belarmino de. O que percebemos quando não vemos? **Fractal**: revista de psicologia [online], n. 21, 2009. Disponível em www.scielo.br/pdf/fractal/v21n1/14.pdf. Acesso em: 5 ago 2013.

_____. A cegueira é um lugar de onde se pode olhar o mundo. In: KASTRUP, Virgínia; POZZANA, Laura. **Histórias de cegueiras**. Curitiba: CRV, 2016, p. 21-27.

SPINK, Mary Jane; FREZZA, Rose M. Práticas discursivas e produção de sentidos: a perspectiva da psicologia social. In: SPINK, Mary Jane. (org.). **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano**. Aproximações teóricas e metodológicas. São Paulo: Cortez, 2004 [1999].

TANNEN, Deborah. **Talking Voices**: Repetition, dialogue, and imagery in conversational discourse. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____. **Framing in Discourse**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

TIBURI, Marcia. Filosofia prática. Ética, vida cotidiana e vida virtual. Rio de Janeiro: Record, 2014.

TORRES, Elizabeth Fátima; MAZZONI, Alberto Angel; MELLO, Anahi Guedes de. Nem toda pessoa cega lê em Braille nem toda pessoa surda se comunica em língua de sinais. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.33, n.2, p. 369-385, maio-ago 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ep/v33n2/a13v33n2.pdf>>. Acesso em: 18 jan. 2017.

VAINFAS, Ronaldo et al. **História**. Volume Único, São Paulo: Saraiva, 2010.

VERINE, Bertrand. Não podemos ver, não podemos tocar: quais as repercussões dessa máxima no discurso das pessoas cegas? **Benjamin Constant**, Edição Especial, Ano 19, Outubro de 2013, p. 6-19.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Pensamento entre os gregos**. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. Tradução de Constança Marcondes César. Campinas, São Paulo: Papirus, 1992.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. *São Paulo: Cosac Naify, 2010.*

ANEXOS

ANEXO A - CONVENÇÕES DE TRANSCRIÇÃO

Quadro 6: Marcação paralinguística

.	(ponto final)	entonação descendente ou final de elocução
?	(ponto de interrogação)	entonação ascendente
,	(vírgula)	entonação de continuidade
↑	(seta para cima)	subida de entonação (mais agudo)
↓	(seta para baixo)	descida de entonação (mais grave)
palav-	(hífen)	marca de corte abrupto
pala::vra	(dois pontos)	prolongamento do som (maior duração)
<u>palavra</u>	(sublinhado)	sílaba ou palavra enfatizada
PALAVRA	(maiúsculas)	intensidade maior (volume alto)
°palavra°	(sinais de graus)	intensidade menor (volume baixo)
>palavra<	(sinais de maior do que e menor do que)	fala acelerada
<palavra>	(sinais de menor do que e maior do que)	fala desacelerada
“palavra”	(sinal de aspas)	fala relatada, reconstrução de um diálogo
hh	(série de h's)	aspiração audível
.h	(h's precedidos de ponto)	inspiração audível
rsrsrs	(série de rs's)	risos
=	(sinais de igual)	elocuições contíguas, sem intervalo
[]	(colchetes)	início e fim de falas simultâneas/sobrepostas
[[]]	(colchetes duplos)	mais de uma fala sobreposta
(2.4)	(números entre parênteses)	medida de silêncio (em segundos e décimos de segundos)
(.)	(ponto entre parênteses)	micropausa de até 2/10 de segundo
()	(parênteses vazios)	fala inaudível
(XXXX)	(série de X entre parênteses)	fala que não pôde ser transcrita
(palavra)	(segmento de fala entre parênteses)	transcrição duvidosa
((olha para baixo))	(parênteses duplos)	descrição de atividade não-vocal

Fonte: JEFFERSON (1983) In: GARCEZ, BULLA & LODER (2014)

ANEXO B - TEXTOS E POEMAS USADOS NAS RODAS DE CONVERSA

1- CANÇÃO DA ALMA CAIADA

Antônio Cícero

Aprendi desde criança
Que é melhor me calar
E dançar conforme a dança
Do que jamais ousar.

Mas às vezes pressinto
Que não me enquadro na lei:
Minto sobre o que sinto
E esqueço tudo o que sei.

Só comigo ousar lutar,
Sem me poder vencer:
Tento afogar no mar
O fogo em que quero arder.

De dia caio minh'alma
Só à noite caio em mim
Por isso me falta calma
E vivo inquieto assim.

Disponível em: <http://www.avozdapoesia.com.br/obras_ler.php?obra_id=14825>

Acesso em: 10 mar. 2015

2- HÁ UM TEMPO

Fernando Teixeira de Andrade

Há um tempo
em que é preciso abandonar as roupas usadas
Que já têm a forma do nosso corpo
E esquecer os nossos caminhos
que nos levam sempre aos mesmos lugares

É o tempo da travessia.
E se não ousarmos fazê-la
Teremos ficado
para sempre
À margem de nós mesmos.

Disponível em: <http://aulasprofgilberto.blogspot.com.br/2015/09/tempo-de-travessia-poema-de-fernando.html>

Acesso em: 22 mar. 2015

3- A ÁGUIA E A GALINHA

James Aggrey

Era uma vez um camponês que foi à floresta vizinha apanhar um pássaro para mantê-lo cativo em sua casa. Conseguiu pegar um filhote de águia. Colocou-o no galinheiro junto com as galinhas. Comia milho e ração própria para galinhas.

Depois de cinco anos, este homem recebeu em sua casa a visita de um naturalista. Enquanto passeavam pelo jardim, disse o naturalista:

– Esse pássaro aí não é galinha. É uma águia

– De fato – disse o camponês. É águia. Mas eu a criei como galinha. Ela não é mais uma águia.

Transformou-se em galinha como as outras, apesar das asas de quase três metros de extensão.

– Não – retrucou o naturalista. Ela é e será sempre uma águia. Pois tem um coração de águia. Este coração a fará um dia voar às alturas.

– Não, não – insistiu o camponês. Ela virou galinha e jamais voará como águia.

Então decidiram fazer uma prova. O naturalista tomou a águia, ergueu-a bem alto e desafiando-a disse:

– Já que você de fato é uma águia, já que você pertence ao céu e não à terra, então abra suas asas e voe!

A águia pousou sobre o braço estendido do naturalista. Olhava distraidamente ao redor. Viu as galinhas lá embaixo, ciscando grãos. E pulou para junto delas.

O camponês comentou:

– Eu lhe disse, ela virou uma simples galinha!

– Não – tornou a insistir o naturalista. Ela é uma águia. E uma águia será sempre uma águia. Vamos experimentar novamente amanhã.

No dia seguinte, o naturalista subiu com a águia no teto da casa. Sussurrou-lhe:

– Águia, já que você é uma águia, abra suas asas e voe!

Mas quando a águia viu lá embaixo as galinhas, ciscando o chão, pulou e foi para junto delas.

O camponês sorriu e voltou à graça:

– Eu lhe havia dito, ela virou galinha!

– Não – respondeu firmemente o naturalista. Ela é águia, possuirá sempre um coração de águia.

Vamos experimentar ainda uma última vez. Amanhã a farei voar.

No dia seguinte, o naturalista e o camponês levantaram bem cedo. Pegaram a águia, levaram para fora da cidade, longe das casas dos homens, no alto de uma montanha. O sol nascente dourava os picos das montanhas.

O naturalista ergueu a águia para o alto e ordenou-lhe: - Águia, já que você é uma águia, já que você pertence ao céu e não à terra, abra suas asas e voe! A águia olhou ao redor. Tremia como se experimentasse nova vida. Mas não voou. Então o naturalista segurou-a firmemente, bem na direção do sol, para que seus olhos pudessem encher-se da claridade solar e da vastidão do horizonte. Nesse momento, ela abriu suas potentes asas, grasnou com o típico kau-kau das águias e ergueu-se, soberana, sobre si mesma. E começou a voar, a voar para o alto, a voar cada vez mais para o alto. Voou... voou... até confundir-se com o azul do firmamento...” Nós fomos criados à imagem e semelhança de Deus! Mas há pessoas que nos fazem pensar como galinhas. Mas nós somos águias. Por isso, abramos as asas e voemos. Voemos como águias. Cada pessoa tem dentro de si uma águia. Ela quer nascer.

Sente o chamado das alturas. Busca o sol. Por isso somos constantemente desafiados a libertar a águia que nos habita. Sejamos águias em nossas vidas e não galinhas!

E você, já se preparou para alçar seus vãos?

(Citada em BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**. Ética do humano: compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 2003.)

Disponível em: <<http://www.helenaribeiro.com/livro-voce-a-aguia-e-a-natureza/a-historia-da-aguia-e-a-galinha/>>

Acesso em: 05 mai. 2015

4- ÊTA VIDA DE CÃO

Fundo de Quintal

Você já não quer mais amar
Sem rumo tá sem direção,
Se encontra perdido no cais,
Querendo encontrar solução.

Amigo não vá se entregar,
Eu sei, tá ruim de aguentar,
Mas Deus tá aqui pra ajudar,
Não deixe esse barco afundar.

Êta vida, êta vida de cão,
A gente ri, a gente chora,
A gente abre o coração (2x)

A gente tem mais que lutar,
Seguir a nossa diretriz,
Sonhar e tentar ser feliz,
Viver pra cantar e sorrir.

É hora de a gente assumir,
É hora de darmos as mãos,
O negro ao branco se unir,
Gritando numa só razão.

Êita vida, êita vida de cão,
A gente ri, a gente chora,
A gente abre o coração (2x)

Disponível em: <<http://www.vagalume.com.br/grupo-revelacao/nosso-grito.html#ixzz3a1ReGfJn>>

Acesso em: 10 maio 2015

5- PENSAMENTO

Arnaldo Antunes e
Arnaldo Brandão

Pensamento que vem de fora
e pensa que vem de dentro.
Pensamento que expectora
o que no meu peito penso.

Pensamento a mil por hora,
tormento a todo momento.
Por que é que eu penso agora,
sem o meu consentimento?

Se tudo que comemora,
tem o seu impedimento,
se tudo aquilo que chora,
cresce com o seu fermento.

Pensamento, dê o fora,
saia do meu pensamento.
Pensamento, vá embora,
desapareça no vento.
E não jogarei sementes
em cima do seu cimento.

Disponível em: <<https://www.lettras.mus.br/arnaldo-antunes/91721/>>
Acesso em: 18 maio 2015

6- EU SEI, MAS NÃO DEVIA

Marina Colasanti

“A gente se acostuma a coisas demais para não sofrer, em doses pequenas tentando não perceber, vai afastando uma dor aqui, um ressentimento ali, uma revolta acolá. Se o cinema está cheio, a gente senta na primeira fila e torce um pouco o pescoço. Se a praia está contaminada, a gente só molha os pés e sua no resto do corpo. Se o trabalho está duro, a gente se consola pensando no fim de semana e se no fim de semana não há muito o que fazer, a gente vai dormir cedo e ainda satisfeito porque tem sono atrasado. A gente se acostuma para não se ralar na aspereza, para preservar a pele. Se acostuma para evitar feridas, sangramentos, para esquivar-se da faca e da baioneta. Para poupar o peito. A gente se acostuma para poupar a vida, que aos poucos se gasta e que de tanto se acostumar, se perde de si mesma. [...]”

COLASANTI, Marina. **Eu sei, mas não devia**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

Disponível em: < <http://www.psicologiaexplica.com.br/psicologia-poetica-eu-sei-mas-nao-devia-marina-colasanti/>>

Acesso em: 25 maio 2015

7- SABER VIVER

Cora Coralina

Não sei... Se a vida é curta
Ou longa para nós,
Mas sei que nada do que vivemos
Tem sentido, se não tocamos o coração das pessoas.

Muitas vezes basta ser:

Colo que acolhe,
Braço que envolve,
Palavra que conforta,
Silêncio que respeita,
Alegria que contagia,
Lágrima que corre,
Olhar que acaricia,
Desejo que sacia,
Amor que promove.

E isso não é coisa de outro mundo,
É o que dá sentido à vida.
É o que faz com que ela
Não seja nem curta,
Nem longa demais,
Mas que seja intensa,
Verdadeira, pura... Enquanto ela durar.

Disponível em: < <https://www.luso-oemas.net/modules/news/article.php?storyid=108084>>

Acesso em: 10 jun. 2015

8- O QUE É SIMPATIA

Casimiro de Abreu

Simpatia - é o sentimento
Que nasce num só momento,
Sincero, no coração;
São dois olhares acesos
Bem juntos, unidos, presos
Numa mágica atração.

Simpatia - são dois galhos
 Banhados de bons orvalhos
 Nas mangueiras do jardim;
 Bem longe às vezes nascidos,
 Mas que se juntam crescidos
 E que se abraçam por fim.
 São duas almas bem gêmeas
 Que riem no mesmo riso,
 Que choram nos mesmos ais;
 São vozes de dois amantes,
 Duas liras semelhantes,
 Ou dois poemas iguais.

Simpatia - meu anjinho,
 É o canto do passarinho,
 É o doce aroma da flor;
 São nuvens dum céu de Agôsto,
 É o que me inspira teu rosto...
 - Simpatia - é - quase amor!

Disponível em: < <https://www.pensador.com/frase/NTE3NDk4/>>

Acesso em: 10 jun. 2015

9- PERFEITA DIVINDADE

Virgínia Vendramine

Tempo é deus singular.
 Não pede preces, sacrifícios,
 Não castiga, nem perdoa.
 Trata a todos igualmente.

Tempo é deus imortal
 Que se gasta e se renova
 Na lua cheia que morre,
 Na lua nova que chega,
 No funeral dos milênios,
 No recomeço das horas.

Tempo é deus onipotente.
 Cria sóis, apaga estrelas,
 Muda traços, deixa rastros
 Nos caminhos do universo,
 Rabisca dramas, comédias
 Na página incerta da história.

Tempo é presença constante
 Na pedra, no rio, no inseto,
 Na face marcada do velho,
 Na memória de cada século,
 Na angústia da humanidade.
 Tempo é deus em que todos creem.

Disponível em:

<http://200.156.28.7/Nucleus/media/common/Downloads_Livros_150%20Anos%20de%20Poesia,%20para%20leitura.txt>

Acesso em: 25 ago. 2015

10 - PACIÊNCIA

Lenine

Mesmo quando tudo pede
 Um pouco mais de calma
 Até quando o corpo pede
 Um pouco mais de alma
 A vida não para
 Enquanto o tempo
 Acelera e pede pressa
 Eu me recuso, faço hora
 Vou na valsa
 A vida é tão rara
 Enquanto todo mundo
 Espera a cura do mal
 E a loucura finge
 Que isso tudo é normal
 Eu finjo ter paciência
 O mundo vai girando
 Cada vez mais veloz
 A gente espera do mundo
 E o mundo espera de nós
 Um pouco mais de paciência
 Será que é tempo
 Que lhe falta pra perceber?
 Será que temos esse tempo
 Pra perder?
 E quem quer saber?
 A vida é tão rara
 Tão rara

Mesmo quando tudo pede
 Um pouco mais de calma
 Até quando o corpo pede
 Um pouco mais de alma
 Eu sei, a vida não para
 A vida não para não
 Será que é tempo
 Que lhe falta pra perceber?
 Será que temos esse tempo
 Pra perder?
 E quem quer saber?
 A vida é tão rara
 Tão rara
 Mesmo quando tudo pede
 Um pouco mais de calma
 Até quando o corpo pede
 Um pouco mais de alma
 Eu sei, a vida é tão rara
 A vida não para não
 A vida é tão rara

Disponível em: < <https://www.lettras.mus.br/lenine/47001/> >

Acesso em: 01 set. 2015

11- MOTIVO

Cecília Meireles

Eu canto porque o instante existe
 e a minha vida está completa.
 Não sou alegre nem sou triste:
 sou poeta.

Irmão das coisas fugidias,
 não sinto gozo nem tormento.
 Atravesso noites e dias
 no vento.

Se desmorono ou se edifico,
 se permaneço ou me desfaço,
 — não sei, não sei. Não sei se fico
 ou passo.

Sei que canto. E a canção é tudo.
 Tem sangue eterno a asa ritmada.
 E um dia sei que estarei mudo:
 — mais nada.

MEIRELES, Cecília. Antologia Poética. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2001.

Disponível em: < <http://www.recantodasletras.com.br/analise-de-obras/5452397>>

Acesso em: 05 out. 2015

12- Citação de Clarice Lispector

“Uma das coisas que aprendi é que se deve viver apesar de. Apesar de, se deve comer. Apesar de, se deve amar. Apesar de, se deve morrer. Inclusive muitas vezes é o próprio apesar de que nos empurra para a frente. Foi o apesar de que me deu uma angústia que insatisfeita fui a criadora de minha própria vida.”

LISPECTOR, Clarice. **Uma Aprendizagem ou O Livro dos Prazeres**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1980 [1969], p. 36.

13- DÁ-ME A TUA MÃO

Clarice Lispector

Dá-me a tua mão:

Vou agora te contar

como entrei no inexpressivo

que sempre foi a minha busca cega e secreta.

De como entrei

naquilo que existe entre o número um e o número dois,

de como vi a linha de mistério e fogo,

e que é linha sub-reptícia.

Entre duas notas de música existe uma nota,

entre dois fatos existe um fato,

entre dois grãos de areia por mais juntos que estejam

existe um intervalo de espaço,

existe um sentir que é entre o sentir

- nos interstícios da matéria primordial

está a linha de mistério e fogo

que é a respiração do mundo,

e a respiração contínua do mundo

é aquilo que ouvimos

e chamamos de silêncio.

LISPECTOR, Clarice. **A paixão segundo GH**. 8 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, p. 94.

14- TOCANDO EM FRENTE

Almir Sater

Renato Teixeira

Ando devagar
Porque já tive pressa
E levo esse sorriso
Porque já chorei demais
Hoje me sinto mais forte
Mais feliz, quem sabe
Só levo a certeza
De que muito pouco sei
Ou nada sei
Conhecer as manhas
E as manhãs
O sabor das massas
E das maçãs
É preciso amor
Pra poder pulsar
É preciso paz pra poder sorrir
É preciso a chuva para florir
Penso que cumprir a vida
Seja simplesmente
Compreender a marcha
E ir tocando em frente
Como um velho boiadeiro
Levando a boiada
Eu vou tocando os dias
Pela longa estrada, eu vou
Estrada eu sou
Conhecer as manhas
E as manhãs
O sabor das massas
E das maçãs
É preciso amor
Pra poder pulsar
É preciso paz pra poder sorrir
É preciso a chuva para florir
Todo mundo ama um dia
Todo mundo chora
Um dia a gente chega
E no outro vai embora
Cada um de nós compõe a sua história
Cada ser em si

Carrega o dom de ser capaz
E ser feliz
Conhecer as manhas
E as manhãs
O sabor das massas
E das maçãs
É preciso amor
Pra poder pulsar
É preciso paz pra poder sorrir
É preciso a chuva para florir
Ando devagar
Porque já tive pressa
E levo esse sorriso
Porque já chorei demais
Cada um de nós compõe a sua história
Cada ser em si
Carrega o dom de ser capaz
E ser feliz

Disponível em: < <https://www.lettras.mus.br/almir-sater/44082>>

Acesso em: 05 nov. 2015