

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**“A pupila dos cegos é seu corpo inteiro”:
compreendendo as sensibilidades de indivíduos cegos
através das suas tessituras narrativas**

Luiz Gustavo Pereira de Souza Correia

Tese de Doutorado

Porto Alegre, outubro de 2007

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**“A pupila dos cegos é seu corpo inteiro”:
compreendendo as sensibilidades de indivíduos cegos
através das suas tessituras narrativas**

Luiz Gustavo Pereira de Souza Correia

Tese apresentada no Programa
de Pós-Graduação em
Antropologia Social da
Universidade Federal do Rio
Grande do Sul como exigência
parcial para a obtenção do
título de Doutor em
Antropologia Social sob a
orientação da Profa. Dra. Ceres
Víctora.

Porto Alegre, outubro de 2007

Banca Examinadora

Prof. Dr. Sérgio Baptista da Silva

Profa. Dra. Sônia Hoffman

Profa. Dra. Claudia Fonseca

Profa. Dra. Maria Eunice Maciel

Prof. Dr. Fernando Seffner

Profa. Dra. Ceres Víctora (orientadora)

Agradecimentos

Sérgio, além das inúmeras contribuições como orientador, confiança no trabalho.

Mauro, suporte, influência, amizade, base e força.

Todos aqueles que me ensinaram sobre as outras sensibilidades na cidade.

Cornélia, Ana Luiza, Cláudia, Maria Eunice, Caleb e demais professores do PPGAS, instrumentalização.

Familiares e amigos, fundamento.

Maria Rita, mesmo quando adulta não vai entender sua importância.

Sindô e Ritinha, inspiração.

Minha mãe, a quem dedico esta tese, pois não teria como listar todos os motivos.

Resumo

Esta tese tem como objetivo compreender as vivências dos processos simbólicos e as interpretações pessoais sobre a perda da visão via narrativas de indivíduos cegos habitantes de Porto Alegre, Rio Grande do Sul. As abordagens teórico-metodológicas são voltadas às temporalidades diversas emaranhadas nas memórias dos personagens e recompostas nas suas narrativas, tendo como pressupostos os ritmos, as discontinuidades, os movimentos e as possibilidades de articulação próprias às trocas intersubjetivas vividas na cidade, entendida aqui como cenário onde se vinculam as experiências. As emoções expressas nas narrativas são os elementos de análise e compreensão das elaborações simbólicas dos personagens da sua localização e orientação social como indivíduos cegos. Desta forma é discutida a intersubjetividade na vivência da cegueira, como possibilidade de pensar a experiência subjetiva do corpo em seu engajamento ou enraizamento no mundo social.

Palavras-chave: narrativas; memória, corpo; emoções, cegueira.

Abstract

The aim of this thesis is to understand the experiences of symbolic processes and personal interpretations about loss of vision by narratives of Porto Alegre's blind inhabitants. The theoretical and methodological approaches follow the several temporalities matted in characters memories and reconstructed in their narratives. The presuppositions are the rhythms, discontinuities, movements and possible articulations peculiar to the intersubjective changes experienced in city as a set where experiences are bond. Emotions expressed in narratives are elements to analyze and understand symbolic elaborations made by characters to explain their social localisation and orientation as blind individuals. In this way, we discuss the intersubjectivity in blindness experience as a way of thinking the subjective experience in its involvement or establishment in the social world.

Key words: narratives, memory, body, emotions, blindness

Sumário

Agradecimentos	04
Resumo	05
Abstract	06
Introdução	09
Parte I - Primeiros contatos	
Capítulo 01 – Entrada em campo	13
Acercamentos	14
Evgen Bavcar, o olhar, o corpo e o espaço	19
Os sentidos das individualidades	24
Tensões em campo	29
Primeiras explorações	35
Parte II – Espaços e trajetos	45
Capítulo 02 - Centro Louis Braille	47
Os caminhos até o Braille	48
A entrada no Centro Louis Braille	52
As tensões do cotidiano nos relatos dos clientes	58
O estranho e o estranhamento	70
Algumas considerações	77

Capítulo 03 – ACERGS	83
Passagens fotográficas	89
Narrativas	102
Algumas considerações	118
Parte III – Personagens	122
Capítulo 04 – Anderson	127
Narrativas	134
A vergonha e os tempos do luto	142
Capítulo 05 – Ângelo	147
Narrativas	149
A cidade como cenário da contemporaneidade	157
Capítulo 06 – Walber	165
Narrativas	170
Interpretações possíveis	179
Capítulo 07 – Anísio	186
Conversas sobre capoeira	192
Volta no mundo	200
Conclusão	203
Referências	206

Introdução

Esta tese nasceu como desdobramento de alguns questionamentos manifestados durante o processo de feitura da minha dissertação de mestrado em Sociologia, com o aprofundamento de algumas discussões e análises dentro do campo teórico da Antropologia Urbana e das Emoções. A cidade como ambiente de vínculos e enraizamentos de memórias individuais e coletivas, intercâmbios de sentidos e experiências, é o espaço das minhas inserções, a fonte das minhas inquietações antropológicas.

Inspirado por contribuições teóricas e categorias analíticas elencadas nos capítulos constituintes desta tese, procurei compreender as vivências dos processos simbólicos e as interpretações pessoais sobre a perda da visão via narrativas de indivíduos cegos habitantes de Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul. Vinculadas a essa configuração temporal-espacial e simbólica estão as sensibilidades individuais e as suas expressões reveladas nas narrativas.

A proposta foi investigar as camadas temporais simultâneas e distintas emaranhadas e recompostas nas memórias pessoais tecidas pelas narrativas dos sujeitos. Dessa forma, esse texto se apresenta como uma síntese dos diálogos com esses diferentes personagens, a constante busca por articulação e troca de informações com essas outras percepções que povoaram minhas passagens em campo.

Na medida em que compreendo as narrativas no sentido de decupagens sucessivas dos personagens - e, enquanto tal, me incluo nesses processos - as temporalidades intersubjetivas se

rearranjam no meu argumento em forma de texto. Os distanciamentos e aproximações, como percebidos no jogo social, em movimento e inserções no meu processo pessoal de pesquisa, encontram-se também na tensão da escrita final.

Este texto reflete as tentativas de compreender as interpretações pessoais dos sujeitos em interação com o espaço e com outros tantos personagens constituintes da cidade. Na busca por tornar mais fácil de entender alguns dramas humanos (ELIAS, p. 1995), aqui se revelam os agentes enraizados na configuração social dada e as relações intersubjetivas vinculadas ao espaço e ao tempo vividos em sociedade.

Na primeira parte, portanto, exponho os primeiros passos e explorações em campo, algumas das tensões que surgiram nos momentos iniciais e como estes elementos direcionaram o caminho das minhas passagens. Refazer esse trajeto pela via da escrita e das imagens fotográficas expostas possibilita compreender os desafios e as aberturas à minha inserção no cenário onde desenvolvi a pesquisa.

Ainda no primeiro capítulo mostro desvios e obstáculos durante o processo. Apresento também alguns dos primeiros contatos com personagens que compuseram as redes em que busquei estabelecer possibilidades de convívio e diálogo.

Na segunda parte da tese relato minha permanência em dois espaços da cidade que pude ter como marcos das redes e contatos com que conversei e pude me embrenhar nas investidas compreensivas.

O primeiro local é o Centro Louis Braille, “centro de educação e reabilitação para pessoas com deficiência visual”, onde conheci e pude manter conversas com clientes, professores, monitores e

funcionários por diversos períodos. Dessa maneira, foi possível acompanhar algumas de suas atividades, sistematicamente desde meados de 2003, como também voltar a fazer visitas esporádicas ao final do período mais intenso de campo.

O outro local é a Associação de Cegos do Rio Grande do Sul, ACERGS. Lá me detive principalmente à sala de recepção, espaço de sociabilidades freqüentado diariamente por vários sujeitos cegos. Os contrastes entre as configurações dos espaços, suas estruturas e dinâmicas vivenciadas no cotidiano dos personagens que acompanhei, são os elementos das minhas análises nessa parte da tese.

Tais diferenciações me abriram vias interpretativas por expor distintas apreensões e agenciamentos do corpo, do tempo e do espaço no cenário urbano pelos indivíduos cegos. Estas tensões, conflitos, articulações e rearranjos descobertos possibilitaram a ampliação dos sentidos das individualidades que planejava investigar em minhas primeiras caminhadas pelas ruas da cidade.

Seguindo o argumento central da tese, exponho alguns personagens importantes em meu trajeto na terceira parte. A montagem das experiências recontadas justapõe processos e rupturas pessoais contextualizadas pelas temporalidades cidadinas, através das construções narrativas como elaborações onde os tempos das vivências e apreensões subjetivas se recompõem.

Desta maneira, espero conseguir atingir minhas pretensões. Apresentar satisfatoriamente ao leitor a síntese dos meus diálogos, fruto dos desafios de compreender os sentidos e os processos vivenciados através do corpo enraizado no mundo e dos códigos simbólicos compartilhados que configuram as sensibilidades individuais.

Parte I - Capítulo I – Inserção em campo

Esta pesquisa nasceu de forma óbvia, da necessidade de um estrangeiro de conhecer e se inserir em uma metrópole que passa a residir. No entrecruzamento desse projeto pessoal com o projeto profissional de doutoramento em Antropologia, surge a curiosidade por entender Porto Alegre e os personagens que a configuram como cenário de intercâmbio de experiências.

A determinação em desvendar a cidade foi fomentada e instrumentalizada durante as disciplinas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, com a inquietação presente nas obras que buscavam construir a cidade e, principalmente, a rua como objeto etnográfico expressivo de experiências pessoais e coletivas (BENJAMIN, 1994; DE CERTEAU, 1994; etc.). O indiscreto olhar antropológico em passeio pelas ruas como método de pesquisa me pareceu um desafio totalmente novo, já que havia concluído o mestrado em Sociologia analisando um grupo religioso afro-brasileiro e sua memória coletiva em um espaço restrito, um terreiro urbano (CORREIA, 2002).

Nas discussões a respeito das impressões sobre Porto Alegre e o viver na cidade com colegas também recém-chegados, constatava a riqueza expressiva de vários grupos humanos específicos. Em um momento qualquer do processo de abrir as percepções aos conteúdos vividos pelos personagens da Cidade Baixa, bairro em que morava na época, notei a presença marcante de indivíduos cegos em trânsito pelas imediações da rua da

República. Após buscar maiores informações, fiquei sabendo que ali se localizava o Centro Louis Braille. Tinha início, naquele momento, minha pesquisa.

Acercaamentos

No primeiro momento tive como objetivo compreender a apropriação simbólica da cidade pelos indivíduos cegos em suas interações cotidianas via recomposição das memórias pessoais e as relações afetivas com a paisagem sonora do ambiente vivido. Os contatos iniciais com tais sujeitos, no entanto, expuseram elementos conformadores do seu cotidiano que me intrigaram de forma violenta e terminaram por me afastar das questões anteriores. A cada visita aos ambientes de convivência daquelas pessoas tinha a forte sensação de que o universo dos cegos era invisível aos olhos da sociedade mais ampla.

Não me refiro especificamente a questões como “os direitos dos deficientes visuais à acessibilidade em espaços urbanos e meios de transporte”. Tal aspecto, recorrente nas conversas bem como nas pautas políticas, ainda que não possa ser excluído de qualquer reflexão sobre vivências urbanas ou sentidos da deficiência, não é o centro das minhas análises. O meu incômodo era a inobservância dos elementos simbólicos configuradores de um grupo humano determinado, às relações intersubjetivas dos cegos em sua vida cotidiana.

O meu primeiro desafio era então ter acesso à literatura específica e conseguir obter contato com possíveis interlocutores.

Passei a procurar referências na Antropologia e em áreas afins, indicações quaisquer de pesquisas, artigos ou propostas de estudo tendo a cegueira ou a sociabilidade de indivíduos cegos como marco. Ao mesmo tempo, buscava entrar em contato com aqueles indivíduos que via regularmente no meu bairro.

Se por um lado a aproximação das pessoas nas ruas me pareceu menos complicada que imaginava, a carência de estudos antropológicos - ou mesmo sociológicos - sobre o universo sem visão foi marcante. Foram encontrados textos publicados na Revista do Instituto Benjamin Constant, em sua maioria, ligados à Psicologia e à Educação Especial (FERNANDES, 2003; OLIVEIRA, 2004; CUNHA, 2004; FREIRE, 2005; MORAES, 2006), a dissertação de mestrado em Sociologia de Joana Belarmino (BELARMINO, 1996) e uma outra em Antropologia, de Fernanda Eugênio (EUGÊNIO, 2002). Além disso, apenas dois artigos publicados por bolsistas de graduação ligados ao Banco de Imagens e Efeitos Visuais da UFRGS (RILLO, 2001; TOLEDO, 2002).

De início, a obra que suscitou maior interesse entre os estudos específicos sobre indivíduos cegos foi o relato de pesquisa de Oliver Sacks, intitulado "Ver e não ver", presente no livro *Um antropólogo em Marte* (2002). Aqui destaco um ponto desse texto. A partir do estudo de caso de um paciente, Virgil, cego desde a infância por conta de catarata e retinite pigmentosa - doença hereditária que destrói as retinas - o autor afirma que a elaboração cognitiva do espaço pela pessoa sem visão passa exclusivamente pela relação temporal que mantém com os objetos físicos.

Segundo Sacks, o sujeito que não consegue criar uma imagem visual do espaço físico, ou seja, compor um enquadramento instantâneo em perspectiva da paisagem, e, dessa forma, determinar a presença de outras pessoas ou objetos, não constrói a noção de espaço. Segundo o argumento do autor, a experiência que

o indivíduo tem do espaço resume-se a uma experiência visual do espaço.

Como não há um repertório de sentidos e conceitos visuais à disposição das pessoas cegas, para Oliver Sacks, elas vivem em “um mundo só de tempo” (p. 138). Isso porque a referência espacial é construída a partir de seqüências de impressões táteis, auditivas e olfativas, sem apreender visualmente os arranjos e disposições dos objetos e pessoas no espaço. Dessa forma, afirma o autor, “se alguém não consegue ver no espaço, a idéia de espaço torna-se incompreensível” (Idem).

Um dos objetivos da minha pesquisa é criticar tais afirmações. Penso, a partir das reflexões de Maurice Merleau-Ponty, que “não se deve dizer que nosso corpo está no espaço nem tampouco que ele está no tempo. Ele *habita* o espaço e o tempo” (p. 193). É através do corpo como efetivação de uma consciência, ou melhor, de uma experiência, que há a comunicação com o mundo e com os outros. Ou, como afirma David Le Breton, “matriz de la identidad, el cuerpo es el filtro mediante el cual el hombre se apropria de la sustancia del mundo y la hace suya por intermedio de los sistemas simbólicos que comparte con los miembros de su comunidad” (LE BRETON, 2007, p. 12).

O meu interesse é mostrar a relação estabelecida entre as pessoas cegas “no” e “com” o seu espaço de vivência através de suas interações e articulações sociais na cidade. Parto do pressuposto do espaço vivido e apreendido afetivamente como *lócus* de configuração e enraizamento da memória pessoal e social dos sujeitos que nele convivem e da composição das diversas temporalidades nas trocas intersubjetivas urbanas.

Parto do pressuposto de que a cidade, seus espaços e ritmos, conformam um ambiente de intercâmbio de experiências múltiplas,

individuais e coletivas, coesas ou conflitantes, mas sempre dinâmicas, que podem ou não acompanhar o ritmo que é próprio ao *locus* urbano. O meu interesse ao pensar a antropologia urbana é então descobrir os espaços e tempos vividos na cidade como “suportes de tradições e biografias de seus habitantes” (ECKERT & ROCHA, s.d., p. 05) e de que forma se configuram as memórias e identidades dos sujeitos através do enraizamento das suas experiências nos diversos cenários urbanos à disposição.

As apropriações pessoais e grupais dos espaços da cidade pelos indivíduos cegos são pensadas em termos de desencaixe e reencaixe das suas experiências cidadinas. Se, por um lado, nas interações sociais contemporâneas há o desencaixe, ou seja, há o “deslocamento das relações sociais de contextos locais de interação”, na cidade também é possível encontrar os espaços de reencaixe, “a reapropriação ou remodelação de relações sociais desencaixadas de forma a comprometê-las a condições de tempo e lugar” (GIDDENS, 1991).

Tais observações vão ao caminho da valorização do cotidiano, da dinâmica das práticas e relações pessoais cotidianas, como noção base para a compreensão dos sentidos em jogo nas ações humanas. Seguindo a proposição de Georg Simmel, “trata-se de descobrir os delicados fios, as relações mínimas entre os homens”, tendo em mente que “a cada instante esses fios são tecidos, desatados, retomados, substituídos por outros, entrelaçados a outros” (SIMMEL, Apud WAIZBORT, 1999, p. 94).

Situo-me a partir das contribuições de pesquisadores que propõem novas percepções sobre a estética urbana, valorizando a reapropriação da cidade, entendida como re-significação simbólica dos espaços e dos ritmos pelos diversos grupos humanos. Tais pesquisas buscam compreender de que maneira os atores sociais vivenciam, tensionam ou subvertem os códigos de conduta e

sociabilidade urbanos (KOURY, 2004, 2005, 2006; MAGNANI, 2007; ROCHA, 2001; entre outros). Assim, apresento as “táticas” (DE CERTEAU, 1994) e ações subversivas dos sujeitos cegos frente ao comportamento exigido de autocontrole das emoções, suas reelaborações e reapropriações simbólicas cotidianas dos espaços e tempos urbanos.

Em conjunto com essa apreensão teórica da cidade, ressalto a preocupação com o “caráter intersubjetivo da experiência”, ou seja, “uma preocupação em problematizar como os indivíduos vivem seu mundo” (RABELO & ALVES, 1999, p. 11). A experiência assim, ganha contornos de vivência necessariamente intersubjetiva, com base nos sentidos acionados nas práticas cotidianas, nas interações em que a individualidade se torna perceptível.

A cidade é aqui tratada como espaço vivido e apreendido afetivamente como *lócus* de configuração e enraizamento da memória dos grupos e indivíduos que nele convivem. Para tanto, me apoio em alguns autores que discutem a percepção do espaço e sua relação com o corpo do sujeito que o percebe, como Maurice Merleau-Ponty (1999) e David Le Breton (2007) e a composição e apropriação afetiva do espaço, como Gaston Bachelard (2000, 2001), Walter Benjamin (1994, 1994a) e Michel de Certeau (1994).

As individualidades – em suas relações na dinâmica do jogo social – expressas nos discursos narrativos surgem como aspecto fundamental para a compreensão da vivência urbana. Dessa maneira, pretendo reforçar o argumento sobre as fragmentações e articulações possíveis na composição da cidade tal como apreendida pelos seus personagens.

Evgen Bavcar, o olhar, o corpo e o espaço

Uma contribuição fundamental para as discussões sobre apreensões do espaço pelas pessoas sem visão está na obra de Evgen Bavcar. O elemento que ressalta da obra do filósofo e fotógrafo cego esloveno é a discussão sobre o olhar e o espaço percebido pelo indivíduo.

Em seu processo de criação fotográfica, Bavcar toca os objetos e pessoas que pretende inserir na narrativa imagética ou compõe um quadro com as descrições da paisagem fornecidas por interlocutores como construção do seu olhar. Dessa forma, a obra de Bavcar problematiza e desloca o entendimento sobre a percepção do mundo físico, pois na sua composição fotográfica o olhar não é “recolher imagens”, mas antes “estabelecer relações” com o cenário e os personagens (NOVAES, 2003, p. 107).

Ao falar da obra do fotógrafo, Nelson Brissac diz que “ele lida com a matéria do mundo”, “o mundo dele é lamacento, é do tato e não do olhar” (2000, p. 39). Isto aproxima a atividade de narrar via fotografias, a que se entrega Evgen Bavcar, aos estudos da imaginação material dos elementos produzidos por Gaston Bachelard, mais intimamente à noção de imaginação criadora.

Ao pensar segundo os conceitos bachelardianos, mais que uma imaginação reprodutora, ligada à memória e às imagens percebidas, suas narrativas estão ligadas a uma “aventura da percepção”, uma “atividade prospectiva das imagens” (2001, p. 03) e, em especial, remete aos devaneios da massa. Nas imagens da massa, Gaston Bachelard encontra a ambivalência da adesão de

dois elementos, a terra e a água, e do desafio lançado a ambos pelos papéis de sujeito ativo e de sujeito à ação do outro.

Como mistura, como tensão e como luta, os devaneios da massa revelam conteúdos do dinamismo na imaginação material. Tais elementos nos fazem compreender que a “mão tem seus devaneios e sua poesia”, cabe então reconhecer “os poemas do tato, os poemas da mão que amassa” (Idem, p. 66).

Poemas que nada mais são que imagens de ação no mundo, imagens de apreensão e elaboração do mundo pelos sujeitos, ação do homem na resistência imposta pela matéria do mundo. José Américo Pessanha, ao falar da imaginação material como pensada por Bachelard, afirma que “provém do intenso comércio de nosso corpo com a corporeidade do mundo”, ou seja, “vê no pastoso a resistência do mundo que lhe oferece a oportunidade de criar, de impor à corporeidade seus devaneios e sua vontade, a carne amante e rebelde pronta a acolher o embate amoroso da demiurgia” (2000, p. 158).

Em sua composição fotográfica, Bavarcar ressalta o tato e sua ação no mundo como forma de percepção ativa. Ele define o tato como “o olhar chegado, ou encostado”, isto é, diferente da visão, que tem como princípio a separação entre o sujeito e o objeto, o toque “não pode negar a materialidade das coisas. Ele não pode confundir a imagem com seu substrato material” (2000, p. 18).

Tal afirmação remete à diferenciação feita por Sérgio Cardoso entre o ver e o olhar. O ver, como um ato de visão próximo à atitude *blasé* (SIMMEL, 1983), apresenta-se como ingênuo, restrito a uma subjetividade sujeita aos poderes das coisas e do mundo. Como propõe o autor, “o ver, em geral, conota no vidente uma certa discricção e passividade ou, ao menos, alguma reserva. Nele,

um olho dócil, quase desatento, parece deslizar sobre as coisas; e as espelha e registra, reflete e grava" (CARDOSO, p. 348).

No outro pólo da discussão está o olhar, entendido como interação ativa do agente com o mundo. Pois, "com o olhar é diferente. Ele remete, de imediato, à atividade e às virtudes do sujeito, e atesta a cada passo nessa ação a espessura da interioridade. Ele perscruta e investiga" (Idem, p. 348).

Em sintonia com as concepções de memória, duração e narrativa propostas por Bachelard, o olhar parece o fundamento da experiência e da localização no espaço, pois, como sugere Sérgio Cardoso, "o olhar não descansa sobre a paisagem contínua de um espaço totalmente articulado, mas se enreda nos interstícios de extensões descontínuas, desconcertadas pelo estranhamento" (p. 349).

Isso parece de acordo com a relação que Merleau-Ponty declara existir entre o corpo e o espaço exterior, um sistema prático, percebido na ação, porque é no movimento que a espacialidade do corpo se realiza. Como afirma o autor, "o movimento não se contenta em submeter-se ao espaço e ao tempo, ele os assume ativamente, retoma-os em sua significação original" (1999, p. 149).

Tratando o "sujeito humano como consciência indecomponível", Merleau-Ponty (1999) faz a ponte necessária entre a idéia de narrativa fotográfica de Bavar e a noção de espaço habitado e vivenciado pelo corpo no mundo através do movimento como ação prática. O movimento, segundo o autor, é apreendido pela compreensão que dele tem o corpo, quando este o incorporou ao seu mundo. Somos sujeitos pelo corpo que somos no tempo e no espaço. Nos realizamos na ação do corpo no tempo e no espaço.

Esta relação entre o corpo e o espaço proposta por Merleau-Ponty, e em especial a aproximação sugerida entre a carne do corpo e a carne do mundo, influencia a antropologia dos sentidos defendida por Le Breton. Ao lembrar que o corpo tem a mesma carne que a do mundo, o antropólogo afirma que “la condición humana es corporal. El mundo sólo se da bajo la forma de lo sensible. Las percepciones sensoriales arrojan físicamente al hombre al mundo y, de ese modo, al seno de um mundo de significados; no lo limitan, lo suscitan” (Idem, p. 21).

Nos paralelos entre a obra do fotógrafo e as referências que guiam a pesquisa, cito um trecho de sua entrevista em que diz haver “um vai e vem constante entre as matérias primeiras de minha espacialização corporal imediata e a tomada de consciência dos espaços novos, como um conquistador de olhos fechados” (2003, p. 116). Esses espaços novos, paisagens “objetos de desejo”, são conquistados pela relação estabelecida entre a materialidade do corpo e a concretude do espaço experienciado, vivido plenamente na – e pela – invisibilidade física.

Esse tipo de apreensão espacial está de acordo com a proposta de Michel de Certeau (1994) quando afirma que “os praticantes ordinários da cidade” vivem onde cessa a visibilidade (p.). Opondo as práticas dos caminhantes e sua narrativa pedestre á cidade-panorama *voyeur* dos projetos urbanísticos, o autor propõe um conhecimento cego dos espaços pelos praticantes da cidade que foge da visibilidade panóptica, do olhar totalizador (FOUCAULT, 1999; 2004).

Essa prática narrativa, narração do espaço vivenciado pelo corpo em deslocamento pelos caminhos entrelaçados que compõem a cidade, composta das trajetórias empreendidas pelo corpo errante, remete, como afirma o autor, a uma especificidade nas “maneiras de fazer” e a uma “outra espacialidade”. A

mobilidade “opaca e cega da cidade habitada” que configura a experiência mítica, poética do espaço, se contrapõe ao “texto claro da cidade planejada e visível”, subvertendo a ordem arquitetônico-urbanística (DE CERTEAU, 1994, p. 172).

Assim se compõem cotidianamente tantas narrativas do espaço quantos são os praticantes da cidade, tecendo os lugares com o seu caminhar em uma “enunciação pedestre” (Idem, p. 177). Tal como nas fotografias de Bavcar, estabelecem relações com as coisas e com a paisagem, se inserem com o corpo como possibilidade única de apreendê-las e expressá-las.

O ponto comum encontra-se na afirmação do esloveno: “a pupila dos cegos é seu corpo inteiro” (2003, p. 143). O caminhar como conhecimento cego, ligado à invisibilidade pela prática cotidiana dos espaços nas proposições de Merleau-Ponty e de Certeau, encontra eco na fala de Evgen Bavcar, para quem “aceitar a cegueira é admitir o mundo dos objetos que manifestam sua materialidade por meio das sombras que lhes asseguram uma realidade tangível, para além da transparência absoluta do todo-visível” (p.141).

Como fotógrafo que não vê as coisas, mas antes que mergulha nas coisas (BRISSAC, 2000), suas imagens remetem à noção de narrador conceituada por Walter Benjamin. O narrador, como artesão da memória, integra seu corpo e sua experiência no ato de narrar (1994). Relacionando o tecer da memória na narrativa com o trabalho manual – ambos adquiridos nas elaborações e nos ritmos próprios ao seu saber tradicional – Walter Benjamin agrega o corpo e sua potencialidade expressiva à estetização da memória.

Construção narrativa e trabalho manual, as fotografias de Bavcar compõem um universo de imagens fundantes e reconstroem a sua experiência no mundo. Como narrador que fala de si mesmo

e de uma experiência comum aos que compartilham consigo “um outro olhar” sobre o mundo. Expõe os desafios lançados pela concretude do mundo dos sujeitos que o habitam, que o apreendem afetiva e simbolicamente pela vivência que não pode ser pensada de outra forma que não em uma íntima relação com o espaço.

Desta forma, a obra do fotógrafo influenciou decisivamente a confecção desta tese. Na medida em que articula nas suas narrativas fotográficas os sentidos de uma compreensão afetiva do espaço e as inter-relações subjetivas com outros sujeitos no mundo. A integração dos elementos que compõem suas imagens – os personagens, a paisagem e os narradores do ambiente retratado – se dá a partir de uma única maneira possível, pelo seu “olhar aproximado”, sua intervenção e percepção de corpo inteiro no mundo.

Os sentidos das individualidades

Buscar as interpretações pessoais é uma forma de compreender a relação do indivíduo com o mundo com que e em que interage. Não o mundo panorâmico, contemplativo, perspectivado pelo olhar passivo que percebe de maneira homogênea e totalizadora. O mundo vivido, no entanto, como “cenário da vida do corpo, morada de afetos” (PESSANHA, 2000), é um mundo de espaço singular, “povoado por lembranças, sítio de experiências colorido por emoções datadas” (Idem). Isto porque, como propõe Pessanha, “o mundo tocado de perto em sua

concretude diversifica-se, decompõe-se pela ação da mão" (Idem, p. 156).

As percepções dos sujeitos aqui expostas subvertem a imagem do olhar como verdadeiro conhecimento, idéia hegemônica impregnada no imaginário pelos conceitos e pressupostos do Iluminismo. O Iluminismo estabelece a necessidade de olhar o mundo. Para seus pensadores "é preciso ver tudo: é o reino da visibilidade universal" (ROUANET, 2000). Exemplo disso é trazido por Sérgio Paulo Rouanet, que percebe na *Carta sobre os cegos para uso dos que vêem*, de Diderot, a apologia da pedagogia do olhar, como parte do argumento crítico à "cegueira social". Ou seja, usando o contraponto da cegueira física, Diderot mostra que a "verdadeira cegueira" é a falta de habilidade, de ilustração, do olhar instruído.

Assim, citando Rouanet, o autor da *Carta sobre os cegos*, "parte do anormal para chegar ao ideal da verdadeira normalidade" (Idem, p. 135). Por sua parte, o olhar educado é o olhar apto, capaz de ver tudo. A cegueira não é outra coisa aqui senão a patologia física que serve de foco para as análises de uma "deficiência social". Os cegos expostos na obra de Diderot servem ao argumento que reifica a cegueira como imagem de inferioridade, de incompetência, de imperfeição.

Bruno Sena Martins, pesquisador português, ao discutir as representações culturais hegemônicas em torno da deficiência, aponta a "narrativa da tragédia pessoal" como ponto principal na definição de sujeitos sem visão na sociedade, sua conseqüente exclusão social. Segundo o pesquisador português, a narrativa da tragédia pessoal opera mormente uma lógica sócio-cultural dominante, como uma meta-narrativa que se introduz nas vidas das pessoas com deficiência como um regime de verdade, como uma profecia que cria as condições de sua realização, ligando as

vidas das pessoas com deficiência às idéias de tragédia e infortúnio” (2004).

Como base para tal apreensão pela sociedade, Bruno Sena Martins identifica o surgimento do conceito de deficiência no discurso biomédico em contraposição ao modelo de normalidade corporal estabelecido, algo “marcadamente moderno, uma interligação entre o caráter duradouro ou permanente de uma anormalidade física, a visibilidade dessa anormalidade e a incapacidade física que ela implica” (idem).

Na dinâmica do jogo social, a deficiência como conceito surge revestida da autoridade e do poder instituído do discurso biomédico. Uma lógica dominante que tem como contraponto, ainda que com pouca visibilidade, como sugere o autor, “as narrativas e reflexões individuais” das pessoas com deficiência.

Neste ponto toca-se a imagem da alteridade deficiente, os outros deficientes homogeneizados, vozes excluídas dos discursos vigentes, sem suas narrativas próprias (SKLIAR, s.d., p. 03). Para abordar tal questão se faz necessário pensar sobre o discurso da deficiência como uma retórica histórico-social e como a imagem da alteridade deficiente centra-se nas representações naturalizadas e reproduzidas sobre aquilo que está faltando ou é disfuncional em seus corpos (Idem, p. 06).

Segundo Skliar, os outros deficientes “são percebidos como totalidade, como um conjunto de sujeitos homogêneos, localizados no mesmo contínuo discursivo”. A deficiência se constitui como elemento que assemelha, justapõe, embaralha sujeitos humanos em uma mesma “matriz representacional, a mesma raiz do significado identitário, a fonte única de caracterização desse outro” (Idem, p 07).

As investigações sobre a deficiência devem partir do princípio de questionar a criação e o estabelecimento de tal conceito em seu processo histórico e social. Na percepção do autor, “o objeto desse discurso não é a pessoa, (...) senão os processos sociais, históricos, econômicos e culturais que regulam e controlam a forma acerca de como são pensados e inventados os corpos e as mentes do outros” (s.d., p. 05). Assim, “a deficiência está relacionada com a própria idéia da normalidade e com sua historicidade” (Idem).

Ao discutir a supremacia da visão sobre os demais sentidos corporais no ocidente, Le Breton traz a percepção pejorativa da cegueira e dos sujeitos cegos. Em suas palavras,

“las relaciones com los demás, los desplazamientos, la organización de la vida individual y social, todas las actividades implican a la vista como una instancia mayor que hace de la ceguera una anomalía y una fuente de angustia. En nuestras sociedades, la ceguera se asimila a una catástrofe, a la peor de las invalideces. Perder la vista es perder el uso de la vida, quedarse al margen. Naturalmente se evoca el mundo oscuro, monótono, triste del ciego, su encierro, su soledad, su vulnerabilidad ante las circunstancias, su incapacidad para vivir sin asistencia. La ceguera es una oclusión a cualquier lucidez que lleva al individuo a su pérdida. Le falta la capacidad de discernimiento. Ver significa comprender, sopesar los acontecimientos” (2007, p. 51-52).

Como contraponto a tal percepção denunciada por Skliar e Le Breton, exponho nesta tese as diversas experiências singulares e articulações na cidade a partir das próprias construções narrativas e interpretações colhidas durante minha vivência em campo. Seguindo tais questionamentos, é possível que se revele a

diferença, isto é, “uma noção de identidade própria daqueles que narram a si mesmos e se opõem ou resistem às pressões etnocêntricas de normalização e igualdade” (SKLIAR, p.10).

As narrativas aqui expostas como elaborações discursivas das experiências pessoais e do processo de individualização dos sujeitos são interpretações e significados atribuídos à vivência pessoal sem a visão no quadro de referências compartilhado formado pela cidade de Porto Alegre. A construção textual de tais relatos aborda a cegueira como um elemento comum aos personagens, sem buscar a caracterização de uma identidade coletiva, a configuração de um grupo humano específico.

A auto-imagem se estabelece a partir do processo tenso e conflituoso de delimitação de fronteiras sociais baseadas em barreiras emocionais vividas e apreendidas individualmente. Os sentidos expostos nas narrativas de tais elaborações individuais revelam a heterogeneidade própria às conformações humanas na sociedade contemporânea.

Nesse sentido ganha importância o conceito de intersubjetividade, na medida em que “aponta para o ‘presente vivido’, no qual os indivíduos desenvolvem suas ações, procuram compreender-se mutuamente e compartilham o mesmo tempo e espaço com os outros” (ALVES & RABELO, 1999, p. 15). Se pensada a partir dos sentidos da corporeidade como proposta por Merleau-Ponty, pensar a condição intersubjetiva da vivência da cegueira possibilita pensar a experiência subjetiva do corpo sem visão em seu engajamento ou enraizamento no mundo social.

Dessa forma, se tornam compreensíveis as tensões, os conflitos, os diálogos, as semelhanças e distinções nas percepções próprias das experiências dos sujeitos nas dinâmicas das comunicações, negociações e apreensões dos sentidos socialmente

compartilhados da falta de visão. Tendo o corpo como terreno dos sentidos articulados e intercambiados no contexto socialmente vivido, a relação fundante do mundo intersubjetivo, do eu em relação aos outros, é revelada nos termos das experiências narradas da vivência cotidiana da cegueira. Isto porque, citando mais uma vez Alves e Rabelo, “a idéia de experiência enquanto modo de estar no mundo nos remete corpo, como fundamento de nossa inserção no mundo. É o corpo que fornece a perspectiva pela qual nos colocamos no espaço e manipulamos os objetos, pela qual os objetos e o próprio espaço ganham sentido para nós” (Idem, p. 12).

Seguem nesse caminho também as reflexões de Carlos Steil (2007), ao discutir o conceito forjado por Merleau-Ponty de corporeidade como mediação do habitar o espaço enquanto forma de ser no mundo. Nas suas palavras, “o mundo sustenta o corpo do sujeito e se move com ele, demarcando o seu campo de exploração perceptual e experiencial condição corporal do sujeito, o mundo é experienciado como constitutivo do sujeito-corpo que o habita e não mais apenas como um referente externo e objetivo aos sujeitos que nele se movem” (Idem, p. 03). Na medida então em que é “dimensão do nosso próprio ser”, é no e pelo corpo que se efetivam e se inscrevem as experiências e os projetos, que se pode pensar em modalidade particular de ser no mundo.

Tensões em campo

Uma reflexão interessante sobre a noção de deficiência foi feita por Magnani (2007). Ao tratar das denominações “deficiente

auditivo" e "surdo", o antropólogo discute não só o uso dos termos por pesquisadores, educadores e no senso comum, mas também pelos próprios atores sociais a quem são referidas tais designações.

Alertado por tal relato de campo, procurei sistematizar as notas e lembranças das passagens em campo, como forma de pensar a respeito. Em momentos de apresentação ou primeiros contatos surgia recorrentemente o uso do termo "deficiente visual", tanto por mim como pelos sujeitos abordados ou entrevistados, pelos monitores e professores do Louis Braille, colegas ou professores da Antropologia.

Uma denominação aparentemente mais suave ou polida, "politicamente correta", parecia menos agressiva e com menor possibilidade de causar constrangimentos entre os presentes, ao mesmo tempo em que "cego" parecia carregar toda a carga de estigmas e tragédias referentes à falta de visão. No decorrer dos contatos em campo, no entanto, pude incorporar as reflexões de alguns, tanto como o uso indiscriminado de outros, do termo cego como referência à condição física da falta de visão.

Em vários momentos percebia entre os personagens desse processo a autodenominação como cego, tão "naturalmente" acionada como algumas ações cotidianas relatadas: "ver televisão", "não ver o carro passar", ou pedir pra "deixar ver o celular". Do estranhamento inicial à acomodação dos sentidos pela familiaridade posterior, o uso de "cego" e "ver" tornou-se ato irrefletido, banal, em qualquer conversa ou entrevista.

Como contraponto, o termo "deficiente visual" era utilizado sempre por entrevistados em situações de reflexão ou discussão sobre a Associação – que, vale lembrar, é dos Cegos do Rio Grande do Sul – ou os direitos e ações políticas relacionadas aos

indivíduos sem a visão. De forma ambivalente, me parece assim que há uma assimilação de valores ou discursos externos ao grupo pelos próprios atores no momento da atuação política, se refletindo em uma diluição ou agregação a um conjunto de excluídos pelo compartilhamento dos mais diversos tipos de “deficiências”. Ou, possibilidade também válida, o uso das categorias exteriores como estratégia, como forma de estabelecer diálogo com a sociedade mais ampla a partir do termo reconhecido como “de bom tom” pela maioria da população.

Minha preocupação era me situar em meio a tais controvérsias. Decidi por não escolher denominações entre eufemismos disponíveis como meio de conquistar simpatia dos sujeitos com que dialogava, como uma pretensa intenção de “suavizar os aspectos das fronteiras da alteridade deficiente” (SKLIAR, s.d.). De tal forma, utilizo o termo cego na escrita do texto tal como dei preferência nos contatos em campo.

Busquei, no entanto, discutir as denominações com os entrevistados. Em especial no caso do meu contato com Anderson¹, um dos personagens principais durante minha permanência em campo - e sobre quem escrevi o quarto capítulo da tese - que mostrava desconforto com o termo cego, como será exposto mais à frente. Postura diferente de Margareth, personagem que se mostrava indiferente a tal discussão:

“Por exemplo, em relação ao nome que se dá à deficiência é uma coisa muito pessoal. Eu, por exemplo, uso pessoa portadora de deficiência até baseada na legislação, que utiliza esse termo, mas em relação a mim, as pessoas, ‘ah, ela é cega’, ‘ah, ela é portadora de deficiência visual’, e isso em

¹ Os nomes dos personagens apresentados no texto são fictícios a fim de preservar a privacidade dos entrevistados citados, seguindo sugestão da Banca Examinadora da tese.

relação a mim não interfere, essa questão da nomenclatura”.

O uso do termo vidente também foi tocado em algumas conversas em campo. Vidente, para um dos personagens, Ângelo, está ligado meramente à percepção visual, sem qualquer relação “sobre-humana”, devendo então, em suas palavras, “ser abusivamente utilizado, como forma de naturalizar este termo, ligando ao ato de enxergar como o termo ouvinte está para quem ouve”. Para Sônia Hoffman, com quem também conversei sobre o assunto, por outro lado, o termo ainda está muito relacionado a um “dom”, a algo “acima dos poderes perceptivos de outros”.

Esta é também a percepção de Le Breton, para quem o termo vidente carrega a marca da compensação da cegueira física como um olhar ao desconhecido, ao mundo invisível aos demais. O vidente está relacionado a alguém que tem um olho interior, o olho do espírito, “pese a que sus ojos reales ya no desempeñen su tarea. El vidente se encuentra como muerto en una de las dimensiones comunes de la existencia para renacer en un más allá que no le es dado a los demás” (Idem, p. 91).

Dessa maneira, a utilização corriqueira como forma de ressemantizar o termo, descaracterizando o cego como deficiente como o outro em relação ao vidente, ou seja, o não-vidente, com a carga significativa ainda atribuída, foi passo inicial nas investigações sobre o tema. De início me encontrei nessa encruzilhada, não só na utilização dos termos, mas também na percepção do universo analisado. Até determinado momento da pesquisa construí um dualismo fundamental como forma de compreensão da relação entre videntes e não-videntes, ou entre os cegos e a sociedade mais ampla.

Buscava entender a força da estigmatização dos indivíduos cegos no jogo social pelo processo de reificação do imaginário ocidental, tendo a visão relacionada à razão, e logo, a cegueira, a falta de visão, ligada à irracionalidade. Na compreensão desta dinâmica de diferenciação, busquei como referência a abordagem de Norbert Elias, como percebe o poder com que grupos se revestem e, de tal forma, se torna possível a tais grupos estigmatizar e se posicionar num patamar socialmente superior em contraposição aos outros.

Ao pensar de que maneira poderia me aproximar de discursos e representações sobre a cegueira vigentes na sociedade, relacionando as dimensões discursivas e vividas no jogo social, procurei estetizações desse imaginário sobre a cegueira e os cegos na literatura e no cinema. Assim encontrei em *Tirésias* e no *Ensaio sobre a cegueira* (SARAMAGO, 1995) exemplos dessas apropriações artísticas.

A história de Tirésias tem como tema o homem acometido pela cegueira como castigo por ter olhado para uma deusa nua, Atena. A transgressão cometida pela visão foi a violação da sacra invisibilidade dos deuses. No filme, trata-se de uma transexual brasileira que se prostitui na França. Um padre da pequena cidade em que é narrada a história seqüestra e mantém a personagem sob seu domínio, amarrada e entregue às vontades do apaixonado religioso. Em um surto violento, o padre fura os olhos da transexual e a deixa em um terreno distante da cidade, até que é recolhida e cuidada por uma família da região. A partir do restabelecimento da sua saúde, ela passa a prestar consultas se utilizando da sua vidência recém conquistada e a ser alvo de preces, cultos, e procissões.

Como afirma Belarmino, "Tirésias é, possivelmente, o mais conhecido de uma extensa lista de bardos ou cegos-videntes, tipo a

que com freqüência recorriam os autores eruditos e populares” (1996). Tirésias “desperta compaixão por sua condição física e veneração e suspeita por seus dons divinos, como a encarnação maior da ambigüidade da imagem mental clássica da cegueira” (Idem).

A cegueira como caracterizada na obra de José Saramago, é o infortúnio que se abala sobre os indivíduos de toda uma sociedade, impossibilitando, ou melhor, desumanizando todas as ações cotidianas dos personagens do romance. Como afirma Bruno Sena Martins, “a súbita cegueira de uma população inteira emerge como uma rica metáfora para simbolizar o infortúnio humano, a ignorância e a alienação”, mostra disso é revelada na voz de um dos personagens: “a cegueira também é isso, viver num mundo onde se tenha acabado a esperança (SARAMAGO, 1995)”.

Bruno Sena Martins ressalta ainda um ponto importante na leitura do *Ensaio*, “as experiências e vozes das pessoas cegas estão completamente ausentes, substituídas pelos valores culturais e os ecos simbólicos que se ligam a esta condição” (2004, p. 05). As narrativas próprias, as expressões das experiências da cegueira são então substituídas pelas noções arraigadas no imaginário ocidental que as cristalizam como idéias de desgraça e incapacidade.

O diferencial de poder da lógica hegemônica que funda a imagem da cegueira como deficiência e assim, como forma de exclusão, tem sido proposto em alguns textos no longo processo histórico de configuração da idéia de cegueira e de ser cego pelo pensamento ocidental (BELARMINO, 1996; EUGENIO, 2002; AMARAL, 2003). Este processo revela de que forma algo fisicamente determinado, como a falta de visão, pode variar em termos de interpretação e de atribuição de significados socialmente construídos por parte dos videntes ao longo da história.

Primeiras explorações

Minhas primeiras passagens em campo me levaram, no entanto, a pensar com maiores relevos e detalhes tais apreensões, a partir das narrativas pessoais, das experiências múltiplas da condição física da perda de visão reelaboradas nos discursos próprios dos personagens. As discussões sobre as sensibilidades em jogo na vivência cotidiana dos sujeitos cegos complexificam a percepção da sociedade mais ampla a respeito das diferenças e especificidades do universo simbólico compartilhado sem a utilização da visão. Não posso, portanto, cair na armadilha pelo lado invertido e me apropriar de forma homogênea do contexto social, forjando assim uma sociedade de videntes, os outros dos cegos, em contraposição fechada e marcada àqueles que não têm visão.

As falas de entrevistados que tinham em primeiro plano a perda da visão estavam sempre em conflituosa e tensa relação com “o mundo dos videntes”, ainda que não existisse uma uniformidade na percepção de pertencimento a um grupo humano específico. Os relatos das experiências de perda da visão mostram uma heterogeneidade marcante nos processos, temporalidades, apreensões e interpretações dos sentidos de ser cego na cidade, mas um contraponto comum nos discursos, a hostilidade do mundo da visibilidade hegemônica.

Era necessário intensificar os contatos, buscar me inserir nas redes e acompanhar as práticas cotidianas para que pudesse perceber as complexificações, articulações e quebras promovidas pelas ações dos sujeitos além dos discursos. De início, busquei

acompanhar e registrar minhas caminhadas pela cidade tendo como personagens e guias dos meus passos os movimentos e interações dos vendedores de bilhetes lotéricos. Com alguns tive apenas rápidos contatos, outros pude acompanhar mais sistematicamente e ser apresentado às redes de sociabilidades pessoais.

Minha intenção em campo era uma inserção nos tempos e espaços da cidade via apreensões e trajetórias pessoais dos personagens acompanhados. O caminho encontrado para efetivar tal entrada era realizar alguns passeios ou permanecer nos locais de convivência citados pelos personagens e procurar abordar suas elaborações afetivas de tais espaços nas suas narrativas.

Assim, pensava poder me inserir nas camadas temporais da cidade, nas apreensões temporais do espaço (DE CERTEAU, 1994), realizadas pelas práticas cotidianas e recompostas nos eventos narrativos. Nessas percepções era possível captar a construção do personagem narrativo, o si-mesmo (RICOUER, 1988, 1991, 1994) nas tensões, conflitos, processos de semelhança e dessemelhança, possibilidades de articulação ou distanciamento das vivências no cotidiano da cidade.

As recomposições nos discursos narrativos traçavam os mapas da cidade configurados pelas práticas cotidianas pela experiência estetizada nos termos da apropriação e da interpretação pessoais. Como no relato transcrito a seguir, de uma conversa com Margareth, funcionária da Secretaria de Cultura do Município, residente em Canoas, situada na região metropolitana, mas que faz diariamente um longo percurso pelas ruas de Porto Alegre:

“Bom, em relação à cidade, eu sempre venho de carro pra Porto Alegre, então eu nunca enfrento o centro de

Porto Alegre de manhã, só no final da tarde. Eu pego ônibus ali na Érico Veríssimo, ali perto do Centro Municipal de Cultura, quase esquina com a Ipiranga, pertinho do Zero Hora, e sempre desço ali na Borges. Eu sempre desço a Borges e vou até o Mercado, onde fica a estação do Trensurb. E é o que me disse a pessoa que me ensinou Orientação e Mobilidade, tu nunca fica parada assim numa esquina. E realmente isso nunca acontece, às vezes duas pessoas te oferecem pra atravessar a rua, e às vezes as pessoas vêm e perguntam, 'o que é que tu tá fazendo na rua', 'tu não tem medo, questão de segurança', 'que legal que tu trabalha e não fica casa, isso é importante'... E, além disso, a Trensurb tem um serviço muito interessante, eles têm segurança pras pessoas portadoras de deficiência, que te auxiliam a entrar no trem, na verdade, eles te colocam dentro do trem e eles passam um rádio pra estação na qual tu queres descer. Quando tu chega na tua estação, o segurança da tua estação está te esperando ali. Daí ele te auxilia a chegar na parte externa da estação e é uma relação bem interessante, porque já fazem parte da rotina, já me conhecem. Em relação ao centro, por exemplo, tem os camelôs. E alguns deles já ficam teus amigos, dizem 'pra lá', 'não, é pra cá', sabe... Eu sempre aceito ajuda, porque eu sei que tem algumas pessoas que se magoam se te oferecem pra te ajudar e tu não aceita. Às vezes mesmo quando eu não preciso, como no trem, eu tô sentada no lado da porta, é só descer e o segurança tá ali, mas se vem alguém e oferece ajuda eu aceito. Porque eu já ouvi relato de pessoas que ofereceram ajuda e ficaram magoadas porque não

aceitaram. Então eu sempre aceito porque num dia vai que eu preciso e alguém tá ali e não vem ajudar por receio, como num restaurante, se bem que eu nunca vou em restaurantes...”

Dessa forma, a cidade me era apresentada como um emaranhado de relações intersubjetivas, tendo as experiências da vivência do cenário urbano pelos movimentos e práticas cotidianas como mote das narrativas. Nesses movimentos, as aventuras da vida cotidiana surgiam pela atribuição de significados aos espaços e atores sociais com que os narradores compartilhavam o dia-a-dia.

Seja com a fluidez e a confiança revelada por Margareth, tanto nas relações face a face como nos aparatos técnicos e instituições configuradores da cidade, ou ainda como espaço de relações tensas, onde o conflito e o medo permeiam as interações, como nos relatos de Rodrigo, cliente do Centro Louis Braille – espaço em que me deterei no próximo capítulo. No trecho citado a seguir, ele traz entre os elementos da fala os conflitos íntimos, que devem ser resguardados, ocultados nos jogos sociais, segundo a etiqueta vigente na sociedade civilizada (ELIAS, 2001), e as tensas relações vivenciadas a partir da perda da visão. A cidade surge, no entanto, como cenário de possíveis rearticulações, compondo assim um quadro de ambivalentes e simultâneos fatores da experiência do viver citadino:

“Tu fica estressado na família, teu filho assistindo aquelas coisas, o guri tinha nove pra dez anos, e por mais que eu chorasse baixinho pra ele não ouvir, não escutar, mas não tinha como, a casa pequena...Ficou

um negócio que complicou mais ainda... E eu pensei que precisava de ajuda, daí eu conheci o professor Walber, não tenho muita intimidade, mas conheço ele e ele falou do Louis Braille. Daí eu fiquei um tempo, mas depois saí, que não conseguia fazer locomoção, foi meio complicado. Tentei aprender o Braille e não consegui e agora tô querendo de novo, né... Tô com a auto-estima um pouco mais levantada agora, tá um pouco melhor agora. Não vou dizer que não fico pensando, 'mas logo comigo que foi acontecer isso aí', às vezes eu paro pra pensar... E vamo dizer, amigo é complicado, sabe. Eu pensava que tinha amigos, muitos amigos... a minha casa era sempre cheinha, churrascada, churrasquinho, sempre apareciam, festas, estas coisas, sempre, minha casa tava sempre cheia. Depois que eu perdi a visão, a maioria dos amigos deixaram de procurar, eu fiquei, eu fiquei meio seestroso. A maioria nem apareceu, 'vamo lá ver o Rodrigo, né', sumiram, sumiram, e isso aí é complicado, né. E daí pra mim nunca mais vai ser a mesma coisa, né, vamo dizer, 'vamo dar um apoio lá praquele ceguinho', mas nem isso, é brincadeira, né".

Um exemplo desses instantes surgiu a partir dos meus contatos com Mônica. Ela foi outra cliente com quem tive contato logo no início da pesquisa, em um dos dias de acompanhamento da movimentação na sala de espera do Centro Louis Braille. Nossos primeiros contatos sempre se deram nos momentos em que ela aguardava as aulas de educação física. Após algumas semanas marcamos um outro horário em que pudéssemos realizar de fato

uma entrevista. O local escolhido foi o Louis Braille, onde nos foi liberada uma sala sem utilização no período.

A sugestão do lugar foi feita por Mônica, alegando dois motivos. O primeiro, a desconfiança a respeito das minhas intenções. Mônica afirmou que não era comum uma pessoa procurá-la para ouvi-la, e principalmente entrevistá-la, sobre suas vivências e práticas cotidianas. Ainda por cima contava negativamente o fato de se tratar de “um estranho e com sotaque diferente”.

O outro motivo da escolha foi esconder da família que havia marcado “um encontro” com um homem. Apesar de estar separada havia um ano na época da entrevista, Mônica falou diversas vezes da sua sensação de restrição pela “vigilância” imposta pelos filhos. Essa impressão mista sentida por Mônica de proteção e restrição no contexto familiar foi assunto de demoradas conversas nossas.

Mônica contou sobre a “limitação que tinha sido a sua vida” nos doze anos como esposa, servindo e amando incondicionalmente seu marido. Mesmo fazendo queixas em relação à falta de carinho e algumas traições descobertas, Mônica disse se sentir conformada pelo fato de ter um companheiro, afinal, “pobre e cega seria muito difícil de arrumar outra pessoa”.

Quando ficou completamente cega, depois de alguns anos decorridos do acidente em que estilhaços de vidro atingiram seus olhos, Mônica ficou ainda mais “dependente” do seu marido e com receios maiores do abandono por parte da sua família. Meses depois viria a saída do marido de casa e a separação.

Em meio à “pior crise que passou na vida”, os atritos com os filhos tiveram início. A perda total da visão tornava os deslocamentos e outras atividades rotineiras mais complicadas

para Mônica. Com isso era necessária a presença de algum dos familiares nas caminhadas ou qualquer saída de casa. A visibilidade da inabilidade e a sensação de “inferioridade frente aos demais” nestes instantes eram verbalizadas nas narrativas através da sensação de vergonha (ELIAS, 1993).

Os conflitos internos na família, relatados como falta de paciência ou excesso de zelo dos filhos, levou Mônica a isolar-se em casa. Com poucos momentos de socialização, “a vida passou a ser a televisão e o rádio”. Até que uma amiga falou sobre os serviços prestados no Centro Louis Braille e Mônica entrou no curso de Orientação e Mobilidade.

Na época das entrevistas, Mônica freqüentava o Centro havia seis meses. Além das aulas do curso, ela havia ainda passado a participar das festas e bailões promovidos pela ACERGS. Esse momento da sua trajetória pessoal pode ser interpretado como um período de reestruturação subjetiva, nas suas palavras era a “descoberta da liberdade”.

Após a realização de algumas entrevistas, quando pude acompanhar o processo de construção da narrativa acima exposta, aconteceram algumas tentativas - um tanto insistentes - por parte de Mônica para que continuássemos a conversar. Minhas dúvidas naquela circunstância eram próximas à discussão de Sônia Maluf (1999) sobre o diálogo no evento narrativo. Existia a possibilidade de um sentimento de empatia, que levaria “o narrador a contar sua história com o único objetivo de ser escutado”, e, por outro lado, “a influência do contexto cultural de onde emerge o grupo social, cujo *ethos* encoraja o indivíduo a ‘falar de si’, a expressar ao outro sua intimidade e suas vivências pessoais” (Idem, p. 80).

Era mais uma oportunidade - e, logo, um desafio - de investigar as dimensões íntimas e individualizadas e, ao mesmo

tempo, intersubjetivas e relacionais na composição narrativa. Mônica, ao revelar seu estranhamento e seu receio em relação à minha investida, ao meu interesse e à minha escuta, mas também usufruindo a “liberdade” de apresentar-se como um “eu” (SIMMEL, 1996), expõe alguns sentidos da sua auto-percepção como indivíduo em interação no mundo.

Outras tensões que vivenciei durante minha permanência em campo com Mônica foram se mostrando nas aproximações de alguns personagens. Ao me inserir mais demoradamente ou manter contato mais intenso, ao conversar de maneira mais relaxada ou ainda colher algumas entrevistas, os elementos revelados exigiam posturas e reflexões acerca da pesquisa etnográfica.

Dessa forma, o evento narrativo surgia como uma negociação de papéis, um instante de construção da face ou da fachada (GOFFMAN, 1999). O distanciamento e a aproximação (SIMMEL, 1987, 1996; WAIZBORT, 2000) eram movimentos realizados por indivíduos em interação construindo relações pessoais e onde os conteúdos subjetivos, as motivações das ações, deveriam ser expressos e agenciados.

Como investida compreensiva, estas minhas aproximações eram sempre tensas, pela inserção em um universo de pessoas onde a escuta pode se estabelecer como “foco terapêutico” ou como afinidade pessoal. A preocupação ética era pensar a inserção como diálogo e troca intersubjetiva e, como tal, buscar me situar no cenário e definir meu papel diante dos demais sujeitos. O estabelecimento do contrato deveria ficar explícito para ambas as partes, tendo em mente as bases e as dinâmicas em que se estabelece a relação de confiança e da revelação de conteúdos afetivos e pessoais (SIMMEL, 1999). Ser, dessa forma, o outro da relação, como ouvinte, como observador, como interlocutor foco das exposições de experiências subjetivas impõe ao antropólogo a

reflexão ética sobre os segredos e os sentidos de sua revelação na inter-relação humana.

Neste sentido, acompanhar as narrativas exhibe o caráter dialógico e reflexivo como contribuição às pesquisas antropológicas por pressupor o papel do interlocutor como o “tu” em relação a quem se configura o “si mesmo” (RICOEUR, 1988, 1991, 1994). Como o outro da relação estabelecida no evento narrativo então, sentia que minha presença e identidade também estavam em negociação naquele instante. Assim, ora poderia ser um membro da “comunidade de ouvintes” (BENJAMIN, 1994a) de que necessita o narrador, ora o interlocutor/pesquisador que personifica de algum modo o discurso instituído do “saber” e da “ciência”.

O evento narrativo abria então a possibilidade de uma aproximação intersubjetiva e de um encontro onde os envolvidos eram não só um emaranhado de experiências pessoais em negociação, mas também agentes sociais e políticos, revestidos em suas distinções e hierarquias. O lugar que cada um percebia como espaço social ao qual estava vinculado era exposto e tensionado naquelas circunstâncias, nas possibilidades e tensões do diálogo e nas circularidades compreensivas e interpretativas dinamizadas.

As primeiras inserções não se tornaram apenas possibilidades de interpretação das práticas e vivências dos personagens, mas também me levaram a direcionar minha percepção aos elementos revelados nas narrativas e a compor através de alguns espaços citados um mapa próprio para a estadia em campo. Construí assim meus próprios recortes temporais e espaciais da cidade a partir dos diálogos e indicações colhidas em campo junto com os personagens.

Dessa maneira, mais que Porto Alegre, a cidade em sua estrutura e conformação geográfica, surgem diversos fragmentos de histórias vinculadas a Porto Alegre, como um cenário de intercâmbio de impressões e vivências das mais diversas, de fragmentações e conexões possíveis, de passagens e enraizamentos. Como um *lócus* urbano da sociedade contemporânea enfim, com diversos elementos comuns e específicos manifestados nas apreensões dos seus habitantes, como cenário mais amplo em que tais sujeitos apreendem e elaboram sua localização social. Aqui estão justapostos e tramados recortes temporais e espaciais em que as ações dos sujeitos podem ser lidas e interpretadas com novas possibilidades de elaboração das múltiplas cidades possíveis.

Seguindo esses caminhos, na próxima parte apresento dois espaços fundamentais na minha vivência em campo, o Centro Louis Braille, localizado à época da minha permanência no bairro da Cidade Baixa, e a Associação dos Cegos do Rio Grande do Sul, localizada no Centro de Porto Alegre. A partir da exposição de suas dinâmicas e da minha inserção nos seus ritmos, procuro apresentar os espaços de sociabilidade e os potenciais reveladores do acompanhamento de tais personagens. Foi durante minhas passagens e permanências nesses espaços que pude me aproximar de alguns aspectos discutidos nesse texto e também dos personagens de quem trato na terceira parte da tese.

Parte II - Trajetos e espaços na cidade

Nesta parte da tese, "Trajetos e espaços na cidade", busco resgatar e apresentar espaços constituintes do meu percurso em campo. O Centro Louis Braille e a Associação dos Cegos do Rio Grande do Sul são expostos aqui a partir dos relatos dos meus trajetos em contato com alguns dos personagens centrais da minha vivência.

Desta maneira pretendo explorar como a cidade surge desde o início do meu percurso com ambivalência, fragmentada e polifônica, como espaço de pertença e enraizamento de experiências múltiplas, nos diversos caminhos e trajetórias, entrecruzamentos e paralelismos dos personagens. A partir deste mapeamento exponho de que maneira se estabelece a relação entre as idéias de tempo, espaço, memória, corpo e emoções nas narrativas dos personagens.

Os trajetos na cidade (DE CERTEAU, 1994) e as trajetórias dos entrevistados (BOURDIEU, 2001) são aqui introduzidos pelos diálogos e passagens junto aos personagens, como forma de possibilitar a discussão sobre os conceitos acima citados. Desta maneira, reconstruo alguns dos atalhos percorridos entre as ruas, o Centro Louis Braille e a Associação de Cegos do Rio Grande do Sul, ACERGS.

Como parte da construção e desenvolvimento dos meus argumentos exponho neste capítulo algumas seqüências fotográficas. Além de apresentar imagetivamente alguns locais e personagens, as fotografias compõem uma narrativa - em diálogo

com o texto - como parte da minha argumentação sobre as ações, as interações, os ritmos e tensões vivenciados em campo e os sentidos de pertença que configuram os espaços na cidade.

Capítulo 02 - Centro Louis Braille

Neste capítulo pretendo discutir o Centro Louis Braille como espaço onde são desenvolvidas atividades que visam a ensinar a etiqueta social vigente aos indivíduos cegos e como local onde se situa o processo de re-configuração do corpo e de re-negociação da identidade. As bases para a discussão são as impressões registradas nas etnografias e as narrativas de alguns clientes do centro.

O Centro Louis Braille, ou Centro de Educação e Reabilitação Louis Braille para Pessoas com Deficiência Visual, é uma unidade integrante da FADERS, Fundação de Articulação e Desenvolvimento de Políticas Públicas para Pessoas Portadoras de Deficiência e Pessoas Portadoras de Altas Habilidades no Rio Grande do Sul. Entre suas atribuições, desenvolve as seguintes atividades: Ensino do Sistema Braille; Ensino do Soroban²; Orientação e Mobilidade (OM); Atividade da Vida Diária – AVD; Informática adaptada para Deficiente Visual (DV)³; Produção de material em Braille; Atividades Físicas Adaptadas; Grupo de convivência; Psicoterapia; Assistência Social; Encaminhamento para Estágios; Oficinas, tais como: Sensibilização Através da Arte; Práticas e Percepções para DV em áreas verdes, imaginação concreta da história, além das atividades de pesquisa e capacitação

² Ábaco japonês com cinco contas ou “pedrinhas” em cada ordem numérica. Foi adaptado no Brasil em 1949 para uso de cegos. Também se escreve Sorobã. Seu uso favorece a aprendizagem de técnicas rápidas para executar cálculos diversos.

³ Em especial o uso do DOSVOX, sistema para computadores sintetizador de voz que permite o uso de computadores por cegos. O sistema realiza a comunicação com o usuário através de síntese de voz em Português.

em parceria com instituições, escolas públicas e privadas e empresas.

O acompanhamento das atividades dos cursos de Orientação e Mobilidade, Atividade da Vida Diária e Atividades Físicas Adaptadas e duas oficinas - Sensibilização através da Arte, Práticas e Percepções em áreas verdes - forneceu dados para a discussão sobre as apreensões e interpretações das tensões e conflitos do processo de elaboração da perda da visão. Para tanto, exponho meu contato com os clientes do Centro nos espaços de sociabilidade que se estabelecem em um centro de reabilitação e re-inclusão de indivíduos sem visão.

Os caminhos até o Braille

A minha entrada no Centro se deu a partir do contato com o primeiro personagem em todo o processo, Gláucio, de 53 anos - cego há 13 anos em decorrência de um acidente de carro - vendedor de bilhetes lotéricos e massoterapeuta. Conheci Gláucio em uma ida ao Foro Central para resolução de um problema pessoal, onde depois de algum tempo passei a acompanhar periodicamente suas atividades comerciais.

Morador do bairro Partenon desde a infância, ele diariamente faz sozinho via transporte coletivo o trajeto da sua casa, em que mora com sua mulher e uma filha, até os locais de trabalho, o Foro Central e as residências dos seus clientes de massagens terapêuticas no bairro de Ipanema. Antes do acidente, Gláucio era vendedor ambulante de frutas e verduras, atividade interrompida pela impossibilidade de viagens aos fornecedores. Após a perda da

visão, Gláucio buscou o treinamento de locomoção em ambientes internos e externos junto ao Centro Louis Braille e a formação técnica em massoterapia.

Ao falar dos percursos e os sentidos da apropriação dos espaços no seu caminhar diário, Gláucio relacionou alguns trajetos e lugares à insegurança e, por outro lado, a confiança de andar em trechos ou zonas de pessoas e dinâmicas conhecidas. Lugares como o bairro Partenon ou o bairro de Ipanema, o Foro Central e os espaços de intensa sociabilidade de cegos, em especial a ACERGS e o Centro Louis Braille – locais onde pude fazer acompanhamento mais sistemático posteriormente - foram alguns relacionados no seu próprio mapa urbano.

Nas conversas sobre os trajetos e lugares da cidade que configuram seu mapa pessoal, a Associação de Cegos do Rio Grande do Sul, ACERGS, e o Centro Louis Braille surgiram repetidamente. Apesar da minha resistência à idéia de ingressar em uma instituição ou entidade de apoio qualquer – meu interesse era desenvolver a pesquisa com personagens na rua – Gláucio insistia na importância dos dois espaços para a compreensão do universo dos indivíduos cegos em Porto Alegre.

Mesmo com o firme desejo de desenvolver a pesquisa exclusivamente na rua, fui conhecer o Centro Louis Braille devido à insistência de Gláucio. Cheguei, no entanto, sem muito ânimo. O longo contrato que imaginava ter de travar com uma instituição como o Louis Braille não me parecia nada excitante.

As primeiras impressões também não foram animadoras. Os clientes - como são chamados os indivíduos cegos ou com baixa visão que buscam realizar algum tipo de treinamento ou atividade - eram, em sua marcada maioria, acompanhados por familiares no

centro. Naqueles dias ficava pensando sobre a possibilidade de estabelecer alguns modelos das conversas entre os presentes.

Nas conversas entre os familiares ou acompanhantes, os clientes invariavelmente não participavam. Eram conversas sobre temas corriqueiros, mas que parecia ser necessário enxergar para participar. Durante as conversas entre videntes - sejam familiares, acompanhantes, funcionários ou professores do Louis Braille - a respeito dos clientes, estes, ainda que presentes, não eram inseridos ou convidados a participar. Poucas vezes eram questionados diretamente e, por sua vez, não tinham qualquer iniciativa de falar. Eram sempre conversas sobre o estado "deles", o ânimo "deles" ou a disposição "deles". Nas conversas entre os clientes, geralmente sobre as aulas e atividades relacionadas ao Centro, no entanto, os acompanhantes e funcionários do local não se manifestavam. Quando muito, percebi algumas interrupções por familiares para falarem por "eles".

Após duas visitas sem maiores acessos aos professores e sem conseguir ter contato direto com qualquer cliente, durante uma caminhada pelo bairro Cidade Baixa, encontrei um rapaz cego esperando auxílio para atravessar a rua em frente a um supermercado. Ao me aproximar, muito cautelosamente, totalmente embaraçado, ofereci ajuda e peguei em seu braço para atravessarmos. Nesse momento percebi que havia cometido meu primeiro erro, ele soltou o braço e pegou pelo meu cotovelo para me acompanhar. Explicou que aquela era a forma mais apropriada, pela percepção que teria de qualquer obstáculo ou mudança de direção e também pela mobilidade e conforto no seu andar.

Logo após me apresentar como estudante de Antropologia, comecei a perguntar onde morava, se queria que o acompanhasse mais um pouco e se poderia conversar comigo a respeito de algumas questões relacionadas à cegueira. Foi quando me revelou

que já tinha estudado Ciências Sociais e também tinha sido entrevistado por alguns ex-colegas (RILLO, 2001). A partir daí conversamos mais demoradamente sobre colegas e professores do curso que tínhamos conhecido e as impressões sobre o meu projeto de pesquisa.

Desse momento em diante, Anderson passou a ser um dos mais importantes personagens do meu processo, me apresentando a diversas pessoas e lugares que costumava freqüentar. Anderson era cliente do Centro há 16 anos e se prontificou a me apresentar a alguns professores e funcionários. Marquei então com ele a minha apresentação em um dia de acompanhamento psicológico. Meu intuito nesse momento era mais ganhar a confiança dele a respeito da seriedade da pesquisa e do meu empenho em desenvolvê-la, o Louis Braille estava quase descartado como espaço profícuo para mim.

O que se passou naquela tarde foi, felizmente, algo bem distante das minhas expectativas. Fui apresentado de imediato à coordenadora geral do Centro, Ana Lúcia. A simpatia e a disposição com que me atendeu contrastava com a minha falta de motivação em me inserir no cotidiano do local.

Além de me descrever o cronograma de atividades, explicar a dinâmica empregada, mostrar a estrutura física e me apresentar a alguns professores e monitores, ela me convidou para participar da reunião geral dos professores e monitores do Louis Braille. Este momento, me propôs, seria a oportunidade ideal para determinar os espaços e contatos possíveis e os interditos na minha estadia.

Na reunião decidimos então que eu poderia acompanhar os clientes nas aulas de Escrita Braille, nos treinamentos de Orientação e Mobilidade, nos ensaios de teatro e nas aulas de Educação Física, além de permanecer o tempo que desejasse na

sala de recepção. Todos os professores também se mostraram disponíveis a entrevistas e prontos a dar qualquer informação que eu julgasse necessária.

A entrada no Louis Braille

De início procurei permanecer diariamente à tarde na recepção e acompanhei as aulas de Orientação e Mobilidade – ou apenas “O e M” - a que era convidado pela professora Cátia. Uma das minhas primeiras atividades ao negociar minha permanência foi aprender a me locomover nas salas e corredores do Centro e na rua sem usar a visão, apenas com o uso da bengala. A proposta foi feita por Cátia, com o intuito de me sensibilizar para as dificuldades e especificidades da utilização da bengala como “extensor do tato manual e substituto dos olhos” na localização espacial.

O primeiro exercício consistiu em vendar os olhos e me colocar a explorar um ambiente interno. Assim, fui levado a uma sala do Centro e tive uma rápida lição sobre a forma correta de segurar e movimentar a bengala em um espaço fechado. Com a palma da mão voltada para o meu tronco e usando apenas a pinça formada pelos dedos polegar e indicador para sustentar a bengala, o movimento deveria ser mínimo, apenas toques pontuais em linha reta à frente do corpo.

Nesse tipo de locomoção pressupõe-se que os objetos estão dispostos de maneira a facilitar o trânsito das pessoas. Assim não é necessária uma varredura maior para a identificação do tipo de piso, percepção de eventuais buracos ou irregularidades. A

velocidade no deslocamento também é lenta, o que dispensa uma maior abrangência da percepção de outras pessoas ou objetos no trajeto.

Dessa forma me foi apresentada novamente a estrutura física do Centro Louis Braille. Com a avaliação positiva desse meu estágio de deslocamento interno, fui encaminhado para a segunda etapa do aprendizado, a locomoção em ambientes externos.

A maneira de utilizar a bengala nas calçadas difere pelo posicionamento da mão, com a palma da mão voltada para frente, pelo movimento do pulso, proporcionando uma varredura do espaço proporcional à largura dos ombros e pelo deslizamento da ponta da bengala ao invés de toques pontuais.

Eu tinha de manter a fachada, não podia revelar durante a caminhada que não era cego - não por mera encenação, mas pelos constantes treinamentos de clientes do Centro naquela área, o que poderia manchar com descrédito os professores e alunos - e deveria me portar tal como é passado no treinamento aos clientes. Não permitir ser pego pelo braço, mas sim pegar no cotovelo de quem se dispusesse a caminhar ao meu lado - o erro que cometi quando conheci Anderson. No momento de atravessar a rua, erguer a bengala e distanciar um pouco do corpo, facilitando a visualização para que alguém se aproximasse e me ajudasse. Também não deveria confiar e seguir em frente no caso de alguém me avisar que não havia carros em minha direção, já que poderia se tratar de uma brincadeira de mau gosto e me machucar de verdade.

A principal recomendação era, ainda que me sentisse angustiado, embaraçado, ansioso ou com medo de continuar, tentar não tirar a venda dos olhos. Não achei tais avisos necessários, mas quando saí à calçada entendi o porquê. A

insegurança durante o deslocamento sem enxergar as pessoas e outros obstáculos é, de fato, uma sensação horrível.

As ações deixam de ser antecipadamente planejadas pelo controle visual do ambiente. Tornam-se respostas às diversas vozes num emaranhado de volumes e ruídos dos mais diversos e aos avisos da ponta da bengala em sua varredura de irregularidades. O constrangimento dos toques voluntários das pessoas – recorrentemente errados, embaraçosos e não muito úteis – ou dos choques ocasionais só aumenta a impressão de insucesso em qualquer movimento realizado.

A ansiedade que senti era confirmada recorrentemente pelas impressões dos clientes que pude acompanhar. Nos treinamentos eles experimentavam situações e problemas corriqueiros, como a inadequação da arquitetura e do planejamento das calçadas, as sempre lembradas cabeçadas nos “famosos e agressivos” orelhões, ou ainda a falta de atenção das pessoas com as necessidades específicas, como a informação do itinerário dos ônibus. Para cada situação, um padrão de comportamento, algumas possibilidades de resolução e maneiras de conduta, era passado e exercitado.

Assim, vi o treinamento externo com o objetivo de passar uma série de regras de etiqueta, em um sentido aproximado ao que entende Elias (1994, 2001) e o uso da bengala como “elemento definidor de situação” (GOFFMAN, 1998). Um signo que transmite uma informação social, nos termos que emprega Erving Goffman: “uma informação, assim como um signo que a transmite, é reflexiva e corporificada, ou seja, é transmitida pela própria pessoa a que se refere, através da expressão corporal na presença imediata daqueles que a recebem” (p. 53).

As proposições sobre os objetos e seus manuseios relacionados a uma habilidade - uma economia dos gestos e das

emoções - e uma etiqueta como expressões de uma interação específica entre os sujeitos e a configuração social em que agem e convivem (ELIAS, 1994) despertaram a possibilidade de explorar os significados atribuídos à bengala pelos indivíduos cegos e como tal instrumento pode revelar um jogo tenso de identificação e conflito vivido pelos cegos no cotidiano.

Tais abordagens, se usadas para pensar o manuseio da bengala e a economia de gestos apreendida nas atividades do treinamento, me parecem interessantes por incluírem as reflexões sobre a série de emoções envolvidas na relação entre o corpo, os gestos e os instrumentos materiais. Uma via de compreensão da re-configuração do corpo e sua re-inserção nos espaços públicos e privados.

Pensar a partir da noção de etiqueta, segundo propõe Elias, expõe o aprendizado do gestual e a importância observada na correção das posturas, do comportamento, da forma como os indivíduos interagem em situações públicas e privadas. Um elemento importante nessa observação é a maneira como as tensões e conflitos entre os indivíduos pelas distintas posições sociais ocupadas são elaboradamente conduzidas e administradas (ELIAS, 2001).

Uma passagem durante conversa com Cátia explicita bem essa preocupação no treinamento dos clientes:

“A parte, por exemplo, física. Eles têm que ter muito essa preocupação, esse cuidado, a aparência. Tu tem que chegar e dizer pra eles, por exemplo, ‘por que tu veio com essa camisa que não tem nada a ver com as calças?’. Ou à menina, ‘tu sujou tua camisa, por que tu não trocou?’. Então isso eles têm que ser chamado atenção, porque eles não tão enxergando, então eles

têm que estar atentos a esse tipo de coisa. Porque visualmente isso aí é cobrado, então eles vão ser cobrados, e a 'O e M' é muito isso, trabalhar a autoestima. Por exemplo, tinha um dos alunos homens usando aqueles perfumes 'mamãe-bebê', né. E quando ele chegou, eu não conseguia me tocar o que era aquilo, aquele cheiro. E quando notei quem era perguntei porque tava usando aquilo, coisa de bebê, de bebê mesmo, de dois ou três meses. E eu mandei usar uma coisa da idade dele, um homem de vinte e dois anos. E a gente tem de ligar a pessoa pra esse tipo de coisa, aparência, roupa, perfume, higiene pessoal, tudo isso é trabalhado. Já com algumas mulheres, às vezes, a preocupação é outra. Com higiene elas são muito mais cuidadosas, mas tem aquelas que vêm com tamanquinho, decotes, essas coisas. E aí a gente tem que alertar pra algumas situações desagradáveis. Elas vão encontrar todos os tipos de pessoas na rua, homens mais velhos mexendo com elas. Então tem que alertar pra isso, porque isso causa muita insegurança, porque ouve a voz masculina, não sabe quem é, e chega muito em cima, tem de saber se defender de alguma forma, a gente conversa muito a esse respeito, tem que ter muita segurança nisso. Com os guris já é diferente, mas tem também a ingenuidade, porque não enxergam a situação. Como um guri que ia tendo a bengala roubada por meninos de rua e eu disse pra ele, 'não, tu tem de se defender, engrossar a voz, empurrar pra lá'. Ele dizia 'eu não sou de briga', mas não é ser de briga, é aprender a lidar com as situações, saber se defender. Então tu provoca, tem de provocar. 'Ué, tu não vai tá sempre com alguém do teu

lado pra te defender'. Então até isso tu tem que ensinar. A gente tem que ensinar tudo isso, mas a pessoa tem que tá preparada pra isso".

Seja nas aulas e conversas com as professoras e monitoras do Centro ou nos manuais e vídeos didáticos sobre o uso da bengala na orientação e locomoção, sempre percebi ressaltado o objetivo de possibilitar uma "vida mais independente" aos indivíduos sem visão. A re-socialização, ou re-inserção do sujeito na sociedade, também está diretamente ligada aos discursos sobre o papel da bengala no processo de adaptação dos sujeitos cegos. Assim, poderia afirmar que a bengala torna-se "um símbolo dos sentimentos os mais diversos, ligados à sua função e sua forma, mas não deduzidos 'logicamente' de sua finalidade", lembrando Norbert Elias em suas discussões sobre a corporificação de instrumentos no uso cotidiano (1994, p. 129,).

Mais uma vez relato conversa com Cátia em que tratava dos elementos presentes no treinamento em espaços públicos com os clientes:

"A bengala tem que ser muito conversada antes de iniciar o uso. Alguns alunos vêm muito motivados, mas interiormente aquilo não está muito bem construído, são aqueles que a gente procura não dar a bengala logo no início, leva um tempinho. Leva pra um lado, faz um passeio, leva pra outro lado, outro passeio, tenta fazer algumas coisas sem a bengala. Até que a gente acha que, bom, já pode fazer algumas coisas com a bengala. Então a gente faz, começa a fazer com a bengala. Porque a bengala é um identificador e tem gente que ainda não se acostumou com a deficiência

visual, principalmente aqueles que são adquiridos ou que vão perdendo progressivamente. Isso tem que ser levado em conta. Então não adianta fazer um programa de treinamento se ele não quer aquilo, ele não quer ser identificado como tal ainda. Mais cedo ou mais tarde isso acaba, mas eles precisam de um tempo. Chegam com pessoas com dois meses, três meses de perda visual, então tudo é motivo pra desespero. Então jamais tu pode ir pra rua, tem que ser mais interno, com os colegas aqui de dentro, aos poucos, com as conversas na sala de espera. Depois é que vamos a um passeio, uma ida à sorveteria aqui do lado, e assim vai”.

Nas falas dos clientes entrevistados também se encontra a bengala relacionada aos processos de socialização e às vivências e apreensões dos espaços e trilhas da cidade. Os significados atribuídos a essa etapa do processo pelos indivíduos que perderam a visão são, obviamente, muito mais tensos e controversos do que transmite o discurso da “vida independente” ou da “re-inclusão do indivíduo”.

As tensões do cotidiano nos relatos dos clientes

O estranhamento da situação do corpo - a reconfiguração corpórea - e dos instrumentos de orientação e deslocamentos surge com toda a carga pelos sentidos atribuídos às emoções como o medo e a vergonha. Ficam claras aqui a apreensão e a expressão

desses elementos pelas práticas cotidianas dos indivíduos em suas interações sociais e as formas de sociabilidade que estabelecem.

A recorrente citação da vergonha possibilita apreender tais sentimentos de estranhamento. Como embaraço pela falta de habilidade exigida aos olhos dos outros e como receio da demonstração pública do sofrimento e da perda da visão, a vergonha é experienciada nas ações sociais ligadas às caminhadas com a bengala e nos primeiros contatos com a sociedade.

Alguns relatos de Hélcio - cliente do Louis Braille ex-presidiário que teve os olhos arrancados por outros presidiários - enquanto conversávamos na sala de recepção em um dia de menor movimento, parecem esclarecedores desses elementos. Ao tratarmos da sua percepção do processo de assimilação da cegueira, ele afirmou:

"Eu tenho vergonha. Não tinha amizade com ninguém, não conversava com ninguém aqui, ninguém parecia olhar pra mim, eu me achava menos que os outros, não me achava uma pessoa... Até que a Eunice [também cliente do Centro] veio e conversou comigo no refeitório, começou a falar sempre comigo depois aqui, liga pra mim pra saber como eu tô. Com ela me dou bem, tenho verdadeira adoração por ela. Um dia eu tava conversando com ela sobre isso. Eu disse que não converso muito porque tenho vergonha, eu acho que as pessoas vão ficar me olhando, eu tenho vergonha. Eu até penso que quem é ignorante é que tem que ter vergonha, como ela mesmo me falou, mas é difícil. Eu tô me desenvolvendo, sei que tem muitos na mesma situação, mas é difícil".

Em outro momento ele continuou a falar das suas impressões:

"Eu tenho medo de uma situação que eu não possa me sair. Eu sei como me virar sozinho, mas tenho medo de pensar que posso tá numa situação e tenho que me virar só, por mim mesmo. Eu ainda dependo de alguém pra andar melhor, pegar no braço, botar no ônibus, sabe, alguém me ajudar a atravessar, ter alguém com muita educação pra botar dentro do ônibus e tu não mofar numa parada. Não gosto disso, ainda não me aceito bem nessa condição, depender de outros pra isso. Não me aceito".

Uma outra entrevistada a citar a vergonha na exposição da cegueira no início das atividades no Centro Louis Braille foi Eunice. Ela perdeu a visão num longo processo decorrente de um tiro acidental disparado pelo irmão aos 12 anos. De início perdeu a visão do olho esquerdo, mas voltou a ter problemas anos depois com resquícios da bala próximos ao globo ocular direito. Teve de fazer uma nova cirurgia então, o que ocasionou a perda total da visão:

"No começo eu não aceitava, achava que era um absurdo, que era uma vergonha, que eu ia errar muita coisa, eu não aceitava que percebessem a minha falta de visão. E é muito bom a gente vir aqui, porque aqui tu começa a encontrar com pessoas com a mesma situação, então tu vê que são seres humanos da mesma maneira que quem enxerga, não tem diferença. O preconceito tá naqueles que enxergam, tem muitos que têm preconceito. Tem pessoas que não

chegam perto pra conversar porque acham que vão pegar, que é uma doença. É tanto que quando eu comprei a bengala, eu fiquei um mês com ela guardada, eu não mostrei a ninguém em casa. Eu não me animava, eu não tinha coragem. Me parecia assim que eu não aceitava andar com a bengala, 'por quê eu tô lutando pra enxergar?' É horrível, é horrível, porque tu sofre muito mais, tu não aceitando o problema, porque no momento que tu vai aceitando, tudo vai melhorando, (...) porque é uma ignorância, eu acho que é uma ignorância da gente não aceitar, mas todos, a maioria dos que passa por isso, pensa assim, muitos deles sentem vergonha".

Eunice narra, tal como alguns outros clientes, os conflitos percebidos na cotidianidade, como estranho aos "olhos dos outros", a expressão da vergonha (MARTINS, 1999). A emoção vergonha se faz presente como propõe Norbert Elias, isto é, como "uma forma de desagrado ou medo que surge caracteristicamente nas ocasiões em que a pessoa receia cair em uma situação de inferioridade" (1994, p. 242). O autor, precursor nas análises da vergonha, continua afirmando que "o conflito expresso no par vergonha-medo não é apenas um choque do indivíduo com a opinião social prevalecente: seu próprio comportamento colocou-o em conflito com a parte de si mesmo que representa essa opinião. É um conflito dentro de sua própria personalidade" (Idem).

Ao pensar a conduta vigente na sociedade civilizada a partir do controle, via monopólio da violência física, Norbert Elias propõe a necessidade de autocontrole dos sujeitos como processo fundamental de individualização e da elaboração da auto-imagem individual. Assim, como se tem uma nova estrutura de sociedade,

surge também uma nova estrutura de personalidade individual com uma economia emocional e afetiva.

Os indivíduos, na medida em que se tornam mais interdependentes com a complexificação das relações pessoais em cenários de poder centralizado da violência, têm a necessidade de um maior controle na expressão dos seus afetos “um autocontrole mais desapaixonado” (ELIAS, 1994, p. 219). Entendendo a sociedade como uma rede de interdependências, ele propõe que a mesma agência controladora que configura a sociedade dá forma a essa nova conduta pessoal nas relações cotidianas.

Uma e outra unidade de análise, indivíduo e sociedade, são idéias que se estabelecem no cotidiano a partir de uma fronteira sentida – uma barreira emocional – entre o mundo externo tomado como uma entidade e o mundo interno da subjetividade pessoal. O que propõe o autor é que tais entidades são reflexos de um mesmo processo, o processo civilizador ocidental. Dessa forma, o que se observa nas diversas instâncias e instituições sociais bem como na expressividade, no gestual e no comportamento pessoal dos indivíduos são diferentes faces do mesmo processo que compõem uma inter-relação indissolúvel.

Para Norbert Elias não se pode pensar no que é a sociedade – que dinâmica e estrutura a conformam – sem pensar nas pessoas que a configuram em um processo de individualização, isto é, na historicidade dos processos vivenciados e compreendidos individualmente. Da mesma forma que estes processos estão profundamente ligados à posição e ao desenvolvimento que individualmente será vivenciado dentro de um arranjo social específico.

Com o processo civilizador os sentidos da experiência de vida são mais intimamente resguardados e se estabelece a idéia de

um necessário isolamento emocional em relação aos demais constituintes da sociedade. Dessa maneira, um processo como a perda da visão – elemento comum entre todos os meus interlocutores – pode acarretar uma autopercepção de desajuste, de descompasso com a sociedade pela inexistência – ou pelo menos marcada diminuição – de instâncias tradicionais de ritualização da dor e do sofrimento da perda.

Uma marca das sociedades civilizadas é a tendência ao processo solitário de sofrimento, sem vias possíveis de expressão nas relações sociais dos sentimentos de dor, de perda ou de luto. No conjunto de códigos de conduta e etiqueta incorporado pelos sujeitos no processo civilizador, os gestos, as atitudes, as falas ou qualquer outra demonstração descontrolada de emoções são suprimidos (KOURY, 2003).

Um outro cliente do Centro que me falou sobre o seu processo de elaboração da perda da visão relacionado à vergonha e à insegurança vivenciadas no cotidiano foi Rodrigo. Ex-taxista, morador do bairro Jardim Esplanada, zona metropolitana de Porto Alegre, Rodrigo perdeu a visão há nove anos e frequenta o Louis Braille há quatro (dois na época da entrevista).

"os primeiros cinco anos foi terrível, né, terrível. Eu tentava não demonstrar isso, tentava não demonstrar, ficava mais doído por dentro e agora nesses dois anos em diante a coisa melhorou pro meu lado, sabe. Eu tô mais confiante, vamo dizer, de primeiro eu tinha vergonha de mostrar a bengala, né. Bah, Deus o livre, antes eu ia pro Braille e vinha com ela fechada, e tu viu, né, essas calçadas daqui do bairro são umas porcaria. Eu descia do ônibus e ia pelas calçada bem devagarinho, tentando caminhar sem a bengala. Eu tinha vergonha, sabe. Eu creio que... eu acho que de

repente.. como eu te disse, que eu sempre tenho uma esperançazinha, e isso aí me dificulta de repente um pouco, sabe. Se largasse isso aí um pouco... mas também pensando, a gente não pode viver sem esperança, sem esperança a gente não é ninguém, né. E daí eu sempre tenho a esperança e creio que isso me dificulta um pouco. (...) Esses cinco anos, a dor da perda eu tentava não expor tanto. Eu botava pra fora mais com a minha mulher e com o meu filho. E pra vizinhança eu ficava mais calado, eu tinha vergonha, tinha mesmo. Agora até nem tanto, mas, bah, nesses cinco aí tinha vergonha, né. Eu andava com a bengala fechada. Eu hoje quando ando com a mulher eu ando com ela fechada, mas sozinho eu ando com ela aberta, pra me identificar, né. (...) Eu me identifico sozinho. Quando eu tô com ela eu prefiro andar com ela fechada, não sinto insegurança, não, eu me sinto mais à vontade. Porque eu fico pensando que tem muito batedor de carteira no centro, né. E os cara vê, 'bah, esse cara é cego, é uma barbada, né'. E eu fico pensando, de repente, pra evitar isso, né. Eu creio que uma pessoa com deficiência é mais fácil pro cara".

Essa fala de Rodrigo abre a possibilidade de uma rápida discussão sobre as emoções medo e vergonha como construção social e as interações intersubjetivas dos indivíduos que perderam a visão. Em tal narrativa, o medo e a vergonha surgem como aspectos relacionados às formas de sociabilidade e o uso dos espaços urbanos pelos homens comuns e habitantes da cidade (KOURY, 2002, 2005; MARTINS, 1999, 2000; ECKERT, 2003).

A cidade moderna, como propõe Georg Simmel, caracteriza-se pelas relações sociais baseadas nos princípios da economia monetária e pela maneira como o dinheiro, enquanto símbolo da modernidade, representa as mudanças nas formas de interação dos indivíduos na sociedade. Segundo o autor, a modernidade é marcada pelo “aplainamento da vida dos sentimentos” (Apud WAIZBORT, 2000, p. 172) nas relações intersubjetivas.

A sociabilidade nos centros urbanos é marcada pelo distanciamento e pela indiferença, tipificados por Georg Simmel no que chamou de “atitude *blasé*” (1987). Para o pensador alemão, o mesmo fator que leva ao nivelamento social dos impulsos e das emoções também proporciona o espaço para a configuração da individualidade e da subjetividade como contraponto à indiferenciação e à fragmentação na cidade.

As relações sociais se estabelecem diante das esferas totalizantes e individualizantes, universalizantes e fragmentárias da grande cidade, entendidas como pólos em tensão contínua na dinâmica cotidiana. É no conflito entre tais elementos da sociedade caracteristicamente moderna e urbana que se configura o indivíduo em relação com o social, bem como o social em relação ao indivíduo. O jogo social é a tensão interminável entre a cultura subjetiva e a cultura objetiva.

O distanciamento nas relações entre os sujeitos urbanos, proporcionado pelo dinheiro e sua forma de articular as partes em interação nas movimentações monetárias, cria um ambiente social de frieza e objetividade. A racionalização como marca da economia monetária exige a restrição dos sentimentos e da personalidade nas interações sociais.

De tal maneira, o indivíduo preserva a interioridade como espaço de diferenciação e elaboração subjetiva, como espaço

íntimo, como o que é “específico do Eu” (Apud WAIZBORT, 2000, p. 189). Assim, para o autor, o distanciamento é fundamental para a configuração e a compreensão da idéia de individualidade como é vivenciada nas grandes cidades modernas pelos sujeitos urbanos.

Em Georg Simmel – e na elaboração posterior de Max Weber (1999) - a oposição conflitual e tensa entre ação social racional e objetivada e a subjetividade individual preservada é o foco central da sua análise da dinâmica social. As sociedades contemporâneas lhe parecem em um processo de extensão da liberdade e desenvolvimento individual e, simultaneamente, de perda de importância do sentido afetivo nas relações sociais, aspecto encontrado com maior intensidade nas sociedades tradicionais.

Assim, a teoria da ação weberiana, influência da proposição da intersubjetividade elaborada por Georg Simmel, traz para as Ciências Sociais a reflexão sobre as relações sociais e o indivíduo como ser relacional. É importante pensar como os autores alemães abordam o caráter social dos sentimentos, através da ênfase nas formações sociais tendo por base as motivações e interações entre os indivíduos (WEBER, 1999; SIMMEL, 1983; KOURY, 2004; BARRETO, 2001).

Os conteúdos afetivos configuram e sustentam as motivações, objetivadas como ação social nas formas de sociabilidade possíveis estabelecendo e dinamizando o jogo em que as pessoas em relação se conflituam, se ordenam e se reconfiguram nas tensões entre os conteúdos subjetivos e os espaços sociais institucionalizados. O conflito entre o “todo subjetivo”, o indivíduo, e o “todo objetivo”, o social, e as ambivalências da objetivação nas relações sociais em que age o sujeito são assim marcos dos processos relacionais da sociedade complexa.

É fundamental, portanto, tendo em vista a discussão sobre intersubjetividade e emoção, o conceito de projeto e seu aspecto de orientação objetivada nas relações sociais das motivações subjetivas (SCHUTZ, 1979). Assim, apreende-se a noção tão cara a Georg Simmel, como a Max Weber, da interação intersubjetiva como projeção racional no social - e para o social - dos sentimentos e motivações pessoais. As ações sociais constituem então possibilidades de configuração de processos pessoais e grupais nas relações dos indivíduos na sociedade.

Para Georg Simmel, as formações sociais podem ser compreendidas como conjunto de possibilidades, desejos e opções que foram ou não realizadas. Sua proposta de análise compreensiva, elaborada de maneira metódica posteriormente por Max Weber, tem como ponto central a inter-relação entre os indivíduos que se configuram em auto-ajuste constante, com a projeção das expectativas e motivações subjetivas no jogo do social e as possibilidades que estabelecem de elaboração e expressão emotiva.

As proposições de Georg Simmel assentam as relações entre os sujeitos como processos de configuração em que o sentido subjetivo das ações está em primeiro plano. Ao compreender a intencionalidade na orientação dos indivíduos, as relações intersubjetivas são vistas como processos que se delineiam e se expressam objetivamente como projetos de vida.

O indivíduo quando projeta tem para si as diversas temporalidades envolvidas na dinâmica da sociedade. Há uma reflexão em que os elementos passados e presentes, experiências vivenciadas e elaboradas a partir da localização social do sujeito, permitem uma previsibilidade e um sentido de orientação para a sua ação. A conformação subjetiva do sujeito se dá na vivência das diversas temporalidades e possibilidades de interação nas relações

sociais. As experiências de um indivíduo – e as interpretações que faz delas – permitem que se torne um ser único, particular, dentro de uma configuração tempo-espaço específica compartilhada com outros tantos sujeitos e grupos humanos na sociedade.

As ações sociais dos indivíduos são compreendidas – seguindo as tipificações de Georg Simmel e Alfred Schutz – através não só das análises de códigos simbólicos ou configurações societárias dadas, mas também via projetos individuais. Uma e outra não sendo entendidas de forma isolada, mas configuradas e tensionadas na formação projetiva dos sujeitos em um cenário específico (KOURY, 2005).

Deste modo, o projeto individual só aparece em sociedades que possuem um sistema desenvolvido de individualização. Neste tipo de sociabilidade, é a conduta dos indivíduos que parece se sobrepôr ao movimento das ações ou formações coletivas enquanto elemento compreensivo da dinâmica social. Esta perspectiva indica, fique claro, um esforço metodológico de tipificação para uma melhor apreensão das formas de sociabilidade, tendo em mente que não existem tipos puros, mas tendências que assumem as relações entre indivíduos e sociedades em recortes temporais e especiais determinados.

A abordagem compreensiva de tais possibilidades de articulações sociais permite pensar as emoções como elementos de referência socialmente construídos e compartilhados, configurando e expressando estilos de vida (WAIZBORT, 2000). Com esta preocupação analítica, as contribuições dos autores citados permitem entender os códigos de conduta ou a economia das emoções que configuram o *lócus* onde se desenvolvem as relações intersubjetivas.

O medo tem o aspecto de vivência cotidiana de sinais de reconhecimento dos sujeitos urbanos por si próprios e da imposição da semelhança ou da distância em relação aos demais. Dessa forma, é percebido, agenciado e objetivado como possibilidade de enlace ou conflito, mas sempre como elemento compreensivo e organizativo dos processos individuais e coletivos no jogo social.

O medo, assim, pode ser compreendido não apenas como uma ameaça ou uma insegurança sentida e expressa pelo sujeitos, mas também como fatores envolvidos em novas possibilidades reativas de articulação social. Inserido entre os elementos de orientação, relação, organização e reação dos indivíduos nas sociedades complexas, o medo pode ser pensado a partir das perspectivas simmelianas das formas de sociabilidade, do segredo e do conflito nas dinâmicas sociais (SIMMEL, 1999, 2005; KOURY, 2002).

Ao falar da sua percepção como sujeito exposto à violência cotidiana dos centros urbanos, ainda que não relate uma agressão efetiva, Rodrigo revela as tensões no seu caminhar e na identificação como cego frente aos demais indivíduos. Tais sujeitos, como outros a partir do qual se dá a identificação pessoal, são percebidos como fontes ou encarnações do medo cotidiano.

É a partir dessa interação no dia-a-dia que se estabelecem as formas como os sujeitos negociam seus papéis. Tendo a desconfiança e o receio em relação ao que pode esperar do outro e, ao mesmo tempo, como se portar diante do outro, as trocas corriqueiras fundam e dão suporte a códigos de conduta.

O discurso de Rodrigo – carregado de tensões e conflitos pelo sofrimento solitário expresso em passagens como “a dor da perda

eu tentava não expor”, ou “ficava mais doído por dentro”, pela vergonha, “pra vizinhança eu ficava mais calado, eu tinha vergonha, tinha mesmo”, e pelo medo, “porque eu fico pensando que tem muito batedor de carteira no centro, né. E os cara vê, ‘bah, esse cara é cego, é uma barbada, né” exprime as impressões e ações significativas vividas por ele e como pensa seu sentido de individualidade nos jogos sociais do cotidiano.

O estranho e o estranhamento

No caso dos indivíduos que perderam a visão, o estranho parece ser não só o outro, mas também o ser naquela nova condição no mundo, o corpo que configura a subjetividade e possibilita a inserção nas interações sociais. O estranhamento em relação a si mesmo – esse eu narrativo que sente vergonha, que não se sente acomodado no corpo, que sente a insegurança em relação a si e a seus entes próximos – parece um marco na temporalidade do processo de re-significação do corpo e da nova orientação social vivenciada.

O estranho - como o outro da relação ou como papel social relacionado a si próprio - se configura das mais diversas formas nos relatos que colhi. Em uma entrevista com Ariosvaldo, ele relata as aproximações no dia-a-dia percebidas também como elementos dessa condição de estranho, de anonimato extremo pela impossibilidade do reconhecimento visual.

“Tem umas coisas que são interessantes também, por exemplo, quando as pessoas vêm ajudar e dão o braço pra caminhar do lado e começam a falar da vida

deles. Mas falar de histórias da intimidade mesmo, coisa que não se fala assim na rua pra qualquer um. Acho q é porque pensa, 'bom esse daí não vai me reconhecer nunca, não tenho com quem conversar mesmo, vai esse aí me ouvir'. E é engraçado, porque é tanta história que já tive de ouvir. Tem aquela coisa, é alguém que tá te ajudando, não acho legal pedir pra parar, mas é cada história que se fosse começar a contar tu ia achar que é mentira... É coisa da intimidade delas mesmo".

Em outros momentos a aproximação se dá com motivações diferentes:

"Tem gente que vem pra ajudar, ajudar mesmo, a atravessar a rua, a entrar no ônibus, tenta avisar de algum orelhão que a gente não vê, essas coisas. Mas daí tem também aquelas pessoas que tratam como um coitado, falam de como deve ser triste não ter visão, como sentem pena da gente, falam alto como se eu fosse surdo, explicam tudo como se fosse débil mental... É ignorância, mas chateia".

As aproximações relatadas por Ariosvaldo, entre outras que pude ouvir, são possibilidades de entender algumas das ambivalências das emoções em relação à cegueira. Parecem ser contadas como exemplos de compaixão por parte dos outros em situações cotidianas. Impressão que reforça o lugar assimétrico e a distância entre os lugares sociais das pessoas que enxergam e das que não enxergam. Nas relações intersubjetivas, a expressão da compaixão pode marcar o lugar de outro que sofre a tragédia

peçoal da cegueira, um distanciamento, uma barreira emocional impossível de ser quebrada, reafirmada nas posturas de quem oferece e de quem “merece” compaixão (COELHO).

A atração das pessoas pela conversa com os cegos, uma inversão dos valores da desconfiança, mas ligando à certeza do anonimato, reafirma a falta de poder do uso de informações íntimas pela impossibilidade do reconhecimento ou da marca visual. Assim, não como uma aproximação pelo interesse comum ou simples compartilhar, conversar, ou seja, movimentos básicos de socialização, as aproximações são percebidas como uma reafirmação do distanciamento.

Seja percebido como compaixão, interesse pelo inusitado ou diferente, as aproximações são referidas como reificação da barreira que marca o distanciamento necessário. Uma sedimentação do lugar do sujeito cego como um estranho, como alguém fora do círculo possível de relações.

O fato de sentir-se estranho, ou mesmo “um estranho”, ao andar com a bengala foi citado por todos. A insegurança e a incerteza nas ações mais corriqueiras expunha de forma manifesta a necessidade de adaptação e reelaboração subjetiva dos sentidos da própria individualidade. Os primeiros trajetos pareciam definitivos para a percepção do processo de reconstrução física e psicológica. As caminhadas pela cidade – pelo que foi ressaltado tanto nas entrevistas dos professores e dos alunos como nas minhas observações – deslocavam subjetivamente os sujeitos e suas orientações sociais.

As falas revelam o aspecto de “sentir-se estranho” ou “sentir-se um estranho” na intimidação e no medo de rejeição sentidos e provocados nas caminhadas. Seja como retraimento ou como distanciamento voluntário das demais pessoas ou como busca por

aproximações ou semelhanças, nas possibilidades de socialização e de conformação de novas articulações e redes de interação, o estranhamento é percebido como elemento presente no jogo social (SIMMEL, 2005; KOURY, 2002, 2005a).

Dessa forma, as noções de medo e vergonha possibilitaram pensar a liminaridade sentida e expressa nas interpretações dos clientes do Centro Louis Braille sobre o seu processo de re-inserção nos jogos sociais. Percebido como etapa do luto ou como início das novas articulações intersubjetivas após a perda da visão, o Centro - entendido como espaço de sociabilidade e de dinâmicas e atividades sugeridas pelos professores e monitores - tem para o grupo de pessoas que ali encontrei o papel de um ambiente onde se realiza uma passagem.

Essa é a interpretação de Luísa. Quando narra momentos específicos do seu processo, o instante em que soube que ficara cega:

“A partir dali eu não tinha mais recuperação, o médico disse que eu não tinha mais chance. Aí eu tive de agüentar. Eu fiquei muito deprimida, durante dois anos, não saí de dentro de casa, não conseguia fazer nada. Eu achava que não ia conseguir. Como muitos não aceitam quando perdem... Aí nisso eu fiquei dois anos”.

E sobre as últimas etapas de treinamento no Centro Louis Braille:

“Hoje eu me sinto muito bem, conheço as pessoas daqui, e mesmo sem ter a visão eu percebi que era ainda um ser humano. Eu me sentia rejeitada, eu não

me aceitava, então eu fazia com que as pessoas se afastassem de mim".

Assim como na fala de uma recém ex-cliente, Margareth:

"O Centro Louis Braille foi fundamental nesse processo, porque lá eles me mostraram que não era loucura da minha cabeça eu querer trabalhar, querer estudar, querer desenvolver uma atividade profissional, porque ali eu tive a chance de conhecer várias pessoas que já tavam bem colocadas. Eu acho fundamental o trabalho de algumas instituições, entidades como o Centro Louis Braille, porque ajudam a pessoa no sentido da formação, ajudam a pessoa a sair daquele luto e saber que, como ela, outras pessoas tão aí fora trabalhando, porque a gente sabe que no interior, por exemplo, têm pessoas que tão sem poder progredir, porque a família não tem condição, ou qualquer outra coisa, como a falta de preparação das escolas, enquanto aqui em Porto Alegre já tem uma maior inclusão".

As tensões relacionadas às fases de treinamento, acompanhamento psicológico e aprendizagem da linguagem Braille são ainda sentidas em outras esferas da vida e em outras redes de sociabilidade. Pude perceber nas conversas com os clientes que são mútuas influências percebidas nas interações intersubjetivas, sempre relatadas em termos de negociações, tensões, atritos ou diálogos com pessoas na família, na vizinhança, com amigos ou quaisquer outros espaços.

Assim me falou Santiago, jovem de vinte anos na época da nossa conversa, que perdeu a visão em um acidente de carro:

“Com a perda visão eu fiquei muito revoltado. A gente passou muito trabalho lá em casa. Eu briguei muito, eu xinguei muito, eu rejeitei muito. Meus amigos dizem que eu vivia num caramujo, eu vegetava, não vivia”.

Ele relatou ainda que procurou, após aproximadamente um ano, espaços onde pudesse “se sentir melhor”:

“Eu passei a fazer tratamento espiritual, participar de reuniões sempre, e de lá uma pessoa me falou do Centro Louis Braille. Desde essa época, com as reuniões espíritas e o acompanhamento aqui tenho conseguido fazer coisas que achava que não conseguiria mais. A religião me ensina muito a resignação, ele me ensina a aceitar, a resignar. Ela não diz nada que deixe pior, que te deixe pra baixo. Me fez entender que isso foi um merecimento, é uma dívida, não é uma maldade do destino, tem que pensa por aí, né. E aqui o pessoal é muito alto-astral”.

Alisson me falou dos conflitos com seus filhos e ex-esposa pela vontade de freqüentar as aulas e sessões de acompanhamento psicológico no Louis Braille.

“Se não fosse eu querer, eu não teria saído do lugar, porque meus filhos não queriam que eu viesse pra cá. Eles achavam que se eu viesse pra cá, aprender a andar sozinho, ia sair por aí. Na época ainda era casado e brigava muito com minha esposa pra vir

comigo aqui também. Ela nunca tinha tempo, nunca quis que eu viesse pra cá. E o que eu quero é isso, sair por aí, sem ter que dar satisfação. Isso é o que me importa".

Leandro, vendedor de bilhetes lotéricos nas proximidades da avenida Farrapos, ex-cliente do Centro Louis Braille, que conheci acompanhando a filha nas atividades de Orientação e Mobilidade, falou sobre o momento da descoberta do Glaucoma Congênito dela:

"Eu não queria uma filha com o mesmo problema que o meu. Não desejo a ninguém, mesmo sendo acostumado já com o tempo todo que não enxergo, né. Quando o médico disse que ela também tinha problema, fiquei bem triste, sei como é difícil ser cego. Fiquei achando que era minha a culpa do problema dela, e é mesmo, né. Pensei na minha mulher, que ela ia ter de cuidar de mais um coitado em casa, sustentar mais uma. Porque eu ajudo vendendo os meus bilhetinhos lá e tal, mas não tenho como sustentar a família. E ter mais uma assim em casa é complicado, né. Mas a minha mulher é muito compreensiva, ela disse na mesma hora que é nossa filha e ama do mesmo jeito que se ela fosse normal, com saúde, vendo tudo por aí. (...) Eu vejo que eu tirei a sorte grande, como se diz, por ter uma mulher dessa".

Algumas considerações

A abordagem compreensiva dos ritmos e personagens do local, a partir dos conceitos de emoções socialmente construídas, leva a pensar as heterogeneidades e as simultaneidades das temporalidades grupais e pessoais. O período em que tive contato mais sistemático com as pessoas do Centro direcionava minhas observações às interpretações individuais expressas nas narrativas, mais que a uma discussão dos sentidos de uma identidade grupal ou de um sentimento de pertença coletivo.

As tensões e conflitos relatados a mim pelos clientes, percebidos nas esferas sociais mais públicas ou mesmo privadas do cotidiano, ressaltavam as vivências individuais dos processos de elaboração da perda da visão. Mesmo em meio às atividades e espaços cotidianos de uma determinada coletividade, nunca parecia estar em jogo uma memória grupal.

A fragmentação e a individualização da vida urbana ficavam marcadas pelos significados atribuídos à perda da visão nas falas dos clientes do Centro. Assim, como um local onde se estabelecem formas de sociabilidade urbanas, com movimentos e rupturas contínuas, o Louis Braille encaminhava a investigação sobre os sentidos acerca da perda da visão para as vivências individualizadas do luto e das reconfigurações corpóreas e subjetivas.

Nas discussões de Elias sobre sentido, ele mostra como o sentido é social e compartilhado, ainda que pessoalmente percebido e interpretado. Seguindo suas propostas, os sentidos envolvidos no projeto de vida dos clientes, quando este é rompido

pela cegueira, são percebidos a partir de um afastamento do sujeito da vida social, do mundo externo.

Nas narrativas dos clientes do Louis Braille é perceptível o recorrente processo de distanciamento, a quebra de sentidos compartilhados de afetos e ações no mundo, revelado no isolamento individual e na barreira emocional estabelecida entre o sujeito e o mundo. A perda da visão acarretava conflitos e distanciamentos dos sujeitos de suas esferas de pertença e do rompimento dos laços até então compartilhados.

O Centro é tido nas falas como marco de um processo carregado de tensões, na medida em que representa alguns dos primeiros contatos com espaços e indivíduos fora do âmbito familiar ou socialmente restrito, um momento de exposição da nova condição corpórea para o mundo, a sociedade mais ampla. “A vida sem sentido”, “o mundo que desaba”, entre outras expressões de ruptura com o projeto de vida anteriormente configurado utilizadas para expressar o sentimento relacionado à perda da visão, são representativas da percepção do sentido ligado a si como um sentido estritamente individual, incomunicável e íntimo. A vergonha, o medo e o estranhamento são indícios da individualização no jogo social, da forma privada de lidar com o sofrimento e o luto pela perda da visão.

“A rua como espaço próprio do olhar que esvazia o corpo” (MARTINS, 1996) tem como sintoma o si-mesmo como estranho. O estranhamento em relação à reconfiguração corpórea passa pelo deslocamento do lugar próprio no mundo ao não compartilhar símbolos e elementos visuais, o corpo como pupila percebe na nova relação com o mundo o espaço público como espaço do medo, do não familiar.

O embaraço pela exposição de uma fragilidade frente às ameaças do dia-a-dia simbolizada no manuseio da bengala, bem como as impressões de afastamento das pessoas entendido como “medo de contágio” ou ainda a suposta incapacidade de prover financeiramente a família, são faces da sensação de inadequação frente às tarefas necessárias para a plena inserção no jogo social. Esse sofrimento íntimo, a vida que perdeu o sentido, é o reflexo das formas de interação e economia emocional das sociedades complexas captado pelas pessoas que perderam a visão. A ruptura de um projeto de vida, percebido unicamente como individualizado e separado do “mundo externo”, causa no “mundo íntimo” do sujeito a impossibilidade de compartilhamento de sentidos.

As caminhadas com a bengala surgem como exercício de sentir as “provocações do mundo” (BACHELARD, 2001) à nova condição corpórea e às novas sensibilidades do sujeito. A bengala e os gestos relacionados a seu uso nos deslocamentos corporais configuram uma nova maneira de se portar no mundo, estabelecem uma nova auto-imagem emocional e corpórea do sujeito, corporificam as emoções dos indivíduos.

Uma nova relação entre a materialidade do indivíduo e a materialidade do mundo se estabelece de maneira imediata nos trajetos pela cidade. Assim como uma nova relação com outros corpos - percebidos pelo toque, pelos esbarrões, pelos pequenos choques corriqueiros -, em que os espaços físicos pessoais e suas interdições são reconfiguradas e remodeladas às condições de comunicação e troca de informações entre os sujeitos por códigos não visuais.

Ao pensar as emoções contextualizadas, isto é, sentidas, percebidas, interpretadas e expressas pelo corpo em ação e relação com outros corpos e interpretações do e no mundo, busca-se

entender que as tensões, apreensões e embaraços sentidos nesses momentos de adaptação e reconfiguração corpóreas são os elementos da construção dessa nova sensibilidade e percepção do mundo, de uma nova localização social e compreensão de si como ser-no-mundo. Os códigos compartilhados e as interpretações pessoais acerca deles, como definidores de identidades individuais reconfiguram a noção de si nos sujeitos cegos. Nesse sentido, as caminhadas, os deslocamentos e os encontros no social são os eventos da negociação dessa nova subjetividade. Subjetividade sempre pensada como intimidade incorporada.

Mais que buscar confirmar essa percepção ou reafirmar essa barreira, procuro revelar a suspeição, a insegurança e as tensões como elementos presentes na vivência cotidiana da cegueira, como sentimentos de impossibilidade de transpassar a barreira emocional percebida em relação aos "outros" ou como desconfiança dos sentidos das aproximações e interações.

O caminhar dos cegos revela a impossibilidade de se integrar à paisagem urbana de forma passiva, tal como foi tantas vezes falado, escrito e estetizado nas ciências sociais e nas artes. Eles expõem de maneira inequívoca as relações, tensões, conflitos e interações do cotidiano, representados pelos esbarrões, pela insegurança, pelo estranhamento, pelo desconforto, pelo embaraço, enfim, pela concretude da relação corpórea do sujeito com o mundo.

Sem posse do acervo de experiências habituais, sem possibilidade de "antecipação das coisas que virão" (SCHUTZ, 1979), pelo ineditismo da condição corpórea e sua reconfiguração subjetiva em processo, é escasso o "estoque de conhecimento", perceptível pelo estranhamento das situações de interação. Nesses momentos de tensão - o alerta total, à atenção à vida, como proposta por Schutz - a relevância da ação presente é destacada tal

como o questionamento às experiências passadas pela atitude reflexiva efetivada, como “presente vívido”, ou seja, na interseção dos tempos subjetivos e sociais configurada pela ação, pelos movimentos corporais no mundo cotidiano. A “atenção à vida” dá-se em cada passo, não podendo ser um ato automático, inebriado pela excessiva visualidade, pelo excesso de estímulos visuais dos palcos da sociedade contemporânea.

A vergonha, o medo e o estranhamento são anúncios do desconforto, das tensões que qualquer indivíduo ou grupo humano vivencia no cotidiano. A distinção percebida é a negociação de inserção e interação no mundo específica da vivência dos sujeitos que perderam a visão pela sua presença corpórea e suas sensibilidades específicas em prática nas ações cotidianas.

A estranheza e a tensão do viver cotidiano são então descortinadas pelas caminhadas e as interpretações daí decorrentes. Nas percepções dos sujeitos em eventos de re-conhecimento do mundo cotidiano, a insegurança, a vergonha e o embaraço surgem sem o encobrimento da cotidianidade. Na medida em que se configura como momento de liminaridade no processo de “tornar-se cego”, essas primeiras inserções do sujeito no mundo cotidiano parecem o expor desprotegido, sensibilizado, em choque, nu, ao mesmo tempo em que expõe o mundo desvelado, aberto em suas tensões ao re-conhecimento dos agentes.

As falas coletadas e aqui expostas são os relatos desse desconforto, dos conflitos e das tensões percebidas, sentidas no dia-a-dia. O acompanhamento desses momentos possibilita captar essas tantas estetizações dos sentidos do viver cotidiano por meio das narrativas e caminhadas.

Sem “os olhos fatigados com as complicações infinitas da vida diária” (BENJAMIN, 1994a, p. 119), as tensões sentidas e relatadas são o contraponto ao modo mais simples e mais cômodo da cotidianidade. Não “tendo como objetivo de vida o mais remoto ponto de fuga numa interminável perspectiva” (Idem, p. 119), as rupturas e reconfigurações decorrentes da perda da visão surgem como momentos de reflexividade. O mundo íntimo vem à tona como projeto em negociação, posta em prática nas ações cotidianas no jogo social.

Capítulo 03 – ACERGS

Entrei em contato com a Associação dos Cegos do Rio Grande do Sul, ACERGS, a partir das indicações de Gláucio e de Anderson. Gláucio me falou sobre a importância da instituição no seu dia-a-dia, enquanto Anderson me falou das ações políticas e dos espaços e eventos de lazer proporcionados pela associação.

Minhas primeiras visitas à sede da ACERGS - localizada na Galeria do Rosário, no centro da cidade, entre a Rua dos Andradas e a Avenida Otávio Rocha - não me causavam a impressão de qualquer sucesso na aproximação com os seus frequentadores. Paradoxalmente, me agradava a inexistência de videntes intermediando minha entrada e permanência nas salas, ao mesmo tempo em que sentia a falta de possibilidade de me inserir nas práticas diárias logo nos primeiros contatos, como ocorreu no Centro Louis Braille.

Por conta dessa ausência de intermediários, busquei entre as pessoas que já acompanhava fora daquele ambiente, informações sobre a associação e alguma possibilidade de contato com alguns dos seus membros. Foi então que Anderson me apresentou a algumas pessoas efetivamente ligadas à diretoria da associação naquela época.

Com encontros previamente marcados, fui à ACERGS tentar agendar conversas e entrevistas com as pessoas conhecidas de Anderson. Tais encontros, no entanto, demoraram a se concretizar, com várias tentativas desmarcadas quando eu já estava no local. Estas frustrações foram fundamentais para que prestasse atenção

ao ambiente e à interessante configuração do grupo constituído pelos freqüentadores assíduos da recepção da associação.

Em vários momentos da minha presença na sala de recepção senti um forte embaraço por ser o único vidente do ambiente. Sentia na pele como é permanecer em um local e comportar-se como uma pessoa que não compartilha os códigos de percepção da ambiência e das interações com os sujeitos pertencentes à comunidade de sentidos (MAGNANI, 2007). Um estranho, no sentido atribuído por Alfred Schutz (SCHUTZ, 1979).

Entre as minhas primeiras impressões nas visitas, uma que chamou a atenção foi a respeito das formas de apresentação dos freqüentadores ao entrarem na sala. Sempre existia um sinal sonoro. Um cumprimento dirigido a todos em voz alta, um pigarro, uma batida de bengala mais forte no chão, seja o que for, a entrada era inevitavelmente acompanhada por uma intervenção sonora.

Em resposta à chegada anunciada era prontamente expressa a percepção e o reconhecimento por parte dos presentes – em especial entre os mais assíduos era freqüente reconhecerem-se já no primeiro momento. O que se seguia comumente era a demonstração de recíproca familiaridade, principalmente entre os vendedores de bilhetes lotéricos no centro da cidade e alguns membros antigos da ACERGS, sistemáticos freqüentadores da sala.

De início, achei muito estranha a exagerada afetividade com que eram recepcionados os recém-chegados. Eram comuns frases como: “Ah, olha ele aí!”, “E não é que ele veio?”, “Enfim, ela apareceu!”. Em seguida vinham as perguntas: “Como vai a vida?”, “Então, como tem passado?”, “O que tem feito por aí?”. Não conseguia entender o porquê daquela receptividade tão emotiva. Soava estranho porque eram trocas entre pessoas que se encontravam diariamente.

Com o tempo pude perceber o que era óbvio. Aquela era a única forma de demonstrar não apenas a presença, mas também de expressar a afetividade do grupo àquela pessoa e intercambiar os sentimentos entre todos no local. Como vidente, estou acostumado a expressar e interpretar os sentidos da aproximação e do distanciamento com a expressividade dos gestos e da face. A construção da fachada (GOFFMAN, 1999) e da ambiência naquele espaço seguia regras de conduta a que tive de me adaptar, ou, pelo menos, tentar. A comunicação dava-se prioritariamente via expressão sonora.

Uma outra forma de abordagem era o toque entre as pessoas, mas apresentava-se com menor importância. Poderia afirmar que acontecia em situações mais casuais (como pedir passagem pelo ambiente), toques involuntários (como nos inúmeros casos de esbarrões) ou quando se tratava de toques entre casais. Enfim, não percebi a mesma relevância, e, em consequência, a mesma elaboração ou refinamento, em termos de construção do cenário e da fachada dos sujeitos que a expressão sonora.

Como no dia em que Albérico, vendedor de bilhetes lotéricos nas proximidades de um supermercado no centro da cidade, foi recepcionado por Gato e sua esposa Heloísa, também vendedores no centro, Erasmo, professor de dança e membro da diretoria da ACERGS, e Adalberto, aposentado. Além deles, na sala estavam ainda três videntes, formando uma fila para receber vales-transportes para familiares. Tal movimento de pessoas, entre frequentadores e beneficiários, pode ser considerado entre mediano ou fraco em relação a uma quarta-feira normal.

No momento em que Albérico chegou, a conversa girava em torno das buscas por informações sobre a possível morte de um amigo comum dos frequentadores. Gato e Heloísa haviam ouvido rumores, mas não tinham certeza em relação à veracidade dos

comentários. O ambiente, obviamente, não era festivo ou alegre. O que contrastou com a disposição de Albérico na sua chegada. Os diálogos relato a seguir:

Albérico: E aí, pessoal, tudo bom? Que silêncio é esse? Vim trazer animação, parece um bando de defunto isso aqui...

Heloísa: Mas olha lá quem é, é o Albérico. Chegou animado, hein, Albérico? Qué que te aconteceu, guri?

Adalberto [ao mesmo tempo que Heloísa]: Quem é que chegou? Tá faceiro esse aí.

Albérico: Sou eu, Adalberto, o Albérico. É, cheguei animado, sim. Não pode desanimar, se desanimar nós morre, né.

Heloísa: Então conta aí as notícias boas pra deixar todo mundo feliz também...

Albérico: Ah, nada demais. Só terminei meus bilhetes, já vendi todos rapidinho, então vim aqui ver os amigos. Contar umas piada aí pra fazer vocês rir...

Em tal instante, como resposta à efusividade de Albérico, fez-se um silêncio de alguns segundos. Parecia uma situação um tanto embaraçosa a ser negociada por todos. Do meu "ponto de vista", percebia Albérico aos poucos mudar a expressão no rosto, perdendo o sorriso aberto. Adalberto alisava o rosto como a esperar aquele instante passar. O Gato permanecia calado e, assim como Erasmo, inexpressivo a qualquer dos sentidos. Heloísa segurava a mão do marido - como sempre - e dirigia o rosto na

direção de Albérico sem, no entanto, dizer qualquer coisa. O silêncio era o elemento interpretado e administrado por todos.

Uma dificuldade na transcrição de tal evento é como expor o contraste entre a breve fração de tempo que esse silêncio se mantém e a profunda mudança no cenário e no roteiro dos personagens. A elaboração e a manipulação do silêncio era algo de refinado tratamento pelas pessoas daquele lugar, logo, de difícil apropriação por parte de um curioso e ansioso vidente. O breve e - aparentemente paradoxal - duradouro silêncio foi interrompido por Heloísa.

Heloísa: Oh, Albérico, me diz uma coisa, tu sabes alguma notícia do Leandro?

Albérico: Leandro, não sei qual Leandro. Não lembro de nenhum Leandro.

Heloísa: Aquele gurizinho que fez o curso de massoterapia com a gente... Que vinha de vez em quando aqui, mas faz um tempo que não aparecia por aqui. Me disseram aí que ele tinha morrido por esses dias. Gostava tanto dele...

Adalberto: Eu lembro de Leandro, um novinho, um gurizinho bem novo ainda... Ele tinha uns outros problemas, né?

Heloísa: É, ele tava perdendo a audição também... Gostava tanto dele... Guri tão bom, aquele ali. Não tinha nem trinta anos, eu acho.

Adalberto: Você vê, basta tá vivo...

O silêncio toma novamente conta da sala por alguns instantes.

Gato: É, é só tá vivo pra acontecer...

Heloísa: Nossa, como eu tenho medo que isso aconteça com o Gato...[pausa longa] Né, Gato? Nem sei como ia ficar...[pausa longa] Ia sofrer muito... Né meu Gato?

Adalberto: É, a gente sente muito a morte de alguém querido assim. Não é fácil, não.

Gato então alisa e bate de forma carinhosa na mão de sua esposa. A sala permanece em silêncio por pouco tempo, até que Erasmo fala sobre o “jogo do Inter” no dia anterior, seguido por comentários de Albérico e Adalberto.

Era necessário que eu apreendesse as formas de comunicação - basicamente sonora - e decodificasse os códigos simbólicos que estabeleciam e norteavam essas interações entre os frequentadores mais assíduos e integrados. As conversas, as breves narrativas, as falas aparentemente despreziosas, bem como os cortes, as pausas e os silêncios, possuíam dinâmicas e interpretações intercambiadas num processo próprio em que era necessário me inserir.

No início, esbarrei diversas vezes na timidez e no constrangimento em me apresentar. As primeiras tentativas foram bastante curiosas. O sotaque nordestino era o mote mais freqüente das primeiras respostas. Depois de uma bateria de perguntas, que tratavam principalmente da cidade e o estado de onde era proveniente, a distância do meu lugar de origem, o acompanhamento ou apoio dos meus familiares para a viagem e o

motivo da mudança de residência, duas questões eram certas: qual o grau de visão que me restava e desde quando eu não enxergava plenamente.

As reações dos meus interlocutores em seguida à resposta sobre minha condição de vidente eram marcadamente ambíguas. A postura dos corpos mudava. Assumiam uma atitude de reserva, ao mesmo tempo em que procuravam investigar as motivações de estar ali.

Apenas algumas poucas vezes o fato de ser ali um “pesquisador” ou “estudante da universidade” foi motivo de interesse e tornou o ambiente favorável a diálogos. Na maioria das vezes o que se seguia à informação sobre a presença de um vidente era mais próximo do desprezo. O meu esforço passava a ser então continuar a me fazer presente, não ser excluído das conversas e do ambiente. Muitas vezes o esforço foi em vão.

Passagens fotográficas

Situado no meu lugar de estranho, passei a desempenhar o papel de maior nível de constrangimento: observador daqueles que não te observam (EUGENIO, 2002, 2003). Eu era tão desinteressante que nem no dia em que fiz a proposta de fotografar o ambiente e as dinâmicas no lugar causei incômodo ou mudanças. Tal fato é expresso nas fotografias.

As fotografias aqui expostas visam a reconstruir imagetivamente o caminho seguido por mim nos primeiros contatos com o grupo de freqüentadores da sala. Assim busco situar o leitor no espaço de convivência com alguns dos

personagens e dar suporte aos argumentos expostos nos capítulos seguintes.

O uso da câmera foi anunciado e negociado por mim e aceito pelos presentes, de maneira que me sinto na condição de expo-las no corpo do texto. Não exponho aqui - como em nenhuma outra fotografia realizada durante o processo de pesquisa etnográfica, ainda que não exposta por sugestão dos membros da banca examinadora da tese - eventos, gestos, posturas ou situações vivenciadas que venham a constranger ou depreciar de qualquer maneira os personagens.

Procuro com as imagens a seguir refazer e narrar ao leitor meu percurso etnográfico, me utilizando da câmera fotográfica e os registros visuais a partir das leituras, discussões e exercícios realizados durante disciplinas do curso de doutorado com enfoque nas potencialidades e limitações teórico-metodológicas - bem como nas preocupações éticas - da Antropologia Visual. Dessa maneira, a inserção no espaço de sociabilidade dos personagens, as tensões vivenciadas e meus argumentos acerca das sensibilidades e suas elaborações simbólicas expostas neste capítulo são fundamentadas, entre outros elementos, em anotações e reflexões possíveis por este conjunto de fotografias expostas.



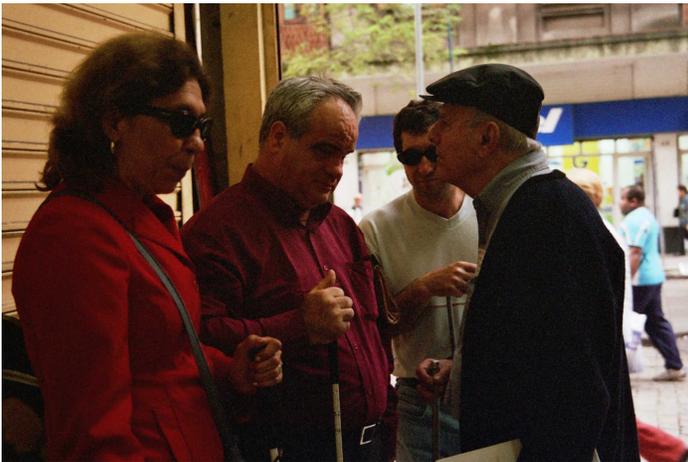
As imagens não podem ser consideradas esteticamente bem concebidas e executadas, mas ao revelá-las achei significativas para a pesquisa. Isto porque reproduzem a minha dificuldade em me situar como único vidente em um “pedaço cego”, um ambiente de uso recorrente e intenso das pessoas sem visão da cidade. Sigo aqui as proposições de José Guilherme Magnani e sua noção de pedaço, ou seja, “um espaço de mediação cujos símbolos, normas e vivências permitem reconhecer as pessoas diferenciando-as, o que termina por atribuir-lhes uma identidade que pouco tem a ver com a produzida interpelação da sociedade mais ampla e suas instituições” (1998, p. 117).

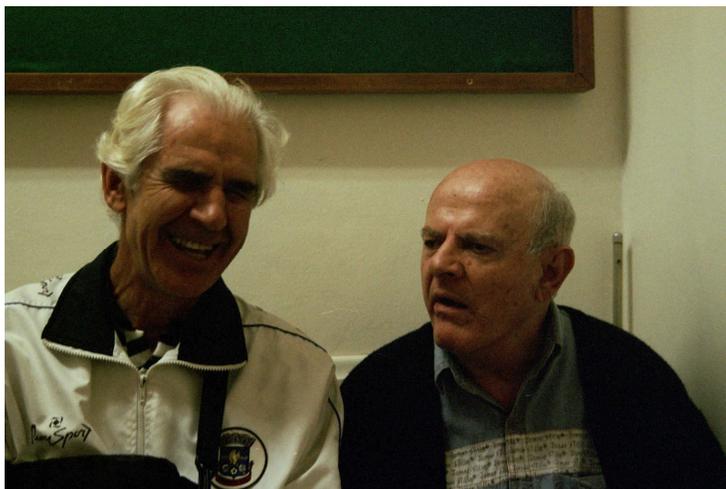


Fotografei repetidas vezes o mesmo evento como forma de investigar as sensações que o clique da máquina fotográfica causaria. As seqüências falam por si. Nada mudava nas rodas de conversa por conta da minha intervenção. As sociabilidades seguiam seu fluxo aparentemente independente da intromissão do antropólogo - sonho e pesadelo de vários dos meus colegas. Nunca o fato de não compartilhar os mesmos códigos de construção de sentidos no cotidiano ficou tão evidente para mim como neste dia.

Acompanhar e registrar a passagem do ambiente externo - as ruas do centro da cidade, de intenso movimento e alto volume de ruídos - até os corredores da galeria e a recepção me revelou distintas posturas corpóreas dos freqüentadores da ACERGS. Do andar lento e vacilante, precavido com os inúmeros obstáculos do trajeto nas calçadas e ruas, ao deslocamento seguro no ambiente interno pela familiaridade com o espaço.







A intimidade dos freqüentadores da ACERGS com o espaço contrastava com o meu estranhamento. Como consolo esse estranhamento era claramente compartilhado com alguns outros presentes. Eram os usuários que pareciam menos habituais - bem como as pessoas que buscavam serviços em outras salas e seus olhares ora inseguros, receosos, arrogantes, inquisidores ou debochados - que me faziam sentir mais confortável. Éramos ali “peixes fora d’água”.



Além do forte embaraço por ser o único vidente do ambiente em diversos momentos, fazer campo em um lugar fechado, apertado e, ainda por cima, barulhento como aquele era desafiador. Os encontrões e trombadas entre os freqüentadores do espaço eram constantes. Alguns dos cegos se deslocavam nos corredores com velocidade que eu considerava perigosa. Ficava

sempre temeroso em relação a um choque maior com os demais usuários do lugar ou com os extintores à meia altura nas paredes.

Uma garota cega que deveria ter por volta dos 18 anos, freqüentadora do local, em especial me deixava apreensivo. Sem utilizar a bengala – que estava sempre recolhida embaixo do braço - ela chegava andando rapidamente nos corredores e na sala. Não usava os braços como proteção ou orientação nos espaços internos. Por vezes entrava e saía sem falar nada. E, corriqueiramente - cúmulo da irresponsabilidade, “a meu ver” - brincava de pegar e de se esconder com os filhos videntes de alguns dos freqüentadores.

A maneira de Walber - cego desde a infância, pedagogo e membro da diretoria da ACERGS - se portar ali também me incomodava. Ele sempre se locomovia entre as salas da ACERGS sem usar a bengala ou os braços para se orientar. Isso fazia com que, invariavelmente, trombasse em alguém na recepção, nas paredes ou nas portas fechadas.

Algum tempo depois, quando pude conversar com Walber sobre a presença das pessoas ali na recepção, o seu desagrado com o barulho e a falta de organização no uso do espaço ficou bem marcado. Além de “perda de tempo e de potencialidade” dos associados que ali se juntam pra conversar, a sociabilidade no local impede o uso mais racionalizado e eficiente do andamento e do espaço da instituição na sua concepção.

Algumas conversas me deixavam não apenas me sentindo estranho no ambiente. Conseguiram me deixar constrangido ao extremo. Em um desses dias, o casal Heloísa e “Gato” – nunca cheguei a saber seu nome verdadeiro, apenas como era chamado por sua esposa e, conseqüentemente, como parte das brincadeiras recorrentes, pelo grupo – trocou carícias e comentários íntimos.

Como a sala estava silenciosa, as diversas pessoas até então participantes da roda de conversa haviam saído, o casal não notou que eu continuava presente. Antes que pudesse avisar que ainda estava ali, começaram os sussurros - não tão baixos - e abraços mais calorosos. O que esperava que terminasse o mais breve possível teve uma certa continuidade com afagos, declarações amorosas, exposição de desejos, enfim, algo que não era para que eu presenciasse.

A essa altura, me fazer notar parecia ser pior, por mais que a vestimenta de antropólogo invisível não me agradasse em momento algum, foi o único refúgio. A fuga do constrangimento ou voyeurismo absoluto era refletir sobre a intimidade e a privacidade estabelecidas no local pelos constituintes do grupo freqüentador.

Depois de algumas semanas de visitas freqüentes no mesmo horário, já conseguia me sentir mais à vontade para desempenhar a tarefa de me introduzir na sala. Sempre recebia cumprimentos de volta, mas quando alguém que não me conhecia perguntava sobre de quem se tratava, a apresentação que faziam era a exata dimensão do desinteresse, "é aquele rapaz da pesquisa...". E só.

Ao presenciar tais eventos, lembrava da idéia de sociabilidade protegida proposta por Loïc Wacquant (2002). Algo que via acontecer refletido nas posturas e movimentos do corpo dos sujeitos no local. Revelavam a sensação de relativo isolamento dos elementos ameaçadores do cotidiano das ruas num espaço e tempo específicos em que as pessoas se juntam a seus pares diariamente, reafirmando, pela atuação determinada e recorrente, um papel social específico que lhe localiza e orienta.

Mais que pensar o espaço físico - os corredores, elevadores e a sala - como barreiras às fontes externas de risco, a recepção da ACERGS me parecia prover a segurança pelo sentimento de

pertencer a uma determinada comunidade de sentidos estabelecida (SCHUTZ, 1979). Como tal, ali onde a visão não constrói a ambiência, dá-se o compartilhar de códigos que possibilitam intercâmbios das mais diversas ordens - de problemas do dia-a-dia a conversas sobre futebol, de notícias do rádio a informações sobre os demais membros do grupo -, elementos de uma sociabilidade específica.

Nesse caso é fundamental demonstrar o conhecimento e o respeito aos códigos como forma de assegurar a importância de pertencer ao grupo. Dessa maneira cultiva-se o sentimento grupal de coesão e o sentimento pessoal de pertença.

Portar-se de tal maneira, fazer-se presente pela voz ou por sinais sonoros, é a forma competente de utilização do corpo naquele espaço. É marcar o seu espaço como alguém do grupo, possibilitar escrever sua história naquele espaço.

A etiqueta é a forma negociada de expressão das emoções, um conjunto de códigos seguido na administração do corpo. A maneira de efetivar o corpo no mundo de maneira a reafirmar a pertença do sujeito ao grupo específico. Uma forma de apropriação e expressão corpórea que reafirma para si próprio e para o grupo o sentimento de pertença.

Aquelas demonstrações de carinho, as apresentações e toda a ambiência sonora eram elementos compartilhados das formas de sociabilidade ali estruturadas. Aspectos que ressaltavam a necessidade de socialização da sensação de confiança e confiabilidade, lealdade, fidelidade ou gratidão, como forma de proteger os participantes dos temores da dúvida, da traição ou da deslealdade. Eram sons e gestos, enfim, que demonstravam o esforço na manutenção de um determinado padrão organizativo

interno e um controle social dos constituintes daquele espaço de interação.

Uma discussão pertinente para a compreensão de um espaço como a recepção é desenvolvida por Myriam Moraes Lins de Barros sobre os “lugares de memória” (1995). A partir das reflexões do historiador Pierre Nora, a autora propõe tal conceito como forma de conservação de tradições e de preservação de identidades de grupos sociais em centros urbanos.

Tais espaços são, como afirma, “essencialmente ambíguos”. Isto porque “ao mesmo tempo em que se tornam rituais construídos por uma sociedade sem rituais e sem memória vivida plena, os lugares de memória são espaços materiais, simbólicos e funcionais onde ainda pulsa qualquer coisa de uma vida simbólica” (1995, p.95).

A recepção se mostra como um lugar de memória, na minha percepção, porque possibilita a quebra do ritmo experimentado nas dinâmicas do viver diário, marcado pela falta de espaços e momentos de lazer e narrações de experiências. Tal ruptura da rotina vivenciada na ACERGS propicia o lembrar e os eventos narrativos, configurando o tempo livre como momento ritual no cotidiano que se associam ao ato de lembrar e narrar para uma comunidade de ouvintes (BENJAMIN, 1994a; BARROS, 1995).

A sala se configura como espaço de descontinuidade, de subversão do cotidiano. Ali onde se produz um vivido nos termos de José de Souza Martins - seguindo Lucien Lefebvre - como contradição, como espaço e momento de criação. Tal criação, como recorte determinado no espaço/tempo, surge pela ação motivada dos sujeitos, pela intencionalidade dos sujeitos.

José de Souza Martins aponta um aspecto fundamental no conceito de cotidiano: as suas descontinuidades ou instabilidades

e as possibilidades daí advindas de recriação de sentidos pelo homem comum. Dá-se no cotidiano a abertura à invasão e subversão pelos instantes de criação nos momentos de interação entre sujeitos em meio às práticas ordinárias.

Desta forma a potencialidade criativa dos agentes sociais não é tolhida e amarrada às determinações estruturais, ao mesmo tempo em que é compreensível porque situada em esferas de interação e circulação de sentidos. As elaborações e expressões dos sujeitos na forma de composições narrativas são abordadas como possibilidades dinamizadas e efetivadas num recorte tempo-espaço específico em que suas experiências e vivências são contextualizadas.

Como mundo de referência das múltiplas realidades, a vida cotidiana pode ter sua ordem e sua rotina alienadora rompida pelo tempo do possível. Seguindo as contribuições de Lucien Lefebvre, José de Souza Martins sugere que o vivido, como conhecimento compartilhado e significados atribuídos no dia-a-dia, é mais que a sustentação das relações sociais, ele é “a fonte das contradições que invadem a cotidianidade de tempos em tempos, nos momentos de criação” (MARTINS, 2000, p. 63). Desta forma, o fragmento de tempo da invenção, da transgressão, que se insere na rotina e na repetição do cotidiano, “revela ao homem comum, na vida cotidiana, que é na prática que se instalam as condições de transformação do impossível em possível” (Idem).

Tal proposição parece de acordo com a noção de ocasião de que fala Michel de Certeau. A ocasião é, como “momento oportuno”, como recapitulação, o ato em que se revela o acúmulo de experiências passadas e o inventário das possíveis. A ocasião “não pode ser isolável nem de uma conjuntura nem de uma operação. Não é um fato destacável da volta que o produz” (DE CERTEAU, 1994, p. 158-159). A memória, que se faz como um

golpe, um lance, nas práticas cotidianas, nas transformações e reconfigurações do tempo e do espaço, se constrói ao “produzir algo de estranho ao presente. Longe de ser o relicário ou a lata de lixo do passado, a memória vive de crer nos possíveis, e de esperá-los, vigilante, à espreita” (Idem, p. 163).

A subversão como descontinuidade do cotidiano rompe ainda a lógica da visualidade e da visibilidade da sociedade. Uma etiqueta distinta, como conjunto de códigos compartilhados e acionados, ressignifica num determinado recorte espaço-temporal os sentidos de um corpo visível, visto e representado à percepção visual.

O momento de lazer como rito recontextualiza as interações, abre a possibilidade de pensar uma representação sonora e tátil do indivíduo, como um corpo que se efetiva por outras vias de comunicação. O corpo em exibição, intencionalmente gerido, é uma narrativa biográfica corporificada. O manejo do corpo em termos de uma expressão sonora das afetividades e das emoções constrói o espaço como lugar seguro aos sujeitos pertencentes ao grupo, configura um “pedaço cego”.

Narrativas

As próximas passagens foram eventos em contato com freqüentes participantes das conversas na sala de recepção. Uma delas ocorreu junto a Lorenço, membro fundador, ex-presidente e professor de dança na ACERGS. Freqüentador assíduo da sede da associação, Lorenço foi indicado a mim para entrevistas tanto pelos membros da diretoria como pelos visitantes da recepção

como voz importante dentro do grupo. Assim, logo que entrei em contato com as duas redes – distintas, mas em interação íntima e tensa em termos simbólicos e de utilização do espaço – o seu nome surgia referenciando histórias e afirmações dos outros sujeitos.

Quando pude conversar alguns dias com Lorenço e marcar enfim entrevistas, percebi nas suas falas algo próximo ao que Alessandro Portelli (2001) chama de “memória dividida”. Penso isso porque o papel em que se colocava Lorenço para falar variava entre o “narrador gabaritado” da memória institucional e da memória comunitária, ou ainda como sujeito narrador de suas próprias experiências e interpretações pessoais.

As suas narrativas expressavam a pluralidade de percepções e vozes que configuram a memória do grupo, ao mesmo tempo em que expunham a tensão própria ao rememorar pessoal entre o esquecer e o lembrar a partir de sua localização e orientação social. Assim, sua memória individual, como expressa nas narrativas, parecia compreender um ponto de vista pessoal de uma memória coletiva (HALBWACHS, 1990) e, simultaneamente, a revelação de um processo íntimo de vivência de dores, sofrimentos, desejos, alegrias e aspirações nas suas experiências de vida.

Um duplo desafio se colocava para mim. Entender como o emaranhado de lembranças e elaborações de Lorenço poderia revelar as configurações pessoais e grupais da memória sem, no entanto, dissolver suas experiências individuais em justaposições com outras tantas memórias constituintes do grupo, ou seja, torná-las parte de uma “massa de memórias” (Idem). Em outras palavras, não deixar escapar a relevância do espaço social e do contexto específico em que se situava a sua composição narrativa e buscar compreender em tais narrativas como Lorenço interpretava seu

universo de relações sociais e como se pensava em termos de uma individualidade e uma trajetória específicas.

Pensar em termos de uma “narrativa dividida” problematiza as noções de evento narrativo e evento narrado em outras distinções necessárias para a sua melhor compreensão. Isto porque o evento narrado, a experiência e seus significados atribuídos, deve ser pensado a partir de um sujeito que rememora sua vida como intersubjetividade em relação com o entorno social. O evento narrativo, por sua vez, como ação significativa, faz emergir não apenas as tensões nas motivações e intencionalidades do narrador, mas os aspectos relacionados na fala à localização e orientação do indivíduo em termos de projeto pessoal e grupal (ALVES, RABELO & SOUZA, 1999).

Os caminhos da interpretação passavam tanto pelos locais escolhidos para as entrevistas e encontros – sempre espaços reservados na sede da ACERGS – e também por alguns elementos dispostos nas suas falas. Era comum ouvir Lorenço falar sobre “o cego, em geral” e “nós, os cegos”, ou ainda “o cego em relação à sociedade”. Suas impressões e vivências pessoais surgiam tanto como ilustrações da sua percepção dos dramas e conflitos coletivos, como ao dizer “comigo, por exemplo, foi assim”, ou ainda na individualidade da experiência do luto pela perda da visão, “parecia que tinham me puxado o tapete, foi bem complicado pra mim”. A seguir relato trecho de nossa primeira conversa.

Lorenço: Interessante isso de você vir de tão longe, lá do Norte, para pesquisar a gente aqui. Porque a maioria das pessoas não se interessa muito pelos cegos, por saber como é a vida do cego, é difícil. As

peessoas não querem saber muito dos problemas dos outros, sabe? Você tem parentes com deficiência visual?

Gustavo: Não.

Lorenço: *E por que você teve interesse em estudar a vida dos cegos?*

Gustavo: Tive interesse porque moro na Cidade Baixa, perto do Centro Louis Braille, sabe?

Lorenço: *Hum, sei, sei. Sei bem onde é.*

Gustavo: Foi por causa dali que comecei a me interessar...

Lorenço: *E como você ficou sabendo de mim?*

Gustavo: As pessoas daqui que me indicaram você, o Ataulfo... Me disseram que você já foi presidente da ACERGS, foi sócio-fundador...

Lorenço: *Sou sócio-fundador. Tenho até a medalha que me deram aqui no bolso. Foi uma homenagem que recebi da atual diretoria associação. [nesse momento Lorenço tira a medalha guardada em uma pequena bolsa de veludo do bolso da camisa e me entrega] Por tudo que fiz enquanto fui diretor e presidente da ACERGS.*

Gustavo: E você não é mais da diretoria?

Lorenço: *Não, agora não faço mais parte da diretoria... Mas venho sempre aqui. Tô sempre aqui... Botar a conversa em dia, encontrar os amigos... Venho sempre. Pelo menos umas duas, três vezes por semana venho aqui. Sempre que tenho um tempinho*

passo por aqui. Sabe como é, a gente que já tem certa idade fica mais em casa, mas sempre que posso, venho pelo centro, passo aqui na sede pra ver como anda o pessoal. Gosto muito de vir aqui, reencontrar o pessoal, saber dos outros, jogar uma conversa fora... Sempre que precisar de alguma informação, qualquer coisa sobre a história da ACERGS, dos primórdios mesmo, pode me perguntar.

Gustavo: Achei interessante esse movimento aqui da recepção...

Lorenço: *É, eu gosto muito daqui também. O pessoal é muito legal. Nós viemos sempre aqui conversar um pouco. Uns terminam seus bilhetes aí pelo centro, passam por aqui. Outros que vêm resolver algo ficam um tempinho também. Aqui encontro as pessoas da época do Santa Luzia, que só encontro nas festas daqui da associação, os outros diretores, vejo como estão tentando resolver os nossos problemas... Tomo um cafezinho ali naquele café ali perto e venho aqui, conversar um pouco. É um programa que gosto bastante, melhor que ficar em casa sem fazer nada, não é?*

A percepção de outro entrevistado, Walber, é divergente em relação à presença as pessoas na sala de recepção e à quebra dos ritmos da cidade. Para ele,

“O fato da ACERGS ser aqui na Galeria do Rosário tem um lado positivo, que é o fácil acesso a todas as pessoas. Só que nós temos umas dificuldades, porque às vezes tem algumas pessoas desempregadas que

vêm pra cá e ficam aí sem fazer nada e isso não é agradável. Não é agradável. Se a pessoa ta desempregada, já vendeu seus bilhetes de loteria, não tem o que fazer, vir pra cá ficar conversando não é uma coisa que seja boa. Nem pra ela, nem pra associação como entidade. Isso não soma para o crescimento do ser humano associado. Às vezes é um movimento excessivo, muito barulho. Pra quem vem buscar atendimento, tudo bem, é o que se espera. Mas tem pessoas que vêm aí pra passar tempo e isso revela uma coisa que não é boa: ninguém devia estar desocupado, devia estar fazendo alguma coisa".

Outra passagem que julgo interessante aconteceu em uma tarde na recepção da ACERGS. Como era comum nos dias em que não havia entrega de passes, o grupo de pessoas que se encontrava na sala era quase totalmente formado por antigos colegas do Instituto Santa Luzia, vendedores de bilhetes ou simplesmente freqüentadores do lugar.

Em determinado momento, após algumas discussões do grupo sobre os perigos e receios da vida contemporânea em comparação à tranquilidade e à segurança vivenciada no cotidiano anos atrás – algo quase sempre em pauta na recepção - fez-se silêncio no local. O silêncio durou pouco mais que um minuto, imagino, mas parecia bem mais longo para o ritmo corriqueiro das conversas do lugar.

Nesse instante, Seu Adalberto – que cheguei apenas a ter contato rápido depois – interrompe o silêncio com a frase, aparentemente fora de contexto: “Sabe, preferia ter morrido naquele dia a ficar cego. Tragédia pra mim não foi o que aconteceu

naquele dia, foi tudo o que veio depois. Só tive tristeza e traição depois daquilo. Traição de amigo, traição de família, traição de mulher... Somente, somente tive isso. Todo mundo me traíndo pelas costas. Pra viver assim, era melhor ter morrido. Tava melhor morto do que cego. Era melhor ter morrido mesmo..."

Este momento me parece interessante pelo papel do cenário e das pessoas presentes na emergência do ato narrativo. A fala de Seu Adalberto ilustra de que maneira a relação entre o sujeito da narração e o contexto de suas interações sociais é refletida no evento narrativo. Com uma comunidade que compartilha sentidos – em especial a perda da visão, estopim da narrativa – a fala era um mergulho na experiência e uma exposição das apreensões das vivências em um mundo comum.

No momento em que irrompe do silêncio de introspecção e verticalização dos tempos subjetivos, o ato narrativo tensiona o lugar do sujeito e dos seus parceiros/ouvintes em interação. O indivíduo faz-se presente como alguém em trabalho de compreensão e interpretação de sua auto-imagem, em um golpe, em um salto, na potencialidade da narração de sua biografia "saturada de tensões" emergindo na banalidade do cotidiano.

Para a compreensão dos "jogos da memória" estabelecidos entre as experiências subjetivas dos atores sociais nas sociedades complexas é necessária a abordagem da relação entre memória social e memória individual, pois, tal como afirmam Ana Luiza Rocha e Cornélia Eckert, "o estudo da memória torna-se uma porta de acesso ao entendimento das curvaturas do tempo que configuram o próprio espaço das culturas contemporâneas" (2000, p. 75).

Um pensador fundamental nos estudos da memória é Henri Bergson. Ainda que tenham fundamento as censuras feitas às suas

proposições sobre a memória como duração, conservação e acumulação do passado, ou seja, à idéia de que a “lembrança conserva a si mesma”, todos os estudos posteriores têm na sua obra reflexões balizares sobre as noções de subjetividade, diferença e memória.

Um dos pontos mais criticados da sua obra – críticas com as quais concordo – apontam para a relação entre a subjetividade e a lembrança na construção da memória. Para Henri Bergson, é em si que a lembrança se conserva, não existe, dessa maneira, agente que rememora ou interação social na composição da memória. A subjetividade relacionada à lembrança é “experiência interna em estado puro, proporcionando-nos uma substância cuja essência é durar e, por conseguinte, prolongar incessantemente no presente um passado indestrutível” (BERGSON Apud DELEUZE, p. 42).

Para a presente reflexão é importante pensar as contribuições de Maurice Halbwachs pelo enraizamento, pelo engajamento que propõe das memórias individuais aos quadros onde se desenvolvem as relações dos sujeitos e dos grupos sociais como lastro da sociedade. Mesmo com a restrição teórica de sua proposição, pela preponderância das instituições e representações coletivas sobre as interpretações individuais - ainda que pense a relação entre o lembrar e o esquecer - a concepção de memória como fenômeno social sustenta fatores necessários à compreensão das lembranças individuais e grupais: a dinâmica social, o tempo e o espaço como elementos fundantes da memória.

Maurice Halbwachs descarta a lembrança como sobrevivência ou conservação plena do passado, proposição de Henri Bergson (1999, 1987; DELEUZE, 1999), e traz à tona as instituições formadoras do indivíduo social. Propõe, desta maneira, a memória como construção do sujeito que recorda. A memória individual é ligada aos quadros sociais, aos grupos humanos em que os

indivíduos se relacionam e aos materiais disponíveis para o trabalho de reconstrução do passado (BOSI, 1994).

Maurice Halbwachs inicia nas Ciências Sociais a discussão sobre tempo cronológico, memória individual e memória coletiva. Segundo Jean Duvignaud, na apresentação do livro *Memória Coletiva*, para Maurice Halbwachs, como representante da Escola Sociológica Francesa, “a memória individual existe, mas ela está enraizada dentro dos quadros diversos que a simultaneidade ou a contingência reaproxima momentaneamente. A rememoração pessoal situa-se na encruzilhada das malhas das solidariedades múltiplas dentro das quais estamos engajados” (1990, p.14).

A memória individual encontra-se intensamente ligada à participação e à permanência do sujeito em determinado grupo social com que compartilha experiências. A crítica à tal percepção da memória situa-se principalmente na subordinação do trabalho da memória individual à força da “massa de memórias comuns” (1990, p. 51). Halbwachs entende a memória dos indivíduos como um “ponto de vista sobre a memória coletiva”, mas sempre compreendida via constituição de um conjunto, como “membro de um grupo” (Idem).

Ainda que com limitações apontadas posteriormente por vários críticos, esta concepção de memória como fenômeno social apresenta pontos importantes por relacionar a recomposição das memórias pessoais e coletivas a fatores como a dinâmica social, o tempo e o espaço vivenciados pelos sujeitos. Um conceito fundamental que surge dessa proposição teórica de Maurice Halbwachs – que surge como crítica a Henri Bergson e vai ser aprofundado por Gaston Bachelard (1994) – é a duração.

Ao afastar do conceito de memória a hipótese de uma duração puramente individual, Halbwachs retrata as lembranças e

afetos como construções sociais, aspecto base para uma pesquisa antropológica sobre memória e emoções. No entanto, com influência direta da obra de Émile Durkheim, as proposições halbwichsianas não conseguem ir além nas discussões sobre memória individual e memória social por carregarem ainda o peso das representações coletivas na concepção das impressões afetivas (1990, p. 99-100).

É necessária então a discussão sobre a vivência, a composição e a reflexão sobre o tempo e o espaço no trabalho de configuração da memória. Pois é na apreensão das noções de tempo e espaço construídos intersubjetivamente e sua íntima relação com a memória que o conceito de duração ganha força.

Gaston Bachelard, ao retirar da duração qualquer idéia de continuidade, reivindica que “uma duração precisa fervilhar de lacunas” (1994, p. 07). Na medida em que, “sem fixação falada, expressa, dramatizada, a recordação não pode relacionar-se à sua localização, (...) sem a razão, a memória é incompleta e ineficaz” (p. 49), a memória passa a ser pensada como trabalho de recomposição narrativa.

Tem-se a duração social como a narrativa das experiências pessoais e dessa forma a possibilidade de localização e orientação social do sujeito. A relação entre memória e narrativa como proposta por Gaston Bachelard possibilita pensar a vivência do indivíduo, entendida como história pessoal, sempre articulada com um projeto de vida no social. Como afirma o pensador, “o que constitui a localização social da memória não é somente uma instrução histórica; é bem mais uma vontade de futuro social. Todo pensamento social está voltado para o futuro” (1994, p. 48).

O tempo narrado é, de tal forma, semelhante ao tempo narrativo cinematográfico. Os dois seguem o princípio da

decupagem, que constrói uma temporalidade própria, intencional, ou seja, “um tempo dramático, que existe em função da narrativa, e não de uma busca de tempo real” (LEONE & MOURÃO, 1993, p. 40). É uma espécie de síntese onde se toma fragmentos do passado durante o processo de narração e se opera “um modo de concentração de tempo” (OLIVEIRA Apud KOURY, 2005, p. 98). Uma temporalidade construída que objetiva narrar uma história de acordo com uma racionalidade própria.

A história da traição contada por Seu Adalberto expõe a percepção da condição de segurança, um sentimento de confiança em relação aos demais presentes. Exibe um sentido de familiaridade, de intimidade com o grupo. Dessa forma, abrir-se, em termos de uma sensação de frustração com o mundo e com o universo relacional próximo, reafirma os sentidos de confiabilidade nos membros do grupo, reafirmando-o como rede de afetos.

Nessa dinâmica da revelação, abrir-se significa demonstrar confiança e, como tal, atribuir importância ao grupo do pedaço como segunda casa. Compartilhar a posse de um dado íntimo é assim consolidar o sentido do grupo como uma comunidade de afetos, de semelhantes. A exposição desse mergulho na subjetividade parece uma habilidade do narrador de construir um espaço de trocas de experiências na configuração do grupo de iguais como prolongamento do eu, sua face no social.

Falar sobre traição - o elemento de tensão na dinâmica do segredo para Simmel -, nesse caso, explicita a importância da confiança como elemento diferenciador das pessoas constituintes do grupo em relação aos outros. Ângelo, membro da ACERGS e músico concertista, fez uma interpretação da interação das pessoas naquele espaço de convívio que relato a seguir:

"Acho válido esses encontros lá na recepção da ACERGS para conversarem, baterem papo, confienciarem suas dificuldades, compartilharem suas experiências. Eu acho válido porque os cegos sentem muito a falta da convivência com as outras pessoas e principalmente com seus pares cegos. Porque as experiências são trocadas assim num nível mais próximo, as dificuldades, as lutas, são mais próximas. Nisso há uma certa convergência, além disso, a receptividade de cegos com cegos é bem maior que de cegos com videntes, as pessoas de visão normal. O vidente, ele não tem interesse em saber das experiências cotidianas do cego. Pra ele, relatar uma experiência de um cego pra uma pessoa que enxerga é uma coisa que pode até interessar porque tem o lado jocoso, humorístico, mas na maioria das vezes são coisas que não fazem parte do cotidiano da pessoa que enxerga. Como o cego se organiza dentro de sua casa, como ele organiza seus documentos, o dinheiro no bolso, como ele faz pra combinar suas roupas, quer dizer, isso são coisas que pras pessoas que enxergam não exigem uma atenção especial, mas isso pra pessoa cega tem que ser com cuidado. A vida cotidiana, os problemas cotidianos dos cegos, não interessam pras pessoas que enxergam. Até ficar ouvindo as narrativas do cotidiano de um cego é tão cansativo, tão exaustivo, como ouvir uma mãe contando as traquinices dos filhos. No começo tudo bem, mas depois isso se torna enjoativo, porque toda criança faz as coisas mais ou menos parecidas, no entanto, as mães se deliciam contando as façanhas dos seus filhos. Assim como as mães gostam de contar as traquinices das suas

crianças, também os cegos gostam de compartilhar as suas dificuldades, as suas conquistas com seus pares".

Assim, a sala e seus freqüentadores me pareciam configurar disposições individuais e grupais de uma referência concreta onde podiam ser percebidos como semelhantes e como individualidades distintas. Desta maneira, sugiro que o grupo e os indivíduos constituintes se fundam e se mantêm através da expressividade específica compartilhada e dinamizada no local. A etiqueta do grupo, a manifestação sonora e a gestão do corpo como forma de se fazer presente, revelam a intencionalidade das pessoas de estabelecer e sustentar a possibilidade de localizar-se coletivamente e individualmente, como sujeitos pertencentes ao grupo específico configurado na recepção.

Pela apropriação do espaço físico e simbólico através da atribuição de significados e pelas dinâmicas dos freqüentadores, a ACERGS, como um lugar de memória, se forja como ambiente em que projetos pessoais e grupais são intercambiados. Longe de significar uma homogeneidade coletiva, a apreensão simbólica deste espaço, a pertença ao grupo local, configura uma identidade grupal que compartilha, alimenta e reproduz suas memórias nas narrativas próprias e nas rupturas com as normas e os códigos da sociedade mais ampla.

A noção de pertença torna-se importante por ser o fundamento da percepção dos sujeitos da sua auto-imagem e do seu lugar no mundo, e, conseqüentemente, do seu posicionamento e movimentação no espaço social. A pertença é a raiz fundamental a partir da qual o sujeito se pensa como individualidade em relação. Percebe a si e aos outros como entidades em diálogo e conflito no mundo de sentidos compartilhados.

Hannah Arendt (1991) propõe o espaço social como configurador do mundo e, como tal, o lugar que estabelece, a partir da experiência intersubjetiva, as orientações e sentidos dos sujeitos. O social é em si a pluralidade de pontos de vista entendidos como comunicação e troca intersubjetiva, fundamento das experiências pessoais e das referências subjetivas.

As singularidades subjetivas são construídas na ação e no discurso. Nesse sentido, a narração é, prioritariamente, uma das vias de presentificação e permanência da individualidade do sujeito no mundo comum ou compartilhado. Arendt indica a narração de histórias e a transposição artística de experiências individuais como meio das “forças da vida íntima” serem transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas. Enfim, como forma de virem à realidade, à existência, ao espaço social (ARENDR, 1981).

O contexto, enquanto relações sociais estabelecidas pelos sujeitos, é um elemento que se faz presente como contraponto, como sustentáculo ou como lastro das situações, experiências e vivências interpretadas e recompostas nos eventos narrativos. Em tais instantes, o sujeito narrador se põe em relação a alguém, entendendo-o como interlocutor ou como platéia, mas sempre relembra os conteúdos de sua história em relação a marcos simbólicos configurados e vividos socialmente.

É importante pensar o sentimento de pertença ou enraizamento do indivíduo a uma memória social específica e seus significados nas configurações da cidade. O sentido aqui empregado é do indivíduo ter um sentimento de orientação social a partir de um lugar em que se pensa como específico e autônomo e onde mantém relações intersubjetivas, isto é, de onde se pensa como um ser no mundo.

O enraizamento é assim uma espécie de tornar-se do mundo a partir do seu lugar (KOURY, 2001). O ser no mundo está relacionado a um lugar como noção de local fundante de uma memória social e pessoal. É neste lugar relacionado ao sentimento de pertença que se torna possível a configuração do indivíduo em um recorte tempo-espço determinado. Pertencer é ser e estar em um mundo específico que se reconhece como seu lugar de origem e a partir do qual se pode reconhecer o si-mesmo.

Dessa maneira a cidade é percebida como uma composição de diversas temporalidades e memórias de onde emergem diversas individualidades como possibilidades únicas de experiência e de atribuição de significados a tais vivências. Sendo, ao mesmo tempo, tais individualidades que reordenam e reconfiguram as memórias da cidade a partir das interações e recomposições de mapas afetivos pessoais compostos por suas práticas, experiências e trocas intersubjetivas corporificadas (DE CERTEAU, 1994).

Tais mapas se relacionam como práticas de cada sujeito determinado no jogo social, como forma específica de articular e estabelecer conexões de suas experiências pessoais com as experiências coletivas do lugar que configura e que é reconfigurado e tensionado simultaneamente. A cidade ganha o aspecto de uma trama urbana como tecido composto dos diversos mapas possíveis presentes nessa tessitura (KOURY, 2001). A cidade, como espaço vivido, é o lugar próprio do “homem de uma superfície, da superfície que separa a região do mesmo e a região do outro” (BACHELARD, 2000, p. 224).

Percebi na minha permanência na sala de recepção da ACERGS as relações entre as idéias de confiança e suspeição e os elementos compartilhados, segundo a dinâmica do segredo e da traição como proposta por Georg Simmel (1999), e como tais noções moviam as possibilidades de aliança entre os

freqüentadores do lugar e o sentido de pertença (ARENDR, 1991; KOURY, 2001, MAGNANI, 1999, 2000) na consolidação de um tipo de sensibilidade e código de etiqueta (ELIAS, 1994, 2001). Naquela forma de sociabilidade estabeleciam-se não só percepções de individualidades no mundo, mas também parecia possibilitar expectativa em termos de grupo, um projeto articulado entre os membros, ainda que não formalizado, vivenciado no cotidiano.

Um dia em campo foi especialmente incômodo para mim. Como retorno àquele espaço, depois de vencidos alguns momentos específicos do doutoramento, tive na recepção uma tarde bastante movimentada. A agitação do lugar contrastava com a minha apatia. Não conseguia descrever ou interpretar aquele desânimo, ou constrangimento, acanhamento, desagrado, o que seja.

Dois dos presentes naquele ambiente foram especificamente importantes para mim. Achei que ali estava a pista pra entender meu desconforto.

Um deles, sujeito alto, meia idade, estava de pé, bem próximo a mim. Eu esperava ansiosamente que ele falasse. Na verdade torcia para que ele não parasse de falar. Isto porque quando se calava pousava a sua cabeça pacientemente usando como apoio os espaços vazios deixados por olhos removidos. Seus dedos pareciam ter ali um encaixe perfeito para sustentação – como a mão interpreta o queixo comumente em um gesto banal – enquanto os demais discutiam o dia-a-dia.

Para fugir o olhar daquela postura, que já dava início a uma somatização – meus olhos começavam a coçar, lacrimejar, como se lembrassem a mim sua existência e sensibilidade ou mesmo para me advertir caso quisesse imitar tal gesto – fiquei mirando um sujeito sentado à minha frente.

Neste instante entra um vendedor de doces e oferece seus produtos ao jovem rapaz na cadeira. Tudo parecia que ia correr

tranqüilamente, me distraíndo do mal-estar da cena anterior: ele pergunta quais os docinhos à venda, quais os ingredientes, o preço e o tamanho. Compra dois “cajuzinhos”, preço promocional, parece gostar do sabor, rapidamente encerra seu lanche. Até aí tudo corria “normalmente”.

A agitação do lugar possibilita, no entanto, que o rapaz se sinta confortavelmente reservado, fora das discussões, “ausente” do ambiente. E por se tratar de um espaço em que não existe “o olhar dos outros como medida da vergonha” (MARTINS, 1999, p. 13), o que me parecia uma forma de higiene bucal tem começo.

O sujeito usava os dedos para ir até os dentes mais distantes da boca e retirar os restos de doce. Se isso já me parecia inconveniente, quando ele cheirou repetidas e demoradas vezes os dedos úmidos de saliva e com alguns pequenos pedaços de castanha extrapolou meu limite de tolerância. Ali dei por encerrado meu dia de pesquisa de campo.

Algumas considerações

Ao sair de lá senti uma vontade inquietante de entender meu incômodo. Seguindo assim algumas discussões de Eduardo Viveiros de Castro (1979), como pensar uma comunidade onde “as noções de grupo e corporação não atuam crucialmente em termos de controle de recursos materiais, mas em termos de recursos simbólicos”? As suas indicações levam a pensar então o papel do corpo como “matriz de significados sociais e objeto de significação social”, como “matriz de símbolos e um objeto de pensamento”. É pertinente então pensar neste caso a “corporalidade como idioma

focal”, “a construção de pessoas e a fabricação dos corpos” como abordagem compreensiva do espaço de convivência na ACERGS.

O corpo não é negociado apenas como “simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim instrumento, atividade, que articula significações sociais” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979). Isto porque me parece interessante pensar a gestão dos corpos, a economia emocional refletida e expressa na administração dos fluidos corporais e nos processos de comunicação dos corpos com o mundo, a etiqueta vigente nos espaços e contextos específicos, a localização e a inscrição do corpo.

O tempo livre, o lazer, as conversas, as quebras do ritmo configuram o grupo. Não é a falta de visão como elemento comum e diferenciador da sociedade mais ampla que cria uma comunidade, *a priori*. O corpo é entendido então como suporte e expressão das experiências e as ações dos sujeitos no cotidiano. Dessa forma, o que quero mostrar é que não há um grupo de cegos como algo homogêneo ou determinado por fatores físicos com significados atribuídos externamente.

A falta de visão como elemento de distinção dos outros, dos indivíduos externos ao grupo, não é um dado pré-estabelecido, mas um fator vivenciado e significado nas práticas cotidianas, no jogo social. O indivíduo cego, como sujeito urbano, vivencia a falta de visão como um elemento presente nas dinâmicas da sociabilidade. Elemento assim a ser negociado como fator de semelhança ou dessemelhança, mas sempre como sentido construído e negociado socialmente.

Quero ressaltar a pertença como elemento que estabelece o grupo, bem como marca as individualidades constituintes. O sentimento de pertença ressalta as fronteiras externas e as tensões internas do grupo. Marca a percepção do grupo dos elementos diferenciadores da sua auto-imagem em relação à sociedade mais

ampla e as percepções pessoais do seu lugar no mundo a partir do seu espaço negociado e dinamizado no grupo.

A etiqueta é a forma negociada de expressão das emoções, um conjunto de códigos seguido na administração do corpo. A maneira de efetivar o corpo no mundo de maneira a reafirmar a pertença do sujeito ao grupo específico. Uma forma de apropriação e expressão corpórea que reafirma para si próprio e para o grupo o sentimento de pertença. É fundamental demonstrar o conhecimento e o respeito aos códigos, como forma de assegurar a importância de pertencer ao grupo. Dessa maneira cultiva-se o sentimento grupal de coesão e o sentimento pessoal de pertença.

Portar-se de tal maneira, fazer-se presente pela voz ou por sinais sonoros, é a forma competente de utilização do corpo naquele espaço. É marcar o seu espaço como alguém do grupo, possibilita se inserir naquele espaço social.

Assim, como forma de narrativa pela prática cotidiana, o fazer-se presente traz em si a construção temporal agenciada pelos sujeitos, na medida em que acionam códigos apreendidos, elementos de um repertório adquirido e aspiram a uma possibilidade de projeção de vida do grupo e do sujeito junto ao grupo. O presente como efetivação do corpo segundo códigos compartilhados expõe a intencionalidade na construção temporal da biografia dos sujeitos, em que o presente se estende ao passado e pressupõe o futuro. O eu, pensado como um ser corporificado, narra para o grupo e para si sua própria história, a inscreve no tempo.

Mais que uma inscrição no corpo das marcas impostas pela sociedade, o corpo inscrito pelo saber coletivo, poderia afirmar aqui o corpo como narração de uma memória. Ao invés de pensar uma construção coletiva ritualizada do corpo, a experiência nas

trocas intersubjetivas e a intencionalidade - as motivações e os sentidos das expressões intercambiadas do corpo - na comunicação revela as ações como atos reflexivos representativos do eu, não códigos exteriores incorporados pelo indivíduo.

Fazer-se presente naquele espaço daquela maneira é dar substancialidade ao grupo, dar corpo ao grupo. Assim, efetivar-se a partir de uma determinada expressividade corporal funda o grupo e a própria pessoa como distintos dos demais indivíduos e grupos sociais. A subversão do ritmo da sociedade mais ampla em um tempo e um espaço compartilhado próprio, vivenciado e dinamizado por regras de etiqueta corporal determinada, distingue e identifica o grupo e as pessoas.

Tal aspecto da sociabilidade em cenários contemporâneos é passível de compreensão a partir das propostas de Norbert Elias e Georg Simmel, autores para quem o conflito e a tensão são elementos das trocas intersubjetivas e dos processos histórico-sociais. As suas contribuições abrem caminho para a análise das intersubjetividades em trocas e atritos contínuos e o papel destas interações na configuração societária.

Para tanto, exponho na próxima parte do texto alguns personagens com quem pude dialogar e acompanhar em eventos cotidianos. A partir de suas interpretações e elaborações sobre a vivência da perda da visão, busco uma abordagem dos tempos verticais (BACHELARD, 1985), como compreensão de suas apreensões pessoais expressas nas narrativas e das emoções expostas entendidas como elementos configuradores e reveladores das dinâmicas e formas sociais.

Parte III – Personagens

A tentativa que desenvolvo nesta parte da tese é de compreender, a partir das camadas temporais emaranhadas nas memórias pessoais e tecidas nas narrativas dos sujeitos, os ritmos e as discontinuidades, os movimentos e as possibilidades de articulação nas trocas intersubjetivas vividas em um grande centro urbano. Entendo as diversas camadas superpostas na cidade como elementos da fragmentação e das “formas possíveis de socialização”, utilizando o conceito balizar de Georg Simmel (SIMMEL, 1993). Estes recortes temporais e espaciais são ações e atribuições de sentidos agenciadas pelos sujeitos em interação, e, dessa forma, é na interpretação e na elaboração individual dessas experiências que me proponho entendê-los.

Os personagens apresentados compõem em suas narrativas, tal como em uma decupagem fílmica, uma seqüência de eventos significativos e marcos que baseiam as suas próprias interpretações dos processos pessoais vividos. Tais construções discursivas reconfiguram e se apropriam das vivências dos tempos sociais em uma “configuração saturada de tensões” (BENJAMIN, 1994a) e sentidos.

Busco apresentar os indivíduos com quem dialoguei em suas narrativas sobre experiências da perda da visão, os processos e rupturas daí decorrentes, constituintes das suas trajetórias de vida. As emoções expressas nas narrativas, percebidas aqui como construções intersubjetivas - tal como o sofrimento, a vergonha, o

luto, a solidão, o medo e seus elementos reativos, ou mesmo o sentimento de pertença, o enraizamento em determinado espaço social - são elementos a serem compreendidos e analisados como elaborações simbólicas dos personagens da sua localização e orientação social como indivíduos cegos.

Tais apreensões pessoais são abordadas via análise das composições do discurso narrativo e como nele se inserem camadas temporais diversas. A discussão gira em torno da tessitura das lembranças e dos silêncios da memória no ato presente de rememorar, entendida como atribuição de sentidos aos acontecimentos passados em que o personagem - o si-mesmo do narrador - está enredado.

Mais que justapor elementos comuns ou díspares constituintes de suas narrativas, procuro compreender de que maneira as individualidades expressas nos discursos revelam os sentidos de vivências urbanas específicas. Dessa maneira minha pretensão é discutir as fragmentações e articulações possíveis na composição da cidade tal como é apreendida pelos sujeitos.

Nas narrativas dos personagens aqui apresentados busco captar as elaborações simbólicas sobre as suas trajetórias (BOURDIEU, 2001) seguindo o argumento da cidade como espaço polifônico de vivências múltiplas. Volto a insistir em um ponto chave para a leitura do texto: o meu intuito de não justapor elementos comuns ou díspares constituintes de suas narrativas.

Na configuração proposta para este texto, exponho em momentos específicos algumas das temporalidades vivenciadas no processo de perda da visão pelos personagens em interação com redes de sociabilidade e cenários próprios. O argumento que desenvolvo reconstrói o meu caminho em seus ritmos e rupturas,

fruto dos diálogos - pessoais e teóricos - que mantive durante minha vivência em campo e dos obstáculos com que me deparei.

Exponho as impressões sobre as próprias experiências individuais expressas nos discursos como aspecto fundamental para a compreensão da economia de emoções reveladora de sensibilidades e vivências características de cenários urbanos. Dessa maneira pretendo reforçar o argumento sobre as fragmentações e articulações possíveis na composição da cidade tal como apreendida pelos seus personagens.

Penso então em explorar o "estilo de vida" da cidade moderna através das percepções dos personagens, sobre as suas trajetórias de vida. Como estilo de vida, sigo a concepção de Georg Simmel, ou seja, "o modo como os conteúdos da vida são organizados" (WAIZBORT, 2000, p. 217). Desta forma fica evidenciado o aspecto tenso e conflitante da vivência urbana dos sujeitos, na medida em que pensar o estilo de vida das metrópoles exige a compreensão das relações entre a cultura subjetiva - a individualidade dos sujeitos - e a cultura objetiva - as projeções no jogo social em que se dão as interações.

As trajetórias recontadas buscam revelar as possibilidades de simultaneidades e distinções nas temporalidades cidadinas, através das construções narrativas como elaborações onde os tempos das experiências subjetivas dos sujeitos se recompõem. A proximidade de tais personagens se dá pela via das tensões, conflitos, reações e articulações dos indivíduos vividas nas trocas intersubjetivas reorganizadas em termos de discursos narrativos próprios.

Os personagens estruturam suas composições narrativas balizadas pelas referências afetivas e simbólicas das suas experiências. As distinções e semelhanças expostas nas suas falas são aqui apresentadas com o intuito de revelar aspectos captados

nos contatos em campo das formas de sociabilidade e de como os sujeitos se percebem intersubjetivamente.

Os tempos subjetivos reconfigurados através das narrativas nos diálogos estabelecidos em nossos contatos voltam a ser tensionados e a ter novos significados atribuídos. Volto a lembrar que o ato narrativo pressupõe a figura do interlocutor e, dessa forma, uma outra relação se põe em jogo (RICOEUR, 1988, 1991, 1994). O narrador então traz suas experiências, se pensa na interação como um si-mesmo e organiza seu discurso como uma identificação pessoal e social em processo. Dessa forma foi possível discutir as idéias de liberdade, diferença, fragmentação, polifonia e articulações possíveis em um centro urbano a partir de seus trajetos e caminhos individuais como sujeitos na cidade.

Assim, minha própria inserção se mostra aqui sujeita aos ritmos e às descontinuidades em que as trocas intersubjetivas se dão na cidade. Da mesma maneira que percebo as diversas camadas temporais na cidade como elementos das formas possíveis de socialização nas narrativas dos personagens, a minha própria narrativa me parece saturada dessas tensões e conflitos, ações reativas e incorporações por que passei ao longo dos processos e diálogos em campo.

Entre aproximações e distanciamentos pessoais, ideológicos, afetivos e profissionais, as trajetórias são expostas em configurações de tempos e espaços de maneira a evidenciar o aspecto individualizado das experiências próprias em relação, e como reação, a um olhar que os estigmatiza e os reduz a um "outro" mal definido, estranho. Sentir-se estranho, enfatizo, em suas falas, ganha características de inserção e mobilidade na metrópole urbana.

A diferença e a liberdade, bem como a falta de laços afetivos mais intensos ou o distanciamento objetivo nas relações pessoais, que revelam nas interpretações são sentimentos próprios à configuração que se entende por formas de sociabilidade cidadinas. No tecido dos diversos trajetos possíveis na trama urbana, as narrativas dos personagens ganham espaço como outras percepções, outros olhares, no sentido atribuído por Evgen Bavcar, a se entrecruzar e conflitar na cidade.

Capítulo 04 - Anderson

Neste capítulo pretendo discutir as narrativas de um personagem central na minha tentativa de compreender o processo de elaboração simbólica da perda da visão. O foco aqui é dirigido às construções discursivas sobre o processo de luto, entendido como elemento de transição e de reconfiguração social do indivíduo em que a percepção e a reflexividade do si-mesmo (RICOEUR, 1988, 1991, 1994) se revelam intensamente.

As temporalidades próprias do processo de luto são analisadas na busca por compreender de que maneira se dá a ruptura, o isolamento voluntário e a recomposição dos laços sociais que fundam e localizam o indivíduo na sociedade. Entendo o luto como passagem, no sentido atribuído por Arnold Van Gennep (1978), em que há uma mudança na localização social do indivíduo ao fim do processo. Há, no entanto, de se complexificar tal idéia de passagem no intuito de entender o evento sem perder de vista a individualidade dos atores sociais.

Assim, o luto é visto como um processo em que a liminaridade, no sentido atribuído por Victor Turner (1974), se impõe nas incertezas e apreensões vividas pelo indivíduo nas tensões e nos riscos em que se percebe pelas rupturas na sua história biográfica e seus projetos pessoais. O luto, seguindo as contribuições sobre as análises dos ritos, ganha características de uma potencial transformação do indivíduo pelas crises e conflitos vivenciados e pela reflexividade intensa do processo.

No trabalho de compreensão dos tempos do luto, exponho as narrativas colhidas durante meu contato com Anderson, sem pretender analisar em primeiro plano os pontos comuns ou recorrentes de sua percepção com discursos de outros entrevistados. Minha intenção é analisar de que maneira se dá a percepção de Anderson da própria individualidade em jogo no processo do luto.

Não exponho e analiso as construções narrativas do personagem como um exemplo ilustrativo da maneira média de interpretar a perda da visão ou mesmo um “tipo-ideal” (WEBER, 1999) de apreensão da cegueira. A tentativa aqui empreendida é de compreender as interpretações pessoais de um indivíduo captando-o como sujeito em interação com o espaço e com demais agentes constituintes de uma dada sociedade em uma determinada época histórica. É uma busca por “tornar sua situação humana mais fácil de entender” (ELIAS, 1995, p. 19), na medida em que revela o agente em meio às relações intersubjetivas que estabelece no espaço e no tempo e em que o configuram como indivíduo em sociedade.

Desta forma, é possível inserir-se no emaranhado de emoções explicitadas no lembrar, ressaltando a especificidade das elaborações pessoais de tais sentimentos, tendo como contexto a realidade fragmentária do cotidiano urbano. As emoções aqui analisadas são percebidas como elementos expressos e interpretados, vivenciados e apreendidos nas relações sociais situadas num recorte temporal e espacial.

Um ponto a ser ressaltado pela importância no encaminhamento e na compreensão das falas foi o respeito às camadas temporais superpostas no instante da construção narrativa e aos sentidos aí presentes. Tal como a função da decupagem e da montagem na criação do tempo narrativo

cinematográfico, as fusões, bem como as pausas e cortes, criaram um ritmo de introspecção - ou mergulho na própria experiência, nas palavras de Benjamin (1994a) - e de retorno necessários à construção do si-mesmo como personagem na narrativa (RICOEUR, 1988, 1991, 1994).

Nestas junções e rupturas do discurso se inserem temporalidades diversas costuradas pelo narrador no instante presente voltado aos acontecimentos passados, compondo a trama em que o personagem está enredado. A mim coube o papel de me deixar embrenhar nos caminhos percorridos pelo personagem do autor das narrativas e as mudanças de *footing* (GOFFMAN, 1998) provocadas por ele durante a sua fala. Na tentativa de não interromper a verticalização do tempo, dei espaço à elaboração do discurso por parte do entrevistado com respeito aos sentidos da fala, dos gestos, do silêncio e das pausas como elementos essenciais ao ato narrativo.

Neste intricado de tempos e localizações sociais, as composições presentes demonstram o trabalho da memória pessoal ao percorrer e relatar a passagem por esferas sociais. Tais narrativas, citando as indicações de Richard Bauman, surgem "as a means of giving cognitive and emotional coherence to experience, constructing and negotiating social identity" (1986, p. 113).

Esta conceituação de evento narrativo dá a possibilidade de pensar os relatos sobre a perda da visão nas experiências cotidianas em uma dinâmica social. Isto porque as experiências vivenciadas são expostas como um processo em contínuo devir, indeterminado e sem um fim traçado, com rupturas e afastamentos, reencontros e resoluções. O narrador se pensa reflexivamente no ato da fala, e sobre o ato da fala, como um período liminal e em que novamente "*a vida social está em jogo*" (LANGDON, 1999, p. 23).

O foco das análises é a reflexividade presente no luto e a individuação como elemento revelador da elaboração pessoal da perda da visão. Entendo aqui a individuação como distanciamento voluntário do indivíduo dos seus quadros de relação social, como restrição ou contenção das expressões de sofrimento por parte dos sujeitos em interação nas sociedades contemporâneas. Como afirma Koury, "denota, também, a valorização da interiorização enquanto subjetividade ou espaço da intimidade ou do privado e é sentido pelo sujeito como não social" (2003, p. 103).

O luto apresenta-se como elemento compreensivo das formas de interação intersubjetivas, como processo fundamental de "retomada do controle de si próprio" onde se estabelece um "novo sentido do eu", um "novo sentido de identidade" (GIDDENS, 2002, p. 18). Tal processo é entendido como momento de intensificação de um aspecto que marca as relações sociais modernas, o que Anthony Giddens chama de "encontrar-se a si mesmo", ou seja, o luto é percebido como "um processo de intervenção e transformação ativas" (Idem, p. 19).

Diferente do que propõe Mauss (1979), ao falar da "expressão obrigatória de sentimentos" durante ritos funerários em sociedades tradicionais, a individuação parece revelar um outro conjunto de regras de etiqueta em relação às emoções (ELIAS, 1994, 1994a) vivenciado nos centros urbanos contemporâneos. Dessa maneira, sigo teóricos para quem a metrópole é o palco em que se desenvolvem de maneira plena as interações características das chamadas sociedades civilizadas, modernas ou pós-tradicionais (SIMMEL, 1987; WIRTH, 1987; ELIAS, 1994, 1994a; GIDDENS, 1991, 2002; entre outros).

Norbert Elias foi um dos pioneiros na elaboração das emoções - em especial a vergonha - como foco de análise das sociabilidades urbanas (1994, 1994a). Neste sentido, percebe a

auto-imagem de indivíduos e grupos ligados às processualidades próprias desenvolvidas em suas histórias relacionadas às configurações sociais como referências de si e dos outros em interação e interdependência no jogo social. A relação entre indivíduo e sociedade se encontra imbricada pelos vínculos dos sentimentos individuais e as figurações em que se efetivam nas esferas sociais.

Noções como orgulho e vergonha - sentidos assentados e vivenciados no social, mas de difícil expressão pelos indivíduos em interação - possibilitam a compreensão dos conflitos entre as auto-imagens grupais e pessoais na dinâmica da sociedade. A retração à subjetividade e a falta de expressão dos impulsos afetivos levam a um afastamento entre o que é percebido como o mundo interno do sujeito e a sociedade. Como afirma o Norbert Elias,

“É esse conflito no indivíduo, essa ‘privatização’ – a exclusão de certas esferas de vida do intercâmbio social e sua associação com uma angústia socialmente instilada, como os sentimentos de vergonha ou embaraço -, que desperta no indivíduo a sensação de ser, ‘internamente’, uma coisa totalmente separada, de existir sem relação com as outras, relacionando-se apenas ‘retrospectivamente’ com os que estão ‘fora’ dele” (ELIAS, 1994a, p. 103).

O luto caracteriza-se como processo de isolamento agudo do indivíduo em relação aos círculos sociais em que mantém contatos e intercâmbios pessoais. O luto para o sujeito na sociedade contemporânea então, tal como afirma Mauro Koury, “como consequência de sua subjetivação e falta de expressão no social, e pela ambivalência resultante na vergonha como individuação, a

reprovação e o estranhamento público, constituem-se, enquanto tendência, em um delírio de expectativa” (1996, p. 35).

A tendência ao processo solitário de sofrimento, sem exposição às esferas sociais dos sentimentos de dor ou sofrimento tem como base o conjunto de códigos de conduta e etiqueta incorporado pelos sujeitos no que Norbert Elias chama de processo civilizador. O isolamento da dor pessoal em um processo solitário de individuação justapõe a perda de sentido do mundo e o sentimento de exclusão das relações sociais dos conteúdos subjetivos conformadores da individualidade.

A manifestação social das emoções, como o pesar e a aflição, vai se transformando em elemento estranho ao cotidiano dos sujeitos urbanos. Assim, a idéia do fracasso, da desilusão no ritual introspectivo da dor, impõe códigos de anonimato ao processo social da perda, evidenciando a fragmentação de sentimentos coletivos que se expressam em uma espécie de receio de contaminação e na vergonha de se sentir em luto (KOURY, 1996, 2003).

A seguir exponho trechos de entrevistas e retomo alguns momentos em que estive em contato com Anderson, um porto-alegrense de 38 anos que há 17 ficou cego devido a um desastre de carro. Ele foi um dos entrevistados que me enfatizou a importância do Centro Louis Braille na sua rede de relações. Formado em Agronomia e ex-aluno de Ciências Sociais – além de outras áreas de atuação que procurou desde que sofreu o acidente - Anderson começou a frequentar o Louis Braille um ano e meio após o acidente em busca das aulas e treinamentos que lhe possibilitassem exercer uma profissão.

Neste período em contato com os profissionais do Centro Louis Braille, Anderson fez o treinamento para execução de

atividades domésticas e ambientes internos - o curso de Atividades Diárias - para locomoção e atividades em ambientes externos - Orientação e Mobilidade - além do curso de *softwares* de informática específicos e a aprendizagem da escrita Braille. Nesta época ainda ele fez algumas sessões de psicoterapia, mas interrompeu as visitas antes do período recomendado pela psicóloga do Centro.

Após 15 anos afastado do Centro, ele voltou a procurar o atendimento psicológico e o treinamento de Orientação e Mobilidade por conta da perda do mínimo de visão que lhe restava até o ano de 2003. Até o momento em que eu estava em campo, ele freqüentava o Centro apenas um dia por semana, dando continuidade às visitas à psicóloga.

As entrevistas foram realizadas, como em geral as outras conversas com Anderson, na área externa do Armazém da Esquina, uma padaria situada na rua da República no bairro Cidade Baixa. O local foi escolhido por mim e prontamente aceito por Anderson, tendo em vista ser um ambiente de relativo movimento no período da tarde, especialmente procurado por pessoas em busca de um lugar para conversar e tomar café com alguma guloseima.

Tal cenário favoreceu a quebra do clima de entrevistas formais, fator essencial, já que não havia questionários ou perguntas previamente formulados, mas sim o acompanhamento do ritmo das narrativas. Como forma de criar um ambiente favorável aos diálogos - além de contar com a vivência despreocupada do tempo em um local assim - as entrevistas foram realizadas depois de alguns outros encontros.

A preferência foi por sentar às mesas externas da padaria, em parte por diluir o som das conversas no ruído da calçada, mas também pelo vai-e-vem das mulheres - eventos descritos por mim

seguindo sugestão de Anderson. Como últimos dados relevantes do cenário no andamento das entrevistas estão os cafés e cervejas como acompanhantes indispensáveis. Tais itens comumente estenderam os encontros para muito além do tempo dedicado ao gravador e às anotações e inseriram novos atores e elementos no decorrer das cenas.

O evento narrativo abria novamente diferentes perspectivas e indefinições no processo em andamento. A mudança de localização social do ator é evidenciada nos termos da expectativa da nova circunstância corporal, do estranhamento e conflito com a auto-imagem, o distanciamento voluntário do mundo de referências.

Narrativas

Ao se perceber reconstruindo ou recompondo o emaranhado de emoções e sentidos em jogo no decorrer da sua vida, Anderson expunha a emergência de uma temporalidade diferenciada, uma fase de incertezas e negociações de papéis a partir do drama social narrado por ele. Isto ilustra a reflexividade da circunstância em que se coloca ao narrar sua experiência e revela alguns dos sentidos da sua passagem. A recomposição presente das etapas vividas no processo expõe a construção temporal do luto:

“Olha, em 2000, há quatro anos atrás, eu fiquei meio... era eu e eu mesmo dentro de casa só, trancado, não queria saber de nada, foi auge de deprê mesmo, ali foi feio, a coisa tava meio complicada, era... tudo, bah, era quase como um... eu queria me afastar de

tudo, de tudo, tudo, tudo mesmo que tava ao meu redor, era meio por uma dificuldade de lidar com aquilo que tava acontecendo comigo. E vou te dizer, ainda hoje eu tenho dificuldades em algumas coisas e ainda me recolho... Então o problema assim é realmente como lidar com as coisas. E eu ainda tô num processo, ainda vejo assim que não tô muito sano, mas tá bem melhor. Até assim, de reconhecer que o problema de fato não tá fora de mim... realmente eu acho que o principal é conseguir encarar de forma melhor, é uma coisa interna, é uma coisa meio difícil de explicar. É reconhecer que o problema tá em si e tentar mudar, encarar melhor as situações... Mas é assim, é bem interno mesmo..."

Quando revela a vontade de distanciamento do seu universo de relações sociais, Anderson pareceu expor de forma clara a individuação como primeiro instante de ruptura, como corte brusco no desenrolar dos projetos de vida, momento liminar de intensa reflexividade em que busca aprender "como lidar com as coisas". Instante de afastamento do jogo social como internalização do sofrimento, caracterizando a solidão como maneira de expressão de uma necessária reclusão sentida como segurança pessoal, como resguardar a intimidade da sociedade.

Sigo aqui Tzvetan Todorov quando afirma que a solidão "não significa que podemos dispensar os outros nem que não nos interessamos por eles" (1996, p. 158). Continua ainda o autor propondo que "na solidão, não deixamos de nos comunicar com nossos semelhantes, apenas escolhemos algumas formas de comunicação em detrimento de outras" (idem). Isto parece importante ressaltar por destacar o aspecto social do

isolamento, da expressão de necessidade de sentir-se só, seguro, recluso em sua intimidade.

A forma como Anderson abordou o sofrimento na sua narrativa remete à sensação de incapacidade de compartilhamento da dor com os outros. A intensidade da dor como sentimento disperso e confuso, sentido como único, pessoal, expresso em termos de constrangimento e sensação de inadequação e insegurança com o social.

O sofrimento mescla a frustração em relação a expectativas e projetos pessoais baseados em laços sociais e a sensação de incapacidade de efetivação de tais ações sociais com um movimento solitário de introspecção e internalização da dor. Parecia haver para Anderson uma censura voluntária em relação à exposição do seu sofrer, *"eu queria me afastar de tudo, de tudo, tudo mesmo que tava ao meu redor, era meio por uma dificuldade de lidar com aquilo que tava acontecendo comigo"*.

Como característica das sociedades contemporâneas, a motivação de preservar um mundo interno, subjetivo, do mundo externo, ou social, é sentido nos contatos com os demais sujeitos urbanos, percebidos como estranhos, anônimos. O outro percebido dessa forma surge como fonte de desconfiança e medo, elementos presentes na sociabilidade cidadina configuradora de ações e reações dos sujeitos entre si e que estabelece formas de socialização entre os indivíduos.

É o que afirma Maria Cristina Giacomazzi, para quem "o medo marca o cotidiano como a ameaça externa, de fora, do outro" (2000, p. 189). O medo pode ser entendido como uma baliza da tensa negociação de papéis em jogo nas relações sociais e revela a singularidade na apreensão do sentido de

individualidade dos sujeitos e suas formas de lidar com os outros tantos atores sociais.

Na fala de Anderson, o medo tomou ainda uma outra conotação. Além da desconfiança dos outros, do tensionamento e do conflito freqüentes como formas sociais de interação, Anderson narra o sentimento de estranhamento para consigo próprio. As incertezas da liminaridade do luto sentidas como medo projetado da sua nova condição como sujeito na sociedade:

“Eu imaginava assim, ‘não, isso não tá acontecendo de verdade, é uma brincadeira!’. Eu tinha que fazer uns exercícios mentais assim, porque senão eu ficava pirado, embora tenha sido uma certa piração, porque eu não tava encarando a verdade. E, bom, falando assim essas coisas tu deve pensar assim, ‘esse cara é meio louco mesmo!’... E, cara, eu falando assim eu vejo o festival de bobagens que eu tenho na minha cabeça de coisas ruins, chatas, desagradáveis e fantasmas que eu mesmo criei. (...) Eu não vejo um processo pronto, ainda tá... bom até hoje eu tento... é uma dificuldade de aceitar pra mim mesmo, de reconhecer... pior que já faz um tempão, dezesseis anos e ainda tá aí, né? No início eu tinha muita vergonha de reencontrar as pessoas, colegas, amigos e tal... e, bom, hoje eu procuro levar uma vida menos pesada em relação a eu comigo mesmo, ser uma coisa mais leve. Eu acho assim, que um exercício que eu fiz foi tentar ver assim, se eu me colocar na situação oposta... a impressão que eu tenho é que as pessoas em geral, passado o impacto inicial, elas não têm uma dificuldade grande de lidar assim, de ver, de conviver com alguém que não

enxerga, e eu via que o problema era mais interno meu, tava mais comigo...”.

Essa passagem mostra o que parece ser a vivência de uma situação um tanto ambivalente por parte de Anderson, na medida em que não parece encontrar a solidariedade esperada, apesar de não sentir que sofre um isolamento total ou repulsa por parte dos seus entes próximos, e de se recolher em um sofrimento solitário, como imposição de uma auto-censura. O desconforto e a tensão da sensação de desajuste da auto-imagem parecem se estabelecer como expressão para si próprio do sofrimento e do receio que a perda da visão lhe proporciona.

A *“vergonha de reencontrar as pessoas, colegas, amigos e tal...”* contada por Anderson me parece reflexo desse processo. Para ele, a perda da visão e os seus sentidos deviam ser elaborados como problemas de ordem interna, individuais. Não convinha a ele a exposição das dúvidas e receios que os efeitos do acidente lhe trouxeram. Aquilo que percebe e elabora como sua subjetividade deve se conformar à nova condição em que se encontra. Não cabe aos outros, o mundo externo, tomar parte nesse momento da sua vida.

“Bom, uma coisa assim que teve, pra até desmistificar, no início o que eu pensei que tinha comigo era assim tipo um... Pode até ser uma forma de encarar a realidade... Parecia ser meio um sonho, um pesadelo, o que tava acontecendo e eu achei que poderia haver uma mudança muito grande, assim como se eu não fosse mais eu mesmo. E aí eu fui vendo assim que conhecendo outras pessoas, porque eu achava que tinha também, assim... É, cara, falando assim contigo

eu recupero coisas que meio que tinha colocado pra baixo do tapete e volta e meia, assim, exalam um mal-odor... Que era o seguinte, volta e meia eu via pessoas vendendo loto, e eu achava que o meu futuro ia ser esse, vender loto... Eu sei lá, vou ser um coitado. E era isso que eu pensava de mim mesmo. É diferente, tu tá de fora de uma situação e não é só de que lado tu tá, mas sim como tu sente aquela situação... Aí depois eu conheci caras que eram cegos e vendiam loto e eu vi uma coisa completamente diferente... E, bom... Falando assim contigo eu vejo que eu mesmo me coloquei uma série de limites, de limitações e até hoje eu tenho uma dificuldade de lidar com isso, mas, guardadas as proporções, eu acho que a mesma coisa que as pessoas pensam em relação a mim, das pessoas poderem se afastar pelo fato de eu não enxergar, eu também me afastei de mim mesmo por não enxergar. Pelo fato de eu não me aceitar”.

O estranhamento e o conflito com sua auto-imagem e em sua relação com a sociedade ficam claros em passagens como quando Anderson afirmou, “*eu achei que poderia haver uma mudança muito grande, assim como se eu não fosse mais eu mesmo*” ou ainda, “*eu acho que a mesma coisa que as pessoas pensam em relação a mim, das pessoas poderem se afastar pelo fato de eu não enxergar, eu também me afastei de mim mesmo por não enxergar. Pelo fato de eu não me aceitar*”. Para em seguida relatar como se deu o encontro com outros cegos no Centro Louis Braille: “*Aí depois eu conheci caras que eram cegos e vendiam loto e eu vi uma coisa completamente diferente... É diferente, tu tá de fora de uma*

situação e não é só de que lado tu tá, mas sim como tu sente aquela situação..."

A mudança de localização social fica evidenciada nos termos da expectativa da nova circunstância corporal, do estranhamento com o próprio eu, o distanciamento do universo de relações sociais. A crise é exposta "*como um sonho, um pesadelo*", um período em que Anderson sentia-se em transformação, sem saber ao certo como agir ou que papel assumir e, principalmente, como sair dali. O período de resolução ou entrada em uma nova esfera de intersubjetividades é visto retrospectivamente como uma fase de encontro com uma nova perspectiva de vida social.

A sua narrativa expõe e contrasta a relação entre o ontem e o hoje vividos pelo seu eu e as elaborações daí decorrentes pela interpretação das suas experiências. Como personagem de um drama social no processo do luto, ele se insere na tensa relação em que os sentimentos são experimentados mas também contidos em sua expressão pelo constrangimento estabelecido pelos códigos do que é socialmente compartilhável.

Ao se perceber reconstruindo ou recompondo o emaranhado de emoções e sentidos em jogo no decorrer da sua vida social, Anderson expõe a emergência de uma temporalidade diferenciada, uma fase de incertezas e negociações de papéis a partir do drama social narrado por ele. O evento narrativo, assim, parece abrir novamente diferentes perspectivas e indefinições no processo em andamento.

Ao afirmar, "*É, cara, falando assim contigo eu recupero coisas que meio que tinha colocado pra baixo do tapete e volta e meia assim exalam um mal-odor...*", Anderson evidenciou a consciência da ruptura com a experiência cotidiana para a entrada na temporalidade do ato narrativo. Ou ainda no trecho em que disse,

"Falando assim contigo eu vejo que eu mesmo me coloquei uma série de limites, de limitações e até hoje eu tenho uma dificuldade de lidar com isso" ilustra a reflexividade da circunstância em que se coloca ao narrar sua experiência.

Um outro aspecto presente nas entrevistas com Anderson indica a relação entre a perda da visão no acidente de carro - e o processo de luto daí decorrente - e o sentimento de vergonha por conta do sofrimento e da sensação de inadequação. Elemento revelador de outra etapa do processo de assimilação e negociação de uma nova identidade, a emoção vergonha surge nos momentos de interação social.

Um ponto que considero importante a ressaltar é a distinção entre as emoções vergonha e culpa. Seguindo as propostas de Helen Lynd, a culpa tem como característica o aspecto individualista de percepção, centrada e isolada no sujeito. A vergonha, como dito antes, explicita a interdependência emocional dos indivíduos (LYND Apud KOURY, 2003, p. 26).

A culpa parece ficar atrelada a impressões como a seguinte:

"E eu acho que assim, bah, um lance que eu pensei durante um tempo e até hoje de vez em quando eu tenho umas recaídas é que eu acho que foi uma grande cagada que eu fiz... o acidente, então... Hoje eu vendo assim, olha, muita coisa, eu acho que eu podia ter... bem, a essa altura do campeonato não adianta mais nada... eu podia ter feito diferente, mas tá feito... Então eu acho que é uma coisa interna minha, é um problema emocional meu, e isso é crônico, é uma instabilidade..."

A vergonha e os tempos do luto

Dessa forma, o acidente, como estopim do processo desencadeado, é tecido nas falas com o peso da culpa. Culpa, assim como me falou em outros momentos Anderson, pelo erro cometido, pela "*frustração*" causada em relação aos planos e "*expectativas da família*", pela "*limitação*" que se imputou.

A vergonha, por seu turno, é experienciada nas ações sociais. Como embaraço pela falta de habilidade exigida aos olhos dos outros e como receio da demonstração pública do sofrimento e da perda da visão. Elemento intimamente ligado à perda da visão e às interpretações sobre a nova identidade social negociada, a emoção vergonha, discutida aqui como um sentimento revelador dos contatos intersubjetivos dos indivíduos nas sociedades civilizadas. A vergonha surge pelo desconforto sentido pela aparente inadequação do sujeito ao seu universo de relações sociais.

Assim, só pode ser entendida a vergonha como um sentimento relacionado a um processo conflitante e tenso vivido pelo indivíduo na vida cotidiana, como uma construção social. Como alguém que não encontra seu lugar próprio nas redes de sociabilidade estabelecidas no jogo social, o indivíduo tende a retrair-se e isolar-se. É o que afirma José de Souza Martins, para quem "o olho dos outros é a medida. A vergonha aparece pelo fato de a autoridade externa estar interiorizada e vem do reconhecimento da validade da autoridade externa por parte dos membros da comunidade" (2000, p. 25).

A individualização nas sociedades civilizadas leva o sujeito a se pensar como unidade consciente e responsável pelas suas ações

com maior independência e liberdade nas suas relações sociais. O que a vergonha expõe é a sensação de frustração do sujeito por não conseguir agir satisfatoriamente nas diversas situações impostas pelos grupos a que vê vinculado seu projeto de vida. Isto é, seu “eu interno” parece não encontrar espaço adequado para agir e conviver no ambiente “externo” em que se relaciona, a sociedade (ELIAS, 1994a).

Isto converge com a afirmação de Mauro Koury, para quem a emoção vergonha é vivenciada de duas formas simultâneas, como “sentimento penoso de desonra e de inferioridade frente a um outro” e como “receio de exposição e de ser objeto de juízo de um outro” (2003, p. 27). Isto fica marcado nas falas - como visto anteriormente - relacionadas aos deslocamentos em locais públicos e ao uso da bengala. Assim conta Anderson a sua experiência:

Gustavo: Uma das etapas que me interessa é a bengala, porque além de servir na movimentação é um símbolo também de uma nova condição...

Anderson: *Até pras outras pessoas saberem como se comunicar, é uma forma de tu... é assim, deixa eu te dizer... E, então, assim, na questão da reabilitação, no início pra andar na rua de bengala, era complicado. Eu imaginava assim, “não, isso não tá acontecendo de verdade, é uma brincadeira!”. No início pra mim foi muito difícil usar a bengala, fazendo uma análise fria de como foi o meu processo de readaptação, eu tive uma dificuldade muito grande de aceitar. E aí eu pensei durante um tempo assim: ‘Mas vem cá, por que eu discriminava?’, ‘Eu não gostava de uma pessoa cega por que eu discriminava também?’. E eu fiquei assim pensando, ‘Olha, ajudei pessoas na rua, a atravessar a rua quando eu enxergava’ e acho que a*

questão é... Não sei, me parece assim, a dificuldade de ser aceito... [pausa] Eu me sentia muito diferente, cara... É uma coisa muito estranha assim de se dizer... [pausa]

Gustavo: Era difícil pra tu se aceitar nessa nova condição?

Anderson: Nessa nova condição, sim. Por dois lados, uma que eu tava muito diferente pra mim mesmo e outra que eu achava, e é um fato, que eu tava muito diferente pro resto das pessoas também. Porque... É uma coisa assim... Não é... Agora... Ehh... Eu percebo assim que tem coisas, eu não sou uma pessoa completamente adaptada, aceitando a minha situação, mas procuro... É complicado ainda pra mim... E... [pausa] Pra tu ter uma idéia, a primeira vez que eu fui num bar sozinho foi em 2000, a primeira vez que eu me lembro assim foi em 2000, então depois de quase doze anos depois da cegueira. E às vezes ainda é complicado... Então assim, eu falei isso porque é... tipo, eu vivo ainda num processo de convívio comigo mesmo. Que era o seguinte, volta e meia eu via pessoas vendendo loto, e eu achava que o meu futuro ia ser esse, vender loto... Eu sei lá, vou ser um coitado. E era isso que eu pensava de mim mesmo. Aí depois eu conheci caras que eram cegos e vendiam loto e eu vi uma coisa completamente diferente... Eu me lembro de uma vez de ter ajudado um cara a atravessar uma rua aqui no Centro, me dispus a caminhar, porque tava no meu caminho, e eu perguntei a ele o que fazia e ele, "massagem", perguntei onde ele trabalhava e tal. Eu pensei, bom, o cara tá na luta, mas, bah, é uma

limitação muito grande e ainda hoje eu acho, é uma limitação porrada.”.

Anthony Giddens, ao tratar da emoção vergonha, destaca dois aspectos que tal sentimento revela. Em primeiro lugar a falta de confiança nas condições de efetivação do projeto de vida, da integridade da identidade pessoal, a insegurança em relação à concretização do seu eu. E também por ser estruturada nas relações com os demais atores sociais, a vergonha surge no embaraço do sujeito, na visibilidade do seu constrangimento refletido no corpo, nos gestos, nas posturas e nas falas como ações e expressões simbólicas.

Tal exposição sobre a vergonha me parece interessante por tocar em dois pontos salientados nas entrevistas com Anderson. O primeiro é a relação entre a visibilidade do eu e o sentimento de vergonha, ou como os padrões de comportamento introjetados são percebidos e expressos nas interações cotidianas. Outro ponto é a perda da visão percebida como impossibilidade de concretização do projeto de vida do indivíduo.

De tal maneira, as emoções relacionadas ao luto - a dor e o sofrimento solitário na individuação e a vergonha como experiência corpórea e subjetiva na nova configuração e orientação social do sujeito - são elementos reveladores das temporalidades e processos pessoais nas trocas intersubjetivas nas sociedades contemporâneas. Seguindo as impressões de Anderson, seja na vontade expressa de *“afastar de tudo, de tudo, tudo, tudo mesmo que tava ao meu redor”*, seja na *“vergonha de reencontrar as pessoas”*, ou ainda nas dificuldades de se reconhecer em ações corriqueiras como andar na rua ou ir a bares, o pesar e a vergonha são sentimentos de difícil expressão no jogo social, são aspectos

recolhidos à segurança da subjetividade, contidos no mundo íntimo da individualidade.

Percebidas então como parte da experiência social das interações modernas ou civilizadas, as emoções relacionadas ao luto, como o sofrimento e a vergonha, fazem parte de um conjunto de códigos no qual o esforço para um refinamento de gestos e comportamentos dá suporte a uma cadeia de reações emocionais (BARRETO, 2001). A exposição das narrativas de Anderson, como esforço de compreensão das temporalidades do luto vivenciado e sua relação com as formas de sociabilidade urbanas - nesse caso, experienciadas em Porto Alegre - mostra o diálogo tenso e saturado de conflitos do processo intersubjetivo do personagem nas figurações sociais dadas.

Capítulo 05 – Ângelo

Ângelo é músico concertista, professor de piano, pai de quatro filhos - um deles falecido aos 16 anos - em dois casamentos. Mora com a esposa Maria no bairro Partenon, na região conhecida por Canal 10, devido à proximidade de uma estação de televisão. Dois de seus filhos seguiram a carreira musical. Lucas, o mais velho, mora em São Paulo onde é violinista da Orquestra Sinfônica de São Paulo. João Paulo mora em Novo Hamburgo, onde exerce o papel de violoncelista da Orquestra da Unisinos. Sobre os outros filhos, Ângelo procurou não falar.

Entrei em contato com Ângelo através da indicação de Márcia, bibliotecária da FADERS, amiga de Maria. Ao conversar com ele por telefone, em nosso primeiro contato, marcamos um encontro rápido na Biblioteca do Estado, local de trabalho de Maria, onde ele estaria também presente para um evento.

Ao chegar lá, fiquei sabendo que aconteceria a abertura do curso de musicografia, ministrado pelo casal. Maria seria a responsável pelo ensino da escrita Braille e Ângelo trabalharia com os alunos a leitura de partitura musical no sistema Braille.

Como Ângelo não havia chegado ao local no horário marcado, Maria me apresentou o setor da biblioteca destinado aos livros em sistema Braille de escrita e livros gravados, sua área de atuação. Apesar de ser basicamente restrita a alguns clássicos da literatura nacional e estrangeira e algumas obras de interesse geral, tive uma

impressão positiva em relação à quantidade e à qualidade do material. O ponto mais focado é claramente o setor de livros gravados, tanto por não depender da emissão do material pela editora carioca Dorina Norwill, como por servir com maior abrangência ao público de indivíduos cegos, levando em consideração o reduzido número de pessoas que buscam obras de mais extensas em Braille.

Antes de Ângelo, chegou à biblioteca uma equipe de telejornalismo para entrevistá-lo sobre o curso. Tal fato me impediu de conversar com o casal mais demoradamente neste dia. Não só porque o ritmo e a abordagem jornalísticos são opostos ao trabalho do antropólogo, mas achei que a entrevista concedida à equipe poderia ser um evento interessante.

As perguntas giraram em torno da “capacidade quase sobre-humana dos deficientes visuais” em relação à música e da “inclusão social dos deficientes pela música”. Nada mais distante da proposta do curso, voltado para professores de música - sejam eles videntes ou não - e da percepção de Ângelo sobre a música e a cegueira. Este aspecto principalmente parecia de menor importância durante a entrevista tal a insistência da jornalista nas questões pré-estabelecidas. O constrangimento de Ângelo e Maria era visível.

Dessa maneira, me restou acompanhar o breve recital de abertura do curso e marcar uma nova data para nosso encontro. Antes de definir com Ângelo qualquer retorno, procurei deixar bem marcadas as diferenças entre a antropologia e o jornalismo nos seus objetivos e meios.

Narrativas

O dia em que consegui entrevistar Ângelo foi precedido por alguns outros contatos, com ele e com Maria, até que finalmente marcamos um encontro mais demorado em sua casa. O clima agradável, com sol firme e brisa suave, e o silêncio da área residencial durante uma manhã tranqüila no bairro contribuíram marcadamente para a realização da entrevista.

Foram quase quatro horas de conversa fluida em que Ângelo expôs elementos da sua interpretação sobre a relação entre a sociedade e o indivíduo cego. Permeando suas narrativas pessoais com posicionamentos ideológicos e reflexões filosóficas, Ângelo apresentou aspectos que influenciaram definitivamente minhas percepções sobre o universo simbólico analisado.

A maneira leve como narrou o acidente e as circunstâncias que o levaram a perder a visão contrasta fortemente com as narrativas das pessoas que até o momento havia entrevistado:

"Eu nasci quase totalmente cego, mas com um grau de visão suficiente pra conhecer os principais aspectos da natureza, quais sejam, cores dos objetos vistos de perto... cheguei a perceber à noite um céu estrelado, não muito distintamente, mas eu via aqueles pontinhos luminosos das estrelas, como se formavam as nuvens, o céu azul, com suas manchas brancas de nuvens, rabo de galo, parece que chamam, né... e o pôr-do-sol, o nascer do sol não posso dizer, pois como toda criança nessa hora estava dormindo... Eu pude conhecer de perto algumas plantas, visualmente

conhecê-las, suas cores, as margaridas, as rosas, as galhas, os jasmims... eu nasci numa zona rural, no interior do município de Treze de Maio, a onze quilômetros do vilarejo, na época era vilarejo, nem era município ainda, ouvindo a bicharada de manhã, ao acordar, e à noite, ao anoitecer, como o pai dizia, se tratava a criação, de manhã e de noite. E essa visão era pequena, mas foi o suficiente pra me abastecer de imagens a imaginação, que eu sempre guardei e guardo com muito carinho e até procuro, vamos dizer, incentivar essas imagens... que elas se tornem mais vivas".

Um elemento a ser analisado nessa passagem é o papel da imaginação em relação ao trabalho da memória e a interpretação dada por Ângelo a esta imbricação. Para tanto, busco referências nas proposições de Bachelard sobre a imaginação reprodutora e a imaginação criadora e como tais noções podem servir à compreensão dos percursos da apreensão do mundo pelo indivíduo cego, seguindo as indicações de Ângelo.

À imaginação reprodutora está associado o trabalho da memória (BACHELARD, 2001, p. 03). À imaginação criadora ele relaciona a "atividade prospectiva das imagens, a aventura da percepção" (Idem). As propostas de Bachelard são úteis para analisar a passagem da narrativa de Ângelo sobre "as imagens guardadas com carinho".

O repertório de imagens e cores experienciadas permite o desvendar de novas percepções, como elementos que são rearticulados e re-significados nos exercícios de compreensão e conquista do mundo. A postura do sujeito cego no mundo é a

conquista dos espaços, nesses desafios propostos pela matéria a seu corpo, diferente do que a mera contemplação visual permite elaborar. As imagens que Ângelo alimenta como acervo para suas aventuras perceptivas vão se unir às imagens manuais para a apreensão e assimilação do mundo. Esta proposta refuta a inexistência do espaço para o cego, como exposto anteriormente.

As imagens da infância são arquivos que servem ao trabalho da memória, estão a serviço da imaginação que reconfigura o espaço a partir das suas elaborações. Têm o papel de repertório de imagens e cores que servem de material para interpretações e relações com os elementos visuais do mundo, reconstruções do acervo conquistado na infância.

Outro elemento fundamental da conceituação de imaginação é a imaginação criadora, em que Bachelard destaca o papel da “imaginação manual” no trabalho da percepção e configuração do mundo. Segundo propõe, nestas ações “a imagem visual é associada a uma imagem manual e é a imagem manual que verdadeiramente desperta em nós o ser ativo. Toda mão é consciência de ação” (p. 53).

O mundo é percebido pelo trabalho ativo do sujeito, na medida em que é apreendido pela ação do corpo na interpretação, ou melhor, no domínio da matéria desafiadora e também pelas relações entre a matéria percebida e as imagens do acervo de experiências. Isso está em acordo com outro momento das falas de Ângelo, quando tratou da configuração espacial para o indivíduo cego.

Disse-me Ângelo: *“o mundo do cego é pura imaginação. O mundo do cego está o tempo todo em movimento. Por exemplo, estamos sempre tendo que prestar atenção, senão caímos. Temos de estar atentos aos sons, ao relevo das coisas, aos sinais de*

orientação. Se não prestar atenção, cai mesmo". Ou seja, o mundo não está dado passivamente à percepção visual, como "um cenário para passeadores, um fundo de fotógrafo no qual o herói faz ressaltar sua postura" (BACHELARD, p. 56), mas sim como provocação aos sentidos, às sensibilidades, às vontades, como "mundo hostil, mundo a dominar", como "adversário da mão" (Idem, p. 52).

As reflexões de Bachelard ao tratar da relação do corpo do cego com o espaço e a memória parecem convergir com essas propostas. Diz o fotógrafo:

"Para um cego, é todo o corpo que de algum modo se torna órgão da vista, pois qualquer parte do corpo pode olhar de perto um objeto que lhe seja exterior. Quanto a isto, podemos dizer que os cegos retornam, por necessidade, à visão tridimensional, aquela que, segundo a mitologia grega, foi dada a Édipo e a Tirésias. Compreendi isto quando tive que interiorizar para sempre as imagens do mundo exterior, as paisagens da minha Eslovênia natal que foram a matéria-prima da minha visão. Aceitei o mundo tridimensional, o da verdade mais imediata que, desde a minha infância, me fez compreender a filosofia dos corpos nos materialistas gregos e em seus sucessores. Para compreender as possibilidades da visão aberta, preciso pô-la em paralelo com o problema da dor. (...) Efetivamente, é opondo nosso corpo às agressões exteriores que defendemos a consciência de ser" (2006).

A imaginação como conquista e apreensão do espaço, ao se tratar das percepções dos sujeitos cegos, marca o papel do corpo inteiro como órgão de percepção, como subjetividade corporificada. Como trabalho de elaboração da memória,

localização e orientação de uma individualidade, mas também como configuração do mundo através das experiências vividas, a imaginação assim conceituada exige o corpo como um todo perceptivo do indivíduo.

Tal aventura da percepção, segundo relata Ângelo, se deu intensamente em sua chegada a Porto Alegre. O espaço da resistência, o local não-familiar, estranho, conquistado por Ângelo em suas narrativas é marcadamente o espaço urbano. A chegada em Porto Alegre é relatada como o momento de *"descobrir a vida nos passos de todos os dias, conhecer o mundo com a minha bengala. (...) Eu sinto, eu penso, eu quero, portanto eu posso ser um homem livre. O essencial é a liberdade. O essencial do homem é aquilo que ele sente e quer"*.

O espaço familiar, a infância no interior, o ritmo de vida na colônia recontado, as aprendizagens da vida no campo – elementos ligados às imagens da intimidade, como propõe Bachelard (2001) - contrastam com a inserção na cidade. Ao sair do convívio familiar, no momento do ingresso na cidade como um estranho, tem início o processo de localização individual no espaço urbano.

"Aos sete ou oito anos eu tive dois pequenos acidentes que me machucaram a vista, mas não de uma forma muito grave, recuperei. E o terceiro foi no dia 24 de agosto de 1954, dia da morte suicida de Getúlio Vargas, em que ao subir numa árvore, ao trepar numa árvore de ameixas amarelinhas em cachos, que muitos chamam de ameixa japonesa, um galho entrou em uma das minhas vistas... deve ter feito um dano maior, porque no dia seguinte eu tava com a vista toda branca, o branco cobrindo assim a parte frontal...(...) Bom, aí a vida se modificou, porque a

partir dessa lesão, com nove anos então, eu permanecia mais na cama, com o rosto virado pro travesseiro, porque a luz me fustigava, me causava mal-estar, assim, dor na vista. Em italiano se dizia fastidio, eu não sei como diria em português, a gente não suportar o foco luminoso, a luz do dia ofuscava o meu olho, eu sentia dor também. A partir dali eu sofri muita dor no olho, que hoje eu suponho que seja pressão ocular, porque a minha pressão ocular começou a aumentar, mas eu passei a me despreocupar com o fato de não enxergar, isso não me afetou. Claro, com nove anos eu não sabia o que tava perdendo. Eu passei a conviver normalmente com a falta de visão. Aos dez anos eu vim a Porto Alegre, com o pai e a minha irmã, que também não enxergava, pra trazê-la para o Santa Luzia, ela permaneceu no Santa Luzia. Eu tentei ficar, mas o pai não consentiu, ele sentia muita pena de mim e achava que eu era jovem demais pra ficar longe da família. Então eu voltei para Treze de Maio, fiquei mais um ano em casa e só com onze anos eu ingressei no Santa Luzia, Instituto Santa Luzia, primário, ginásio e escola profissionalizante para cegos, se dizia na época. E aí aos onze anos começou a minha trajetória educacional, a trajetória escolar".

Nas narrativas de Ângelo, a construção do si-mesmo fica marcada pela tessitura das lembranças e das imagens no rememorar, ao mesmo tempo como constituição de um sujeito e como revelação dos sentidos atribuídos às experiências. A composição narrativa parece ter o mesmo sentido do incentivo às

rememorações das cores e das imagens recolhidas ainda na infância. O relato do acidente, permeado pelas cores e imagens da infância, ganha tons de posse e recomposição da sua própria história na estetização possível no evento narrativo.

As cores e os detalhes do céu, das plantas, das rosas, assim como o cheiro do jasmim e o barulho da “bicharada” estão em contraste com outras cores, outras intensidades. Ao branco das nuvens em suas expressões de liberdade (BACHELARD, 2001) se contrapõe o branco que recobre a visão. Aos distantes pontos luminosos das estrelas e ao pôr-do-sol é superposta a intensa luminosidade ofuscante e dolorosa.

Saliento o ato de composição narrativa como reação ou subversão – mas sempre em relação – ao esquecimento (BENJAMIN, 1994, 1994a) e aplainamento dos sentimentos (SIMMEL, 1987) nos tempos sociais, como ato de “resguardar o eu da morte”, assim como propõe Jeanne Marie Gagnebin (1999). A autora, ao discutir memória e narração em Walter Benjamin, fala sobre “como a tecedura, para produzir um véu, se compõe dos movimentos ao mesmo tempo complementares e opostos dos fios da trama e da urdidura, assim também se mesclam e se cruzam a atividade do lembrar e a atividade do esquecer” (p. 05).

A historiadora lembra o papel do refluxo do esquecimento para a composição narrativa. Não apenas como movimento a ser vencido pelo trabalho da reconstrução da memória, “mas também uma atividade que apaga, renuncia, recorta, opõe ao infinito da memória a finitude necessária da morte e a inscreve no âmago da narração” (Idem, p. 03).

Esta concepção de trabalho narrativo está de acordo com a noção de tempo proposta por Maurice Merleau-Ponty, para quem “o tempo não é uma linha, mas uma rede de intencionalidades” (1999,

p. 558). Dessa forma, “a temporalidade se temporaliza como porvir-que-vai-ao-passado-vindo-para-o-presente” (Idem, p. 563). O tempo só existe como relação de uma subjetividade com os acontecimentos, que justapõe o passado e o futuro ao presente em perspectiva, em uma intencionalidade temporal.

Para Merleau-Ponty, “o tempo não é um processo real, uma sucessão efetiva que eu me limitaria a registrar. Ele nasce de minha relação com as coisas” (Idem, p. 551). É nessa relação do ser-no-mundo que se realiza a síntese que compõe o tempo para a consciência, pois é a subjetividade que desdobra ou constitui o tempo. É por essa temporalidade como composição, como relação, que “pode haver ipseidade, sentido e razão” (Idem, p. 571).

As narrativas são eventos de organização do mundo pessoal, tendo o processo de perda da visão elaborado como estopim da história de um personagem que estabelece as possibilidades de compreensão do processo a si mesmo e de sua localização social. Os detalhes do momento da perda da visão trazem à composição o marco zero da narrativa e possibilitam a interpretação pela posse da própria história, condição de entendimento e domínio da biografia pessoal.

Os tempos individuais se imbricam com os tempos sociais na configuração e na localização da memória nas suas narrativas. As recomposições das lembranças de momentos pessoais são permeadas por acontecimentos sociais, construindo a história do personagem narrativo em relação com o contexto sócio-histórico, como forma de datar e localizar a narrativa pessoal em meio a um determinado recorte espaço-temporal.

O acidente recontado se torna o estopim narrativo de sua vivência na capital gaúcha. Como marcas das mãos do oleiro na

sua obra, as narrativas carregam os sentidos atribuídos às experiências, tempos e espaços vivenciados (BENJAMIN, 1994a).

A cidade como cenário da contemporaneidade

Os conteúdos afetivos que dão forma e sustentação às motivações – o caráter subjetivo da ação social - estabelecem e dinamizam o jogo social em que Ângelo se percebe em relação. Os conflitos reordenam e reconfiguram tais conteúdos subjetivos na medida em que são tensionados pelas formas objetivas de sociabilidade na cidade.

O conflito entre o “todo subjetivo”, o indivíduo, representado em projetos e desejos pessoais, e o “todo objetivo”, o social, dá-se nas interpretações sobre as ambivalências da objetivação nas relações sociais em que se localiza e orienta o narrador, como sujeito em interação social e se estabelece como marcos dos processos relacionais da sociedade contemporânea.

“O homem é ligado fundamentalmente à natureza... É evidente que o ambiente citadino é um ambiente depauperado, prejudicado, empobrecido, mas existe o outro lado, na cidade é que residem os meios para desenvolvimento das capacidades humanas, as capacidades intelectuais, as potencialidades culturais. No interior, na colônia, no campo, a gente convive harmonicamente com a natureza. Existe menos doenças físicas no campo, menos doenças somáticas, mas principalmente as psíquicas, neurose, depressão...”

na cidade quase todo mundo é neurótico, senão todo mundo, né. Mas esse é o preço da evolução, sem ela nós não podemos nos tornar homens. As cidades teriam de se tornar mais humanas, elas perdem demais a qualidade da vida no campo. Elas são insalubres, neurotizantes! A gente se acostuma com os ruídos, e quando não há ruídos, como num domingo, a gente sente falta do ruído, o ruído vicia. Nós nos tornamos dependentes do ruído, como um alcoólatra do álcool. As pessoas não conseguem viver sem um aparelho ligado, sem ruídos. Ninguém tá prestando atenção, mas o homem sente a necessidade de preencher o vazio da sua vivência com os ruídos. Sem os ruídos o homem se encontra consigo mesmo e tem medo disso, do seu interior, do seu íntimo. Nós não podemos nos realizar se não aprendermos a conviver com as características do ambiente citadino, o que é um certa limitação, na cidade perde muito em relação à vida rural. Temos de avançar na nossa sensibilidade, sermos mais humanos nas nossas relações".

As narrativas expõem apreensões de Ângelo sobre as formas de sociabilidade em sociedades contemporâneas com a ambigüidade do aspecto de extensão da liberdade e desenvolvimento individual e, ao mesmo tempo, do enfraquecimento dos sentidos de um maior laço afetivo nas relações sociais. As formas de sociabilidade e configurações sociais marcadamente modernas entram em choque, segundo as suas interpretações, com outras possibilidades de efetivação das trocas intersubjetivas.

Dessa forma, os sentidos da individualidade, a liberdade e sua tensão com o isolamento íntimo da subjetividade na cidade, ganham novas cores a partir das interpretações de Ângelo. Isto porque a sua percepção de ser humano é de um sujeito ligado ao mundo, à paisagem, através de suas sensibilidades elaboradas e ativas. Não o mundo percebido como um cenário visual, mas um espaço de inserção, de escuta e de narração, de reconfiguração temporal e espacial pelo trabalho humano.

"Não lhe parece que o egocentrismo, ou seja, o homem como o centro do mundo, não é o normal? O egocentrismo é necessário, o homem que não se ocupar dele mesmo não se realiza. Cada um de nós é o centro do mundo, cada homem, para si, é o centro do mundo. Esse egocentrismo existe em todos nós. Mas o altruísmo não vem ao natural, o homem não nasce com ele. O ouvir atentamente o outro, o compartilhar da dor, do sofrimento alheio, das dificuldades do outro, são coisas que temos que desenvolver. A maior deficiência está no convívio social harmônico, promover uns aos outros. O erro está aí. Só posso me promover promovendo aos outros, eu só posso ser feliz realizando os outros. Quando criança, eu me realizo aprendendo, mas depois como professor. Sem o outro eu não me realizo, ninguém se realiza, mas para conviver em sociedade, desde a vida a dois até relações entre múltiplas pessoas. O conversar, ouvindo e falando o outro, principalmente ouvindo o outro, é o mais difícil hoje em dia".

A diferença e a liberdade, bem como a falta de laços afetivos mais intensos ou o distanciamento objetivo nas relações pessoais,

que parecem revelar nas interpretações são sentimentos próprios à configuração que se entende por formas de sociabilidade cidadina. Os conteúdos afetivos que dão forma e sustentação às motivações – o caráter subjetivo da ação social - estabelecem e dinamizam o jogo social em que se percebe em relação. Os conflitos reordenam e reconfiguram tais conteúdos subjetivos na medida em que são tensionados pelas formas objetivas de sociabilidade na cidade.

A liberdade e a vontade a que se refere Ângelo relacionam-se à percepção ativa do mundo, ou seja, da percepção do mundo agenciada pelos indivíduos cegos, sem a possibilidade de ser uma integração passiva à paisagem urbana, mas uma construção da imagem do mundo pelo trabalho do corpo inteiro, pela inserção ativa do corpo no mundo. Quando Ângelo fala da construção temporal e espacial do mundo pelo sujeito cego e do papel do som nessa configuração, possibilita pensar sobre a relação entre o som e o espetáculo para a visão na sociedade contemporânea.

“Quanto mais volume de sons e de música, menos capacidade as pessoas têm de ouvir o outro ou mesmo a música. A música, por exemplo, começa quando você ouve com atenção, quando desfruta daquela música, quando aquele som proporciona o encontro com sentimentos mais ‘concretos’. A geração de hoje não tem capacidade de ouvir a música, o ritmo é o que toca a sensibilidade da geração atual. E o ritmo está em tudo, está num motor, está no mundo todo, mas isso prejudica a percepção plena da música. O ritmo e o volume atualmente limitam a capacidade de percepção, de se sensibilizar para os sons e para os outros”.

Para dar continuidade às análises das narrativas de Ângelo, trago algumas contribuições de estudiosos da música e da paisagem sonora contemporânea sobre o papel do som na sociedade. Esses estudos focam em primeiro plano o problema do excesso de ruído e ritmo nos centros urbanos e sua relação com a sociabilidade e as sensibilidades humanas.

O termo paisagem sonora foi forjado R. Murray Schafer com o intuito de tornar compreensivo o ambiente acústico como indicador das condições sociais que o produzem e seus reflexos nas configurações e dinâmicas da sociedade (2001, p. 23). Tendo em mente a abrangência do termo paisagem sonora, passo a discutir apenas os elementos relevantes à discussão sobre a ambiência acústica na sociedade ocidental contemporânea.

Schafer distingue dois tipos ideais de paisagem, "*hi-fi*" e "*lo-fi*". *Hi-fi* - termo referente a *high fidelity*, utilizado para definir equipamentos com capacidade de reprodução de áudio com "alta fidelidade" ao som produzido originalmente - define, para Schafer, a sonoridade de paisagens naturais ou tradicionais. *Lo-fi*, referente a *low fidelity* ou baixa fidelidade, como contraponto, é utilizado para definir a paisagem sonora urbana pós-industrial.

Nas palavras de Schafer, "a paisagem sonora *hi-fi* é aquela em que os sons separados podem ser claramente ouvidos em razão do baixo nível de ruído ambiente" (2001, p. 71). No cenário rural ou noturno e nas sociedades tradicionais de uma forma mais ampla, por exemplo, os sons são menos superpostos e, dessa forma, permitem ao ouvinte escutar mais longe, há perspectiva.

A paisagem sonora *lo-fi*, por sua vez, "surge com o congestionamento do som" (Idem, p. 107) na sociedade pós-industrial. É fruto do excesso de informação acústica, do volume e intensidade dos ruídos dos mais diversos equipamentos. Afirma

Schafer que, “assim como não há perspectiva na paisagem sonora *lo-fi* (tudo está presente ao mesmo tempo), também não existe senso de duração na linha contínua” (Idem, p. 116).

Sobre este aspecto repetitivo e linear da sonoridade urbana, diz ainda Schafer, “a linha contínua do som surge como resultado de um crescente desejo de velocidade. Impulso rítmico mais velocidade é igual a altura. Sempre que os impulsos ficam mais velozes eles se fundem uns aos outros e são percebidos como um contorno contínuo” (Idem, p. 117). Dessa maneira chega-se à paisagem da *esquizofonia*, com o rompimento entre os sons originais e suas reproduções e transmissões eletroacústicas.

Próximo às falas de Ângelo, Schafer denuncia o ruído da paisagem sonora urbana, em especial o som do motor e a linha contínua do som:

“Os motores são os sons dominantes da paisagem sonora do mundo. Todos os motores compartilham um aspecto importante: são todos de baixa informação, altamente redundantes. Isso quer dizer que, a despeito da intensidade de suas vozes, as mensagens que falam são repetitivas e, em última análise, aborrecidas.(...) Do mesmo modo que a máquina nos deu a linha longa nas roupas, assim também o som do motor nos deu a linha contínua no som” (1991, p. 188).

Esse tempo para a audição musical, para a escuta do outro, reclamado por Ângelo, é o tempo exigido do silêncio, da ruptura dos ruídos sonoros, o tempo vertical de que fala Bachelard. Tempo relacionado às imagens fundamentais, o tempo vertical tem como necessário o “prelúdio do silêncio”. O tempo vertical, após as sonoridades vazias, produz seu instante, “constrói um instante

complexo, ata numerosas simultaneidades nesse instante, destrói a continuidade simples do tempo encadeado” (p.188).

Esse “tempo detido, que não segue a medida, não aceita o tempo e o devenir do mundo”, o mundo ruidoso aproxima-se do mundo do “espetáculo para a visão”, segundo Bachelard. Isso porque somente “a vista pode pôr entre parênteses, cerrar as pálpebras, deixar o interior para amanhã” (2001, p. 116).

Dessa forma é possível pensar no desejo de Bachelard a respeito do retorno de uma sábia ingenuidade, aquela que se entrega à construção da imagem do mundo, a percepção concreta do mundo, no momento em que ela é dada a ser conhecida, ou melhor, a se construir. Assim, é “o mundo construído nos passos do dia-a-dia”, “a cidade descoberta com a bengala”, como relata Ângelo.

Essa é a postura de que trata Bachelard, “a corajosa entrega ao presente” (1985, p. 27), a adesão à imagem em seu surgimento. Isso é possível justamente na conquista do mundo, na descoberta da cidade, do espaço vazio que, pela vivência, pela agência conquistadora dos sujeitos cegos “se defronta com algo inteiramente original, principial, primeiro” (PESSANHA, 1985, p. 28).

Sobre as narrativas de Ângelo poderia-se concluir com a reflexão de Alfredo Bosi sobre a obra de Simone Weil. Para ele, “quem trabalha com as mãos e ao mesmo tempo reflete sobre a sua obra, do primeiro gesto à última demão, aprende que está lutando com forças em tensão, desafiando resistências no trato com a matéria. É a práxis conjugada de corpo e consciência que produz a percepção do contraditório” (p. 86). Continua Bosi apontando mais uma das denúncias da “filosofia da atenção” de Weil, “só a vida inconsciente e a imaginação podem ignorar (ou resolver

miticamente) a dor da contradição, mas a consciência, que é tempo e trabalho, não pode negá-la sob pena de pactuar com a mentira” (Idem)

A velocidade das ações e interações na sociedade contemporânea provoca o achatamento da paisagem, “quanto mais movimento, menos profundidade as coisas têm, mais chapadas as coisas ficam. O mundo é convertido em algo cenográfico, a paisagem urbana em outdoor”. A cidade tradicional, entregue ao olhar do transeunte, seria a cidade para ser percebida de perto, com seus detalhes e reentrâncias expostas ao olhar perscrutador.

Na cidade como espaço característico do ritmo próprio da sociedade contemporânea, percepções dos detalhes, dos relevos, dos fragmentos da história (BENJAMIN, 1994), ficam por conta do olhar do estrangeiro (PEIXOTO, 2000). A percepção de Ângelo é esse “olhar do estrangeiro”, aquele que é capaz de perceber aquilo que os que lá estão não podem mais perceber. Ou seja “ele é capaz de olhar as coisas como se fosse pela primeira vez, respeitando os detalhes, deixando as coisas aparecerem como são” (p. 363). Das percepções do garoto saído do interior do estado a conhecer Porto Alegre com sua bengala, até as reflexões do músico reconhecido que demonstra seu incômodo com o paradoxo da estreiteza pelos excessivos estímulos sonoros, Ângelo estetiza nas falas esse olhar do estrangeiro.

Capítulo 06 - Walber

Nas narrativas de Walber busco captar as elaborações simbólicas sobre a sua trajetória (BOURDIEU, 2001) seguindo o argumento da cidade como espaço polifônico de vivências múltiplas. Volto a insistir em um ponto chave para a leitura do texto, o meu intuito de não justapor elementos comuns ou díspares constituintes de suas narrativas em contraste com outros personagens.

A discussão sobre os diálogos e tensões entre os sujeitos e o contexto no ato da narração leva necessariamente a pensar na conceituação de trajetória por parte de Pierre Bourdieu. Segundo o autor, trajetória é uma “série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações” (BORDIEU, 2001, p. 189). Assim, os acontecimentos biográficos, os conteúdos próprios da narração, são pensados como “colocações e deslocamentos no espaço social” (p. 190).

Penso em explorar o estilo de vida na cidade moderna através das percepções de Walber sobre a sua trajetória de vida. Como estilo de vida, sigo a concepção de Georg Simmel, ou seja, “o modo como os conteúdos da vida são organizados” (WAIZBORT, 2000, p. 217). Desta forma, fica evidenciado o aspecto tenso e conflitante da vivência urbana dos sujeitos, na medida em que pensar o estilo de vida das metrópoles exige a compreensão das relações entre a

cultura subjetiva - a individualidade - e a cultura objetiva - o jogo social em que se dão as interações.

Exponho as impressões sobre a vivência individual expressa nos discursos como aspecto fundamental para a compreensão da vivência urbana. Dessa maneira pretendo reforçar o argumento sobre as fragmentações e articulações possíveis na composição da cidade tal como apreendida por cada personagem de maneira pessoal.

A trajetória recontada busca revelar as possibilidades de simultaneidades e distinções nas temporalidades citadinas, através das construções narrativas como elaborações onde os tempos das experiências subjetivas do sujeito se recompõem. A abordagem dos sentidos expressos pelo personagem se dá pela via das tensões, conflitos, reações e articulações vividas nas trocas intersubjetivas reorganizadas em termos de discursos narrativos.

A relação entre o tempo homogêneo da vida cotidiana e a explosão de sentidos em ações de sujeitos contemporâneos foi tema de brilhantes passagens de Walter Benjamin. Denunciando o desaparecimento da força do tempo coletivo, tradicional e artesanal pelo isolamento da memória à individualidade interiorizada, o autor explora na figura do narrador, e na sua rara aparição nos dias modernos, o papel da narração como trabalho de tessitura do tempo na experiência e na memória comunais.

Dessa forma Walter Benjamin lê a obra de Marcel Proust, para ele um autor que rememora, que expõe “o tecido de sua rememoração, o trabalho de Penélope da reminiscência. Ou seria preferível falar do trabalho de Penélope do esquecimento?” (1994a, p. 37). Tal tessitura de lembranças, esquecimentos e franjas da memória, revela o sentido dos acontecimentos para Walter Benjamin, pois, “o acontecimento vivido é finito, ao passo que o

acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois” (Idem).

A narrativa tem o caráter artesanal onde a trama e a urdidura do tempo das experiências recompostas e recontadas são “manualmente” trabalhadas. Na sua célebre passagem, afirma que “a narrativa mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso” (p. 205). Como luta contra o esquecimento e a individualização da memória, como possibilidade de redenção do passado através da fusão ou condensação dos tempos, a narração é a subversão do tempo banalizado, pois na rememoração o tempo não é vivido “nem como vazio, nem como homogêneo” (p. 232).

A narração é “uma configuração saturada de tensões” cristalizada na figura da mônada (p. 231). Dessa forma Walter Benjamin leva a pensar sobre o agora infiltrado de “estilhaços messiânicos”. O agora vivido como momento da ação humana concentra as tensões da história ao mesmo tempo em que se abre às possíveis rupturas e interrupções e faz “saltar pelos ares o *continuum* da história”, como “tempo saturado de agoras” (Idem).

O instante de irrupção deste agora, do ato narrativo, deve ser pensado em relação ao contexto em que está situado. Elaboração das experiências em um evento criativo e interativo, a narração é percebida como momento reflexivo e dialógico em que o narrador se localiza e orienta socialmente. Como intersubjetividade em interação e negociação, o ato narrativo tem o contexto como suporte e, simultaneamente, fonte de conflito em suas inserções no tempo social.

Desta forma, cito Thomas Turino, para quem “a noção de contexto precisa ser alargada, não por esquemas acadêmicos

abstratos, mas no que diz respeito a relações sociais vividas em momentos históricos particulares que estão ligados a contextos ainda mais amplos no tempo e no espaço” (TURINO, 1999, p. 26). Ester Jean Langdon, que aponta ainda as preocupações com os aspectos poéticos e estéticos do evento narrativo – elementos que não estão em primeiro plano nas minhas discussões – faz coro ao propor que “a narrativa é conceituada como uma forma de comunicação cujo significado é emergente, resultado da interação no contexto de sua produção” (LANGDON, 1999, p. 19).

Richard Bauman, incorporando as contribuições de Walter Benjamin na relação entre a experiência, através do termo “evento narrado” e do ato da narração, ou “evento narrativo”, à preocupação de Erving Goffman (1998, 1999) quanto à perspicácia dos atores sociais na negociação de papéis nas interações sociais cotidianas, critica a noção de contexto e propõe o conceito de “contextualização”. Dessa maneira, o autor problematiza a reificação do contexto como lastro onde se desenvolvem as trocas intersubjetivas e as ações de comunicação entre os sujeitos.

Richard Bauman reivindica a contextualização como abertura para a compreensão da reflexividade dos atores sociais em interação e a emergência de sentidos e possibilidades de transformação da realidade social na negociação entre os agentes. Assim existe a possibilidade de pensar os atos narrativos e as performances como processos ativos com potencial criativo, constituinte e transformador do entorno dos sujeitos.

Em suas conclusões, no entanto, o próprio autor pontua entre as críticas recebidas pelos estudiosos da performance algumas dificuldades e obstáculos às análises dos eventos narrativos. A primeira necessidade seria de relacionar os eventos narrativos aos processos históricos em que se situam as interações e negociações agenciadas, bem como as práticas dos sujeitos e as estruturas mais

amplas que as fundam e dão suporte. Assim, Richard Bauman alerta para o "*micro-macro problem*" no estudo das narrativas, o problema dos discursos, das estruturas e das relações de poder na sociedade e as práticas e ações dos indivíduos no cotidiano.

Walber tratou em suas falas das percepções e representações sobre o ser cego em Porto Alegre e, dessa forma, como a cidade se projeta em suas narrativas como espaço de pertença e enraizamento. Dessa forma foi possível discutir as idéias de liberdade, diferença, fragmentação, polifonia e articulações possíveis em um centro urbano a partir de seus trajetos e caminhos como sujeito na cidade.

Walber é natural de Ijuí, mas passou quase toda infância e adolescência no município de Santo Ângelo. Mudou-se para Porto Alegre em 1954, por conta do acidente que lhe tirou a visão. Tal mudança se deu pela preocupação dos seus pais com a falta de estabelecimentos de educação formal para crianças cegas.

Estudou no Instituto Santa Luzia, juntamente com sua irmã - cega congênita - onde completou o ensino fundamental. O ensino médio foi realizado no Colégio Nossa Senhora do Rosário, de onde partiu para o curso de Pedagogia da UFRGS, concluído em 1979.

Desde 1977 Walber é funcionário da FADERS (Fundação de Atendimento ao Deficiente e ao Superdotado no Rio Grande do Sul). Desde o início trabalhou como educador no Centro Louis Braille, que ainda visita constantemente, apesar de ter-se desligado formalmente das suas atividades em 1999 para integrar o Centro de Apoio Pedagógico para Deficientes Visuais - CAP - da Secretaria de Educação do Estado. Em 1989 Walber publicou seu primeiro livro, *Gota de Orvalho*, uma coletânea de poemas. Em 2001 publicou um livro sobre dois personagens cegos e suas trajetórias

sociais, *Luzes do Arrebol - A saga do homem em busca de si mesmo*.

Atualmente, Walber desenvolve duas atividades voltadas às questões específicas das pessoas sem visão. Coordena as atividades da CAP, que tem o papel de produzir materiais didáticos em Braille e livros adaptados para os alunos com diferentes níveis de deficiência visual. Faz parte também da diretoria da ACERGS, entidade da qual é sócio-fundador e que presidiu por duas vezes.

Desde os primeiros dias da pesquisa no Centro Louis Braille percebia a presença constante de Walber, mas não cheguei a fazer contato algum. Conhecido por todos os entrevistados, é o único personagem que está direta ou indiretamente ligado a todas as pessoas das redes que acompanhei. Mantém relações mais próximas com alguns funcionários do Centro Louis Braille e membros da diretoria da ACERGS, principalmente os mais antigos. Ainda que demonstre uma certa tensão na interação com alguns sujeitos - em especial com as pessoas que freqüentam a recepção da associação - é conhecido por associados e clientes.

Narrativas

Somente depois de algum tempo freqüentando a ACERGS e com a referência de Márcia, funcionária da FADERS, e de Ataulfo, tesoureiro da ACERGS, entrei em contato com Walber. Tive então abertura para acompanhar as suas atividades na CAP e na ACERGS, principalmente. Por decisão dele, marcamos nossas conversas na ACERGS, onde tínhamos acesso a uma sala em que podíamos

encaminhar a entrevista sem interrupção dos demais frequentadores.

Sobre o seu processo de perda da visão e assimilação da condição de cego, Walber traçou uma longa narrativa, transcrita a seguir:

“É uma história como normalmente é para as pessoas que perderam a visão. Eu tinha pouca visão, provavelmente tinha glaucoma congênito, e aos doze anos eu acidentei exatamente o olho melhor, o olho esquerdo. Eu morava no interior, e meu pai contava que quando eu assumisse o trabalho da lavoura eu assumiria todo o direcionamento da roça no lugar dele. Quando eu perdi a visão, ele sentiu que eu não poderia fazer isso. Aí aos quinze anos então nós viemos embora pra Porto Alegre... O impacto de perder a visão é uma coisa séria, qualquer pessoa que perde a visão leva um baque sério, o mundo desmorona. Mas é um desmoronamento emocional e depois a gente cai na real, o mundo não desmoronou. Parecia que havia desmoronado, mas não desmoronou. Então a gente vai retomando, reavaliando as coisas, vai vendo que os potenciais a gente ainda tem... Eu enxergava e minha irmã já era cega, então em casa nós não tínhamos a falta de visão como um drama, não era um leão feroz, não era um leão. Eu via a minha irmã e pensava, ‘ela não enxerga. Bom, ela não enxerga, e só!’. Não era assim uma coisa terrível, pelo menos pra mim não era. Mas depois quando eu perdi a visão a coisa mudou um pouco de figura... Aí chocou um bocado, porque não

era só a minha irmã que era cega e nós viemos pra Porto Alegre”.

Walber fala ainda da mudança de interpretação pessoal da perda da visão durante sua mudança para Porto Alegre. A partir de uma nova apreensão do cenário e dos indivíduos com quem passou a interagir, sua percepção da cegueira ganha tons mais conflituosos. A passagem para o *lócus* urbano revela aspectos distintos da vida no interior do estado na definição de papéis socialmente construídos.

“Lá na colônia a coisa não era tão chocante como é aqui na cidade, essa coisa do preconceito, do medo em relação à cegueira... A deficiência... quer dizer, o medo que a sociedade tem da cegueira... A sociedade vê a cegueira como um leão, algo que assusta, que é terrível, mas esse leão não é assim tão terrível. Então as pessoas, a sociedade em geral, devem ficar menos medrosas em relação às pessoas cegas... Quando eu morava no interior as coisas me pareciam mais simples, menos dramáticas. Não quer dizer que sejam mais fáceis, eu diria que no interior a dificuldade deve ser maior, pela falta de livros em Braille, por exemplo. Em Porto Alegre se está mais próximo dos recursos, é mais difícil no interior a pessoa desenvolver seus potenciais, mas a sociedade no interior é menos dramática em relação à cegueira. Porque aqui pensa-se muito que ou cego é um desvalido ou que ele é um gênio, ele conhece as pessoas só com a voz, reconhece o dinheiro e tal... No interior parece que as pessoas têm uma consciência

maior de que aquilo é um problema e a pessoa faz por onde tentar superar.”

A mudança de uma cidade com formas relacionais ou mais tradicionais de sociabilidade e com laços afetivos mais firmes entre os sujeitos em interação para um centro urbano - onde a liberdade e a diferença se impõem como marca (SIMMEL, 2005) - surge na narrativa de Walber como uma apreensão particular dos sentidos da perda da visão. O sentir-se estranho fica claro como uma percepção construída e vivenciada socialmente na cidade (Idem).

Os contextos e ambientes em que as experiências narradas por Walber se situam levam a um contraste marcado pela sua apreensão pessoal, como a afirmação *“lá na colônia a coisa não era tão chocante como é aqui na cidade, essa coisa do preconceito, do medo em relação à cegueira...”*. Não pretendo, no entanto, com a minha leitura de tais narrativas, fechar os sentidos das suas percepções em noções ou conceitos que levem a pensar um universo de interações como algo fundamentalmente de caráter dual. Como aparato analítico, as configurações societárias ou comunitárias são tensionadas na própria concepção, sem refletir ou indicar uma busca por formas efetivas de sociabilidade em tais parâmetros.

Os pólos em que se baseiam as análises compreensivas do jogo social ganham densidade interpretativa na medida em que possibilitam pensar as relações como essencialmente dinâmicas e impregnadas das tensões e conflitos vividos pelos sujeitos no cotidiano. Assim, noções como cultura subjetiva e cultura objetiva, indivíduo e sociedade, razão e afetos, distância e proximidade, estão presentes nas trocas intersubjetivas como categorias

relacionais, ininterruptamente em atrito e articulação, com que a vida em sociedade pode ser apreendida.

As idéias de distância e aproximação são válidas na tentativa de compreensão aqui empreendida. Quando Georg Simmel afirma que “toda relação entre os homens consiste de elementos de aproximação e elementos de distância” (Apud WAIZBORT, 2000, p. 190), ressalta os aspectos relacionais, as mediações e os movimentos, característicos das trocas intersubjetivas.

Por isso, as imagens da ponte e da porta são, como modelos de proposição ensaística estética e sociológica simmeliana, inspiradoras para a reflexão sobre as relações entre os indivíduos e destes com a sociedade mais ampla. Sobre a ponte fala o autor: “a ponte se torna um valor estético, não somente quando estabelece nos fatos e para a realização dos seus objetivos práticos uma junção entre termos dissociados, mas também na medida em que a torna imediatamente sensível” (SIMMEL, 1996, p. 11). A porta, por seu lado, “se torna a imagem do ponto fronteiro onde o homem, em permanência, se mantém ou pode se manter”, cria assim, “uma junção entre o espaço do homem e tudo o que se encontra fora dele, abole a separação entre o interior e o exterior” (Idem, p. 12).

É possível refletir - como forma de compreender as narrativas aqui expostas - como as idéias e sensibilidades socialmente construídas apontadas por Simmel nas imagens da ponte e da porta são apreendidas e reveladas no cotidiano. Dessa maneira, as analogias propostas pelo sociólogo alemão - e simultaneamente as falas e impressões de Walber sobre os sentidos de individualidade e inter-relações subjetivas - ganham sentidos múltiplos e expressivos, sem reter ou cristalizar as diversas forças e motivações em prática no jogo social.

A liberdade como aspecto da sociedade contemporânea, por exemplo, é relatada na possibilidade do sujeito de “*desenvolver seus potenciais*”, ou seja, perceber-se individualmente, desligado, ainda que não totalmente, de instituições tradicionais. Ao mesmo tempo, a apreensão da sua individualidade torna-se possível pela diferenciação em via de mão dupla da sua auto-imagem em contraste com a imagem que configura dos outros. Nessa dinâmica, as idéias de medo e estranhamento, anonimato e intimidade têm papéis marcados como elementos da localização social na tensa e conflituosa negociação da identidade pessoal.

Em sua fala, Walber explora os dois aspectos propostos como essenciais no entendimento das sociedades complexas, a “liberdade individual” e ao mesmo tempo “a desagregação e a anomia social”. (VELHO, 2000). Dessa forma, a sua narrativa abre a possibilidade de pensar sobre a cegueira e os sentidos ligados à falta de visão como elementos de negociação de papéis na sociedade intimamente ligados ao espaço como lugar de pertença e às formas de sociabilidade desenvolvidas pelos seus agentes constituintes.

As ambivalências das vivências urbanas e as localidades relativamente tradicionais ficam marcadas nos espaços simbólicos ocupados e as conseqüentes orientações sociais e projetos pessoais dos indivíduos cegos daí decorrentes. Enquanto as sociabilidades em cenários mais ligados aos sentidos afetivos, ainda que tensionados, proporcionam uma maior assimilação e incorporação dos indivíduos sem visão ao conjunto social, nos espaços urbanos de socialização a diferenciação e a possibilidade de cultivar e proteger a subjetividade produzem o distanciamento e o estranhamento em relação à sociedade mais ampla.

Como expostos nas narrativas de Walber, todos estes elementos estão em relação contínua, sem uma fixação ou valoração estática dos sentidos.

“Bem, digamos assim, eu costumo dizer que a cegueira é uma doença contraditória. Mas por que contraditória? Ela é uma grande deficiência. Um indivíduo que perde a visão ele perde o maior sentido, o que tem mais amplitude na comunicação. Mas o indivíduo não pensa com os olhos, não tem sensibilidade porque tem olhos, quer dizer, a essência do ser humano não está nos olhos nem nos outros sentidos. Mas como a visão é o sentido de maior amplitude, ele é o de maior repercussão quando é perdido. A pessoa que perde a visão só ficou cega. A própria pessoa quando perde a visão sente como se o mundo terminasse, mas não terminou, ela só perdeu a visão. Mas como é um sentido importante, é um baque muito grande. A deficiência... quer dizer, o medo que a sociedade tem da cegueira... A sociedade vê a cegueira como um leão, algo que assusta, que é terrível, mas esse leão não é assim tão terrível. Então as pessoas, a sociedade em geral, devem ficar menos medrosas em relação às pessoas cegas... Esse leão é um leão de circo, bem domesticado, não precisa ter medo dele. A cegueira não torna o homem nem pior nem melhor, apenas cria para um indivíduo que é cego dificuldades a mais, que não são insuperáveis, mas são dificuldades”.

Walber falou ainda de uma passagem do seu livro, *Luzes do arrebol*, que cito a seguir:

"Em determinada parte do livro eu procuro falar desse medo que a sociedade sente da cegueira e dos cegos, digo que há uma parcela da sociedade que encara a cegueira como sendo uma espécie de morte ou meia morte da pessoa, e estar perto de um morto constitui algo mais ou menos aversivo; para essas pessoas a cegueira lembra tragédia ou mesmo mal agouro, por isso, ao natural, se afastam. Há casos em que as pessoas tomam tal choque com a situação que se traumatizam e chegam a ter horror até em pensar no assunto cegueira. Pode-se observar com frequência, mesmo nas ruas de Porto Alegre, indivíduos que, ao encontrarem uma pessoa cega, deixam espelhar o horror em sua fisionomia, outras franzem o nariz, o que atesta o seu desconforto".

A formação da ACERGS tem o início também ligado à cidade como ambiente vivido e apreendido simbolicamente, como transcrito a seguir:

"1967, Porto Alegre era uma cidade bem mais tranqüila do que hoje, acontece que naquela época não havia nenhuma entidade de cegos para defender seus interesses em Porto Alegre e os alunos até essa época, 62, 65, 66, estudavam muito no Instituto Santa Luzia no regime de internato e desenvolveu-se um grupo com a consciência de que precisava de uma entidade representativa. A gente saía do Instituto, como aluno, onde tinha tudo garantido e depois ficava

tudo disperso. Alguns já trabalhavam na indústria, alguns outros em outras atividades, mas a maioria na indústria, depois começaram também a trabalhar na área da massagem... Esse meio que abandono das pessoas, as pessoas se sentindo meio sem rumo, meio sem norte, levou-nos a formar a Associação dos Cegos do Rio Grande do Sul, com a idéia de defender os interesses e encaminhar as conquistas de dias melhores para os cegos em Porto Alegre. Na época quase todas as pessoas queriam integrar-se, querem hoje também, mas hoje em dia fala-se em incluir-se, mas não vejo lá muita diferença... pra mim, o que conta mesmo é que as pessoas cegas, ou as pessoas com deficiência de um modo geral, tenham seus potenciais desenvolvidos para então enquadrarem-se dentro da sociedade como seres produtivos e participativos”.

Em outro momento, continua a falar sobre a relações entre suas percepções da cidade e suas compreensões como membro da ACERGS.

“A gente tem que batalhar pela mudança da paisagem urbana de Porto Alegre, torná-la mais humana, que inclua o cego nesse cenário. Não ter tantos obstáculos para nossas bengalas, como os orelhões, que a bengala não detecta, antes dela nós já batemos com a cabeça. Com essa quantidade de vendedores ambulantes espalhados na cidade também, isso é um horror pra gente andar pelo centro. Tem horas que não tem

saída. Sai pra um lado é orelhão, sai pro outro caixa de correio, na frente tem bancas de ambulantes, um horror. Mas, as pessoas, no geral, estão mais solícitas com os cegos. Para atravessar uma avenida, por exemplo, é sensível que não se passa mais tanto tempo esperando ajuda, e isso é o grande drama para nós cegos, atravessar essas grandes avenidas, as mais movimentadas".

Interpretações possíveis

Porto Alegre então surge nas suas narrativas como espaço de relações sociais onde os aspectos do anonimato e da anomia social e, ao mesmo tempo, as ações reativas e as articulações grupais, são norteadores das interações entre os sujeitos. Os indivíduos que se coloca como representante, a partir das suas posições e elaborações simbólicas expostas nas narrativas, trazem à tona as ambivalências do dia-a-dia urbano e como interpretam tais aspectos a partir da inserção no mundo social.

Como forma de interpretar e discutir os sentidos possíveis dessas falas, procuro situar os elementos revelados por Walber em relação às idéias vigentes na sociedade sobre a visão, a perda da visão e as percepções sobre os indivíduos que perdem a visão. Um sujeito que se localiza em meio a diversos discursos sobre a falta da visão, exprimindo suas experiências e apreensões pessoais imbricadas com sua postura frente à associação – dessa maneira em alguns momentos se justapondo sentidos que podem parecer

contraditórios ou ambivalentes, mas organizados pelas elaborações.

Entre as contribuições, trago a análise sobre a supremacia do olhar sobre os outros sentidos corpóreos no ocidente, em que Le Breton reconstrói o processo de configuração da idéia de individualidade relacionado à visão. Em uma época em que o individualismo tal como entende-se na sociedade contemporânea ainda não era consolidado, Le Breton busca na Renascença a celebração da visão. Para tanto, traz a concepção sobre os sentidos nas palavras de Leonardo da Vinci,

“La vista, mediante la cual se revela la belleza del universo ante nuestra contemplación, resulta de tal excelencia que cualquiera que se resignara a su pérdida se privaría de conocer todas las obras de la naturaleza con las que la vista hace que el alma permanezca contenta en la prisión del cuerpo: quien las pierde abandona esa alma a una oscura prisión donde cesa toda esperanza de volver a ver el sol, luz del universo” (Apud Le Breton, p. 36).

Não apenas como meio de experienciar o mundo, a visão ganha a partir de então o estatuto de sentido primordial pela importância do distanciamento, da diferenciação entre o “eu” e o “nós”, que tem nas biografias e retratos - assim como nos autorretratos - característicos desta época seu traço revelador. A demarcação do individual na sociedade ganha forma simultaneamente à elevação da visão ao posto de sentido “mais nobre”, por ser o sentido próprio do distanciamento, da distinção.

É o que afirma Le Breton, pois, pelo distanciamento, “la vista cobra importancia en detrimento de los sentidos de la proximidad, como el tacto, el olor o el oído. El progresivo alejamiento del otro a través del nuevo estatuto del sujeto como individuo modifica asimismo el estatuto de los sentidos” (2007, p. 37).

O antropólogo cita ainda Simmel, ao apontar a cidade no início do século como espaço da visão. Simmel percebe a cidade como espaço onde se tem o auge da visão, da proliferação do visível, como sentido hegemônico para as vivências do urbano ou na apreensão dos estímulos provocados pelo seu desenho. Afirma então que “la ciudad es una disposición de lo visual y una proliferación de lo visible. En ella, la mirada es un sentido hegemónico para cualquier desplazamiento” (Idem, p. 39).

Seja então pensada como sociedade do espetáculo, do distanciamento, da vigilância ou da visibilidade, a sociedade ocidental contemporânea conhece a hipertrofia do olhar. Essa supremacia da visão está intimamente ligada às idéias da individualidade. Dessa maneira, penso em aproximar tais sentidos expressos por Walber ao tratar de potenciais individuais e a perda da visão como “uma espécie de morte”.

Trago mais uma vez as contribuições de Le Breton, que cita entre outros os estudos de P. Henri como suporte para suas afirmações. Segundo propõe, “en todas las lenguas, ciego alude a aquel cuyo juicio se encuentra perturbado, al que le falta a luz, la razón, que no le permite la reflexión, el examen; quien actúa sin discernimiento carece de prudencia; inconsciente, ignorante; pretexto, falsa apariencia” (LE BRETON, 2007, p. 52).

Ao tratar da *solidão dos moribundos*, Elias relata o progressivo distanciamento da idéia e das visões da morte e dos mortos na sociedade civilizada. A morte e as emoções relacionadas

ao morrer passam a ser geridas por um código diferenciado de comportamento, com a descrição e o auto-controle exigidos nas expressões dos sentimentos.

A idéia da poluição ou do contágio que a proximidade da morte ou do morto provoca estabelece o distanciamento necessário para a boa convivência entre os vivos no seu mundo próprio. O sofrimento diante da morte, o luto pela perda de um ente, torna-se uma emoção a ser contida, vivenciada de forma íntima e privada, solitariamente ou compartilhada apenas em eventos e em espaços delimitados (ELIAS, 2001; KOURY, 2003).

Essa barreira emocional edificada entre os vivos e o moribundo inviabiliza ou limita ao extremo as interações com os sujeitos estigmatizados. O mundo íntimo daquele que sofre pela iminência da morte ou pela dor da perda se encontra limitado por tal fronteira de sentidos compartilhados.

Assim é também a percepção de Walber sobre os sentidos da cegueira e do ser cego. A cegueira é expressa como uma espécie de morte, como tragédia, algo que causa horror e provoca o afastamento da sociedade. Tal como propõe Elias ao tratar dos moribundos, o sujeito que perde a visão também se percebe isolado, tendo a sociedade como uma entidade unívoca e excludente, na medida em que os códigos simbólicos são elementos compartilhados pela interação e interdependência dos indivíduos, configuradores das imagens individuais e coletivas.

Dessa forma, se faz presente a sensação de inadequação, constrangimento, ou estranhamento do próprio sujeito em relação à sua condição no mundo. O fator de aproximação da perda da visão com a morte é a idéia da supremacia do olhar sobre os demais sentidos de percepção do mundo e a desumanização do sujeito cego, tal como relata Walber.

Lembro aqui ainda as discussões de Bavcar sobre o medo de deparar-se com a imperfeição do corpo humano presente nas idéias sobre corpo no ocidente. Ao falar do corpo e do olhar, ou melhor, da arqueologia do olhar como forma de compreender “a idéia do corpo enquanto espelho partido da história”, Bavcar questiona: “Portanto, por que é que a idéia do deficiente invadiu a história contemporânea? Falar do corpo ferido, designar o outro como diferente de nós, é tentar acreditar na possibilidade do corpo ideal, perfeito” (2003).

Tais elementos são abordados por Walber em alguns momentos das falas:

“Há pessoas que acham que a cegueira despersonaliza o indivíduo e o torna unicamente digno de pena ou comiseração

“Uma parcela da sociedade entende que a cegueira confere poderes extra-sensoriais. As pessoas cegas são, como que divinizadas e para as quais são atribuídas frases do tipo ‘Deus tira uma coisa e dá outra’, ‘as pessoas cegas têm um sexto sentido’ ou outras expressões mais ou menos afins”.

Em suas reflexões, Walber deixa imbricado as suas experiências pessoais e suas interpretações como “informante gabaritado”, usando os termos de Alesandro Portelli (PORTELLI, 2001). Entre as marcas pessoais recontadas nas narrativas, surgem outros tantos personagens, instantes e espaços, fazendo emergir

uma Porto Alegre específica, própria, configurada pelos deslocamentos e articulações do narrador.

Em suas narrativas busco captar as elaborações e apreensões pessoais em que contrasta as experiências de vida sem o sentido da visão em pequenas cidades no interior do estado e em Porto Alegre. Compreender as interpretações pessoais sobre o estranhamento, tanto pela condição de sujeito vindo de uma outra esfera de sociabilidades, como o sentir-se estranho pela estigmatização da cegueira. Assim, o estranho, como elemento presente no processo de estabelecimento de sociabilidades e de configuração de individualidades, é percebido aqui como alvo de reações de indiferença e exclusão, mas também de proximidades e busca de semelhanças nas articulações possíveis em um centro urbano.

As construções diferenciadas da história da cidade são compreendidas a partir da diversidade de visões de mundo presentes na sociedade, capazes de criar representações também diferenciadas do espaço urbano. A questão da complexidade e heterogeneidade apresenta-se, deste modo, de diferentes maneiras nas construções das lembranças. A memória depende do lugar que o indivíduo ocupa.

Assim, a relação entre os atos narrativos e as experiências narradas permite pensar as múltiplas e difusas tensões presentes nas elaborações pessoais dos sentidos compartilhados e vividos socialmente e, simultaneamente, como as memórias se configuram em termos dos conflitos e diálogos das interpretações e projeções individuais. O deslocamento de Walber pelos universos de experiências e projeções pessoais e grupais, enquanto investimentos racionais e intencionais, devem ser acompanhados e compreendidos não apenas pelos conteúdos disponibilizados à

gravação ou qualquer outro registro, mas no entendimento do lugar do interlocutor como foco da construção das suas narrativas.

As apreensões subjetivas e idéias políticas mostram-se imbricadas na tessitura das narrativas. O narrador refaz seus percursos pessoais e afetivos, mas não necessariamente verticaliza o tempo fazendo emergir aspectos privados da sua experiência. Por vezes se configura como porta-voz de um grupo que constrói na narrativa, ao mesmo tempo em que revela as ambivalências ou inadequações de tal posição.

Mais que expor suas narrativas por uma aproximação com suas percepções, a intenção é compor de forma mais ampla o mosaico de representações e interpretações encontradas durante minhas passagens em campo. Suas falas constroem possibilidades de compreensão dos diversos discursos e idéias que se entrecruzam no cotidiano dos sujeitos cegos, encadeados e significados nas suas narrativas como uma das possibilidades efetivadas.

Capítulo 07 - Anísio

Conheci Anísio nas aulas de Educação Física no Centro Louis Braille. O instrutor das aulas, Moisés, liberou a minha participação, interagindo com o grupo em suas atividades e sempre que possível trazendo algumas experiências da prática de capoeira ou qualquer atividade lúdica.

Em uma das aulas propostas em ambiente externo por Moisés, saímos com todo o grupo e alguns convidados para o Parque da Redenção. O objetivo era caminhar fazendo o reconhecimento dos detalhes do caminho, com sua rica variedade de árvores, flores, tipos de piso, cheiros e sons. Durante todo o tempo parávamos para contar histórias sobre os lugares e as sensações corporais da infância provocadas por aqueles estímulos.

Entre as pessoas do grupo estava Sebastian, amigo espanhol, de Madri, em intercâmbio pelo sul e sudeste do Brasil. Ao falar das semelhanças de algumas plantas do parque com a paisagem nativa da sua cidade, Sebastian era interrompido por alguns dos clientes do Braille com perguntas sobre as cores, os movimentos e os barulhos da Espanha. Os membros do nosso grupo reconstruíam o cenário através das narrativas de Sebastian, compondo imagens que nos levaram a pensar sobre a nossa própria percepção das cidades.

Tal experiência criava possibilidades de recomposição ou reconstrução das imagens fomentada pelas narrativas, tendo o corpo como possibilidade de efetivação da sensibilidade perceptiva e da expressividade narrativa. O mundo recontado e

recomposto pelas apreensões do corpo como intersubjetividade, inserido e enraizado no mundo como corporalidade (MERLEAU-PONTY, 1999).

Estas perspectivas da relação entre memória e narrativa, como construção reflexiva de um emaranhado de experiências ordenadas por uma racionalidade presente com contemplação do passado, permitem pensar as categorias inter-relacionais da subjetividade individual e da objetividade do mundo das interações sociais como algo indecomponível. É importante pensar o sentimento de pertença – ou enraizamento – do indivíduo a um recorte temporal e espacial específico e os significados atribuídos e interpretações pessoais das configurações sociais em que se insere. O sentido aqui empregado é do indivíduo ter um sentimento de orientação social a partir de um lugar em que se pensa como específico e a partir de onde mantém relações intersubjetivas, ou seja, de onde se pensa como ser-no-mundo.

A cidade como cenário apreendido e reconfigurado pelos diversos caminhos e trajetórias, entrecruzamentos e paralelismos dos personagens – possibilitou diálogos em torno das experiências corpóreas dos participantes do grupo. Com fragmentações e rearticulações, como espaço de pertença das experiências múltiplas, a cidade em seus fragmentos e passagens servia ao trabalho da narrativa em luta contra o esquecimento.

Tais percepções pessoais eram então estetizadas no trabalho do ato narrativo, entendido como construção temporal em torno da tessitura das lembranças e dos silêncios da memória no ato de recordar. A narrativa captada aqui como a expressão das interpretações e atribuições de sentido aos acontecimentos passados que configuram o si-mesmo, em outras palavras, que identificam, localizam, efetivam o agente da narração.

O sujeito que narra é agente, se faz no presente da narração, se localiza. Nesse ato se dá a identificação. A identidade agenciada, acionada na narrativa, é fruto do que Paul Ricoeur chama ato configurante do relato, a potencialidade da narrativa de efetuar, inscrever o indivíduo no mundo. Em suas palavras, “a conexão entre o agora vivido e o instante qualquer é um ato de inscrição, a inscrição do tempo vivido no tempo do mundo. Da mesma maneira, a conexão entre aqui e um lugar do mundo, a localização, é também um fato de inscrição” (s.d., p.76-77).

A inscrição é um ato agenciado, portanto, pelo sujeito na narração. Como ação marcadora de um lugar do sujeito no mundo, de configuração de um espaço próprio, de identificação, a narração é pensada via corpo do agente em relação com o mundo, “órgão de ancoragem dum eu que, de eu disponível, se torna eu mesmo” (Idem, p. 77). O corpo, assim, é elemento fundamental na compreensão, na expressão e na própria consciência da “existência insubstituível” do indivíduo.

Os tempos subjetivos reconfigurados através das narrativas nos diálogos estabelecidos nesses contatos são tensionados novamente e têm novos significados atribuídos. Volto a lembrar que o ato narrativo pressupõe a figura do interlocutor e, dessa forma, uma relação específica se põe em jogo (RICOEUR, 1988, 1991, 1994). O narrador então traz suas experiências, se pensa na interação como um “si-mesmo” e organiza seu discurso como uma identificação em processo.

É importante pensar as memórias em jogo a partir das intencionalidades e subjetividades presentes nas tessituras das lembranças e dos esquecimentos como possibilidade de descortinar conflitos e tensões nas configurações das identidades pessoais e grupais. Pensar tensões e diálogos entre indivíduos e os grupos via rememorações e composições narrativas é um caminho

conveniente e profícuo, mas que merece atenção aos limites de tais observações.

Como contribuição a tais concepções, a noção de ipseidade ou o si-mesmo narrativo de Paul Ricoeur se faz fundamental. Ao refletir sobre as proposições de Louis Dumont sobre o indivíduo, entendido como o “sujeito empírico que fala, pensa e quer, ou seja, a amostra individual da espécie humana” e ainda o “ser moral independente, autônomo”, “eu se encontra em primeiro lugar em nossa ideologia moderna do homem e da sociedade” (s.d., p. 37), Ricoeur chega ao conceito de si-mesmo como ato final do entendimento sobre a individualização, a identificação e a avaliação reflexiva como percursos que a discussão sobre a individualidade e o individualismo exige.

Dessa forma, a interlocução surge como elemento de distinção do indivíduo humano do indivíduo em geral. Sugere então que, ao afirmar “eu digo que”, o sujeito não só se individualiza, mas também se identifica, liga-se a um si-mesmo como personagem narrativo reflexivo que localiza e enraíza o “eu”.

No ato de narrar, pressupõe-se o interlocutor, o “outro”, e, de tal maneira, ao falar de si pensa-se sempre em um “eu” em relação a um “tu”, como entidades dialógicas. Falar de si-mesmo traz à tona a reflexividade da construção narrativa, a ipseidade, o situar, diferenciar, avaliar e configurar o si em relação a outrem (RICOEUR, 1988). Paul Ricoeur propõe a narração como interlocução, com a reflexividade do ato ressaltada na medida em que *“la persona es, en primer lugar, un yo que habla a un tú”* (RICOEUR, Apud DÍAZ, 1999, p. 48).

Conversas sobre capoeira

Em determinado momento da conversa, Anísio fala sobre suas experiências na capoeira e como se percebe a partir de tais aprendizados. Durante a experiência de toques manuais sobre as cascas, espinhos e texturas dos troncos de algumas árvores no trajeto, Anísio começou a falar sobre a cidade como seu cenário de múltiplas relações.

Falou sobre os personagens urbanos na construção do mapa afetivo da cidade. O seu caminhar, em que aciona e vivencia suas sensibilidades, suas artes, seus saberes e sua forma de agir no mundo dos outros, da visibilidade e do ruído excessivos e como cria seus espaços. Sobre o ritmo das suas práticas cotidianas, sobre o saber lidar com clientes, com ameaças, com estranhos, com amigos, sobre como faz surgir – poderia inserir aqui lance por lance, tal como na conceituação de tática por de Certeau (1994) - espaços de atuação no mundo da lógica do controle visual ou sobre como, nas palavras de Mestre Pastinha, “o capoeirista é um curioso, sabendo aproveitar de tudo o que o ambiente lhe pode proporcionar” (DECANIO, 1997, p. 56).

É no deslocamento, no corpo em movimento, que Anísio relata apreender o cenário urbano. Na entrega aos acontecimentos que os transforma em ocasiões do seu domínio da cidade. Nessas ocasiões, em que se realiza a tática, como ato de “tirar partido de forças que lhe são estranhas” (1994, p.), são configuradas as trilhas e mapas constituintes da cidade vivida. A conquista da cidade pelo aspecto temporal, tendo a trajetória aqui, tal como pensa de Certeau, outro sentido. Seria então um “movimento

temporal no espaço, isto é, a unidade de uma sucessão diacrônica de pontos percorridos” (Idem, p. 98).

Ao pensar a vitória e a antecipação do tempo pelo lugar na cidade, no domínio conquistado pela vista, propõe novamente de Certeau, o espaço da “prática panóptica”, onde “a vista transforma as forças estranhas em objetos que se podem observar e medir, controlar, portanto, e ‘incluir’ na sua visão” (Idem, p. 100). A tática, por sua vez, não tem lugar próprio, não tem a visão totalizante, é “cega e perspicaz como se fica no corpo a corpo sem distância, comandada pelos acasos do tempo” (Idem, p. 101). Assim como Anísio mostra em sua narrativa:

“A capoeira me ajuda a sentir a energia do lugar, a malícia da pessoa quando vem me comprar um bilhete. Às vezes tu percebe a maldade da pessoa, como um cara quando vem se chegando, andando de mansinho, já vejo que tem maldade, que quer me pegar num descuido. Se tu percebe antes, já te cuida, arranja um jeito de ficar mais seguro, perto de outras pessoas, num lugar mais agitado”.

A tática surge então como um saber incorporado pelas experiências na capoeira, mas não como um poder, uma antecipação pelo controle visual do espaço. É mais ligada “às circunstâncias que o instante preciso de uma intervenção transforma em situação favorável, à rapidez de movimentos que mudam a organização do espaço, às relações entre momentos sucessivos de um ‘golpe’, aos cruzamentos possíveis de duração e ritmos heterogêneos” (DE CERTEAU, p. 102).

Tal narrativa veio à tona como evento também de subversão do ritmo próprio à cidade. Como me explicou Anísio, em uma ocasião de re-conhecimento dos espaços e trajetos outrora vivenciados na temporalidade acachapante da cotidianidade e da visibilidade. Desde que perdera a visão não havia caminhado pelo Parque da Redenção e, com aquele tempo de apreensão dos detalhes, da proximidade com as resistências e dilatações do espaço, nunca havia feito.

Por ter praticado capoeira durante alguns anos também, me deixei levar na temática da conversa, que fluiu para as apreensões de Anísio a respeito da cegueira tendo como pano de fundo os ensinamentos da arte marcial brasileira. Assim, a memória encontrou seu “momento oportuno”, aproveitou a ocasião e produziu sua “ruptura instauradora” (DE CERTEAU, p. 160):

“Eu passei a me identificar muito com Mestre Pastinha depois que perdi a visão. Eu já conhecia as histórias dele, eu fazia Capoeira de Angola, né, sabia que ele foi o maior da capoeira, junto com o Bimba da Regional, mas a me interessar mais nos seus fundamentos, na sua ciência, como dizem, foi depois de ficar cego. Eu queria ver o que poderia aprender com a história dele. Daí consegui com um ex-colega de grupo a fita que conta a vida dele. Vi muitas vezes, quer dizer, ouvi, né, tu entende. E logo no começo tem uma hora que ele diz como aprendeu a capoeira, que um velho africano viu que ele apanhava de um guri na rua e chamou e disse 'você não pode, você quer brigar com o menino e não pode'. Aí ele começou a treinar capoeira, depois que entendeu que daquele jeito ele ia morrer de tanto apanhar. Quando eu vi isso, pensei, 'bah, a cegueira é a mesma coisa pra mim. Eu não posso brigar com ela,

eu até posso querer brigar com ela, mas não posso, eu tenho de aprender a me virar com ela".

Vicente Ferreira Pastinha, o Mestre Pastinha, é considerado entre os capoeiristas um dos dois maiores nomes da capoeira, ao lado de Mestre Bimba – criador da Capoeira Regional, e o maior mestre da chamada Capoeira de Angola. Nasceu em Salvador, em 1889, e aprendeu capoeira aos 12 anos com Benedito, o “velho africano”, como se referia a seu mestre.

Em um registro manuscrito de Mestre Pastinha, alguns trechos tratam da Capoeira de Angola ser mais “maliciosa”, ou “mandingueira”, por ser uma forma mais lenta e “indisciplinada” de mover o corpo e desferir os golpes. A Capoeira de Angola ensina que “a luta é muito maliciosa e cheia de manhas, que a gente tem de ter calma. Que não é uma luta atacante, ela espera”. Mais à frente, segue no manuscrito propondo que “capoeirista nunca dizia a ninguém que lutava. Era homem astuto e artiloso, como a própria luta, que se disfarçou com a dança para sobreviver depois que chegou de Angola. Capoeirista é mesmo muito disfarçado. Contra a força só isso mesmo” (DECANIO, 1997, p. 47).

Voltei a ler tais registros e outros documentos da capoeira depois das conversas com Anísio, em especial as obras que registram os ensinamentos de Mestre Pastinha. Tal recuperação me pareceu importante para me situar diante de elementos abordados por Anísio. Como na passagem a seguir:

“Depois que eu fiquei cego é que entendi algumas coisas que Mestre Pastinha falava. Como quando ele diz que ‘capoeira é tudo que a boca come, é tudo que o corpo dá’, eu entendo por aí o que eu vivo hoje. O que

meu corpo me deu foi isso, os olhos sem poder enxergar, sem visão, e com isso muita coisa mudou na minha vida, mudou tudo, né. Mas se fui nos médicos e ninguém conseguiu explicar o motivo da minha cegueira, eu penso que meu corpo que não quis mais ver e pronto. Meu corpo não quis mais ver".

A relação de que fala Anísio é pelo fato de Mestre Pastinha ter perdido a visão, já em idade avançada e mestre reconhecido na Bahia. Anísio então retomou o processo de sua perda da visão a partir dessa interpretação, reconstruindo seu processo de elaboração e as repercussões na relação com parte de seus familiares e redes mais próximas de amizade. Assim contou que foi vítima de glaucoma e também falou dos atritos com a família nos primeiros momentos da assimilação da cegueira:

"Eu não tive assim uma revolta, uma coisa como se eu tivesse sido castigado, uma sensação de culpa, não tive nada disso. Não tinha porque, eu via que era um problema de saúde, era o meu corpo. Quando os médicos me disseram que um dos meus olhos era perfeito, não tinha problema nenhum, mas mesmo assim não enxergava nada com ele, fiquei achando que o meu corpo não queria mais enxergar. É estranho falar assim, mas não tem outra explicação. O médico disse que era uma cegueira simpática, o olho direito não enxerga mais porque o esquerdo cegou primeiro, mas que não tinha problema físico nenhum. Então eu só posso pensar que meu corpo mesmo que não quer mais ver nada, eu tenho que entender assim mesmo. Não posso fazer nada, tô bem assim".

Continua Anísio:

"Eles me viam como uma pessoa inútil, porque na família não tem ninguém assim. Não me davam valor, me achavam incapaz de tudo, e eu descobri que não. Dentro dos meus limites, posso estudar, me divertir, tocar um instrumento. (...) Eu sou dependente de pessoas estranhas, não da família, eles não gostam da minha dependência, eles não me ajudam. As pessoas que me ajudam não são da família, porque eu já me vi muito incomodando eles, eles falando mal de mim, não sendo aceito por ser deficiente, sempre foi assim. Hoje eu prefiro andar com outros deficientes ou com pessoas preparadas pra tratar com nós, pra entender como a gente é".

Nesse momento, Anísio revelou ainda que sua filha também sofre de glaucoma. Ao falar da reação da esposa à notícia da sua cegueira congênita, trouxe elementos importantes à compreensão da estruturação de papéis na família e suas impressões sobre tal contexto:

"Depois disso, de não conseguir mais enxergar, tive que aprender tudo de novo. Porque tu tem que aprender a andar de novo, a se movimentar em casa, organizar as coisas em casa pra poder se virar sozinho, aprender a sentir os tecidos das roupas pra saber qual é qual, qual vai vestir, qual é a roupa certa que tu quer, tudo, tudo mesmo. É um jeito totalmente diferente de fazer as coisas do dia-a-dia. No começo tu

pensa que não vai conseguir fazer nada, que vai dar tudo errado, mas eu não queria ficar dependente da minha mulher, da minha família, ou dos amigos, de ninguém”.

O processo de elaboração da perda da visão, a interpretação pessoal sobre a condição corpórea e os aprendizados e desafios encontrados, são recontados tendo como referência sua passagem pela capoeira. Como uma “arte de fazer”, a capoeira surge nas narrativas provendo o corpo das potencialidades de apropriação dos espaços da cidade no dia-a-dia sem visão.

Em um diálogo realizado no final de uma tarde de vendas de bilhetes no centro da cidade, falamos sobre temas que servem à interpretação sobre a relação do corpo com o espaço nas narrativas de Anísio.

Gustavo: Tava lembrando que quando se fala da capoeira se fala muito da liberdade, da possibilidade de se fazer qualquer movimento com o corpo na roda, diferente do karatê, do kung-fu e tal. Muito parecido com o que fala um fotógrafo cego da Eslovênia sobre a dança no Brasil e o escravo dançante, sobre a lembrança e a saudade de uma liberdade dos antepassados⁴...

Anísio: *É, eu pensava muito nisso quando ouvia meu mestre falar sobre o desejo de liberdade do negro escravo e o surgimento da capoeira como luta por essa liberdade. Mas quando eu tentava fazer os movimentos treinando, ou nas rodas, eu pensava que o*

⁴ Refiro-me nessa passagem ao texto de Evgen Bavcar sobre os corpos no Brasil em *Memória do Brasil* (2003).

que tinha muita importância era o chão. O medo que eu tinha de cair alguma vez, em alguns movimentos, jogando com certos capoeiristas, certos lugares, como era complicado aquilo ali! Parecia que nunca ia sair, só se eu tivesse doido pra tentar fazer aquilo. Mas outras vezes parecia tão fácil, tinha tanta confiança em tentar que parecia fácil. As pessoas perguntavam como é que eu tinha feito aquilo, tu sabe como é, depois da roda, as guriazinhas em cima. E eu não sabia explicar, não sei até hoje. É como se o chão, a queda, o medo de cair não existisse. O chão tava macio (risos), podia fazer o que quiser, o corpo tá obediente, tudo em cima, tudo dá certo, pode fazer o que quiser com ele. Por que é que eu falo dessas coisas? Porque isso que se fala da liberdade na capoeira, acho que vem mais da confiança e da coragem, de não ter medo de desafiar ali o chão. Bah, mas que gravidade que nada, nem sei o que é isso. Olha aqui o que eu faço com essa gravidade. Me espera aí, chão, que eu já chego (risos)!

Essa passagem traz de imediato à lembrança a reflexão de Bachelard sobre a terra e os devaneios da vontade. Mais especificamente, sobre a resistência da matéria terrestre, a relação das matérias com o corpo do homem, os seus estudos sobre o mundo resistente. Sobre o trabalho da imaginação e do corpo que se encontram e se realizam na relação com tal resistência: “quando se chega às intimidades da matéria, a agressividade franca ou ardilosa, reta ou oblíqua, fica carregada dos valores contrários da força e da destreza, encontrando na experiência da força todas as

certezas extrovertidas, na consciência da destreza todas as convicções introvertidas” (2001, p. 28).

Para tanto cito passagens do equilíbrio proposto por Bachelard no encontro da “mão trabalhadora” com a “massa ideal”, a síntese perfeita da resistência e da maleabilidade, das forças que aceitam com as forças que repelem (Idem, p. 64). Dessa forma, afirma que “a mão conhece por instinto a massa perfeita. Uma imaginação material segura imediatamente essa massa ótima na mão sonhadora. Todo sonhador da massa conhece essa massa perfeita” (Idem, p. 64).

Em outro momento, Bachelard vai além e estreita a imbricação do corpo do homem com a corporeidade do mundo – faço aqui uma aproximação com as proposições de Merleau-Ponty – ao dizer que: “tudo é massa, eu sou massa em mim mesmo, meu devir é minha própria matéria, minha própria matéria é ação e paixão, sou verdadeiramente uma massa primordial” (Idem, p. 65).

Assim é que penso ser o “chão macio” a que se refere Anísio. Terreno dos desafios lançados à destreza do corpo, do medo que emerge pela resistência imposta ao corpo pelo chão, pela vergonha do fracasso em público, vencido pela intimidade com a matéria. Intimidade com a matéria do corpo e do mundo, confiança efetivada pelo corpo como massa em construção pela relação tão próxima com a massa do mundo.

O desafio lançado pela resistência da matéria então é encarada como liberdade, como o trabalho feliz do sonhador da matéria. Ao usar o termo sonhador, Bachelard busca caracterizar o sonhador como agente ativo na sua confiança ao elaborar imagens, caracterizando assim o sonho como “prelúdio de uma vida ativa” (Idem, p. 79). Nesse movimento, o pensador faz uma outra reflexão sobre o olhar e a vigília como vigilância e, dessa forma, sugere que

o sonhador que modela segue melhor os devaneios íntimos do que o sonhador que contempla. (...) as emoções fluem de algum modo na massa modelada e resultam em crescimentos que o controle das formas da visão reduziria". (Idem, p. 83).

A confiança na exibição dos dotes na capoeira surge do papel do corpo como realização dessa ativa relação com o mundo. Como ligação íntima possível pelo exercício de forças que modelam e retorcem a matéria do mundo, ao mesmo tempo em que reconhece e respeita sua potencialidade de hostilidade e de amabilidade.

Em outro momento de nossa conversa, Anísio continuou a falar sobre tais percepções:

"É normal tu ter medo, achar que não consegue, mas é teu corpo e, principalmente, tua cabeça que não tá preparada. Vê a gurizada. Os guri não têm medo de tentar como os adultos. Não têm vergonha de tentar, errar, tentar de novo, até dar certo. Senão dá certo não tem problema, é tudo da brincadeira. O adulto é que é duro, travado com medo. A pessoa quando nasce vem da natureza mesmo essa coisa do desafio, da brincadeira, de tentar fazer de tudo, de aprender. Tu não é preparado pro desafio, pra brincadeira, quando tu é adulto. Por isso que quando um adulto começa na capoeira fala tanto de liberdade, do corpo, essas coisas... Porque é diferente na roda e no mundo aí. Se tu for falar da cegueira, eu vejo do mesmo jeito. Tu só tem que entender que com os cegos é diferente dos que enxergam porque o desafio aqui é outro, o mundo parece outro, tudo muito complicado, mas depende de tu ver tudo como numa roda, tu entende? Quando tu tá com a cabeça e o corpo preparado, depois que tu tá

com a cabeça e o corpo preparado, não é assim um problema, é um desafio.

- É, mas não dá pra dizer que é uma brincadeira, né?

- *Se tu começa a querer conhecer o mundo de novo, até é. Quando tu perde a vergonha de fazer o que quiser, é. Bah, tanta coisa pra tu ver de novo, né. Os guris pra tu ver crescer, muita coisa pra tu aprender... Eu brinco disso todo dia (risos)!"*

Volta no mundo

A cabeça que não está preparada para fazer o que o corpo insiste em tentar me parece a tradução da vigília limitante a que se refere Bachelard. Representa o rompimento da íntima confiança na possibilidade da relação harmônica com a matéria do mundo, pela incorporação dos limites, das "travas", dos medos vivenciados no jogo social. Da apropriação física das deformações que não são outra coisa que não também relações da matéria do corpo com o mundo (Idem, p. 83).

A criança, como corpo aberto ao instintivo prazer de amassar a matéria, aparece nas narrativas como metáfora das possibilidades íntimas de confiar na apropriação do mundo pelo corpo que se insere ativamente em relação. O desafio aqui narrado é vivenciado como outro tipo de liberdade, a brincadeira do agir sem ter a vigilância do olhar como medida dos sucessos e insucessos. Sem ação com o intuito de controle, de planejamento, de poder, seja do corpo, do espaço ou do movimento, mas ação

como entrega às circunstâncias tornadas ocasiões de brincadeiras, de narrativas do corpo em lances de trabalho feliz.

A vergonha, construção social vivenciada no processo de individualização do sujeito na sociedade civilizada (ELIAS, 1994), que limita os movimentos e, dessa forma, a aceitação dos desafios do mundo resistente, é relacionada ao processo de assimilação da cegueira. Refere-se aos olhares que impõem medo ao agir cotidiano e, como tal, permeia as interações em sociedade, como limitante, mas também como elemento de possível transgressão.

A confiança em aceitar as provocações da matéria do mundo tem nas narrativas de Anísio o paralelo da confiança em lidar com os desafios do cotidiano. A cegueira é interpretada como a capoeira, como tudo que o corpo dá. Tudo que o sujeito tem como condição corpórea intersubjetiva de vivência no mundo.

O narrador põe em relação seu corpo e a matéria do mundo nestes trabalhos das expressões das experiências. Assim, o trabalho, ou melhor, a arte da memória, tal como outras práticas subversivas, se insere nas circunstâncias exteriores, “se mobiliza relativamente ao que acontece – uma surpresa, que ela está habilitada a transformar em ocasião. Ela só se instala num encontro fortuito, no outro” (DE CERTEAU, 1994, p. 162).

Volto então às discussões iniciais desse capítulo em que trouxe as contribuições de Ricoeur sobre a ipseidade, a construção do si-mesmo nas narrativas. Ao expor as narrativas de Anísio penso em trazer os embates e tensões vivenciados no processo de elaboração da condição física da cegueira interpretada a partir de uma percepção do mundo que tem o corpo como agente fundamental da relação.

Sigo aqui Rabelo e Alves, pois, como afirmam, “a idéia de experiência enquanto modo de estar no mundo nos remete ao corpo como fundamento de nossa inserção no mundo. É o corpo que fornece a perspectiva pela qual nos colocamos no espaço e manipulamos os objetos, pela qual os objetos e o próprio espaço ganham sentido para nós”. (1999, p. 12).

Assim, como capoeirista e como cego, Anísio expõe a relação com o mundo via apreensões das sensibilidades efetivadas e apropriadas pelo corpo. Dá-se como enraizamento das experiências em termos de aprendizagens e re-elaborações do corpo pelas vivências no social, ou seja, a experiência subjetiva do corpo em seu enraizamento no mundo social.

Conclusões

Mais que uma conclusão, escrevo aqui algo mais próximo a “comentários do diretor”. Algumas legendas das sequências textuais e imagéticas, que pela sua montagem podem ter ficado com os sentidos dispersos.

Neste momento do texto gostaria de expor ao leitor uma atitude minha ao terminar um livro ou um filme. Perguntar, afinal, o que eu apreendo daquilo. Ao fechar esse processo de escrita, penso na sensação de anticlímax que a leitura dessa tese pode provocar.

Um dos motivos é o encadeamento das partes do meu argumento. A escolha por quatro dos personagens que conheci e acompanhei em processos e eventos distintos, justapostos sem uma linearidade discursiva, pontuando via relatos e interpretações, marcam a tese pela complexidade, dificuldade e riqueza de sentidos encontradas na busca por estabelecer vias de compreensão com os indivíduos na cidade.

Sujeitos que impõem a percepção da fundamental relação “eu x outros” através das tensões, fronteiras e diálogos. Os contatos que a vivência em campo me possibilitou estabelecer me forçaram a ressaltar as individualidades e diferenciações em meio ao universo de personagens descoberto. Tal postura, assumo como forma de marcar os lugares singulares em contraposição ao olhar homogeneizador sobre os cegos, vistos a partir de cima e de longe, como um conjunto limitado e unívoco.

Ao estruturar dessa forma o texto, trago como marco uma leitura possível da obra de Simmel, destacando e dinamizando as categorias analíticas da sociabilidade urbana ocidental. O indivíduo tecendo e cortando fios nas interações sociais me parece uma imagem perspicaz das configurações múltiplas que constituem a cidade contemporânea.

A subjetividade do indivíduo cidadão adquire outro estatuto com as contribuições de Elias, ao pensar diacronicamente a individualização nas interrelações e interdependências da vida em sociedade. O indivíduo vivencia e apreende os sentidos ao compartilhar nas ações, nos gestos, nas gerências dos conteúdos simbólicos pela expressividade e perceptividade do corpo. Tais sentidos e expressões o localizam e orientam socialmente, assim como revelam as tensões e as processualidades das configurações sociais.

O corpo do indivíduo é o meio por onde circulam e são agenciados, em sua relação com o mundo, os sentidos destas configurações. É a condição do indivíduo experienciar, criar vínculos, deslocar-se e elaborar os significados em sua relação com o mundo. As sensibilidades individuais seriam, então, as percepções e interpretações dos sentidos compartilhados, tendo o corpo o papel de efetivação do indivíduo no mundo.

Dessa forma, as narrativas são montadas nesse texto priorizando as especificidades de apreensão das experiências dos sujeitos. Deixando aberto a outras possibilidades interpretativas e expondo os caminhos percorridos para estruturar minhas próprias reflexões. As contextualizações das narrativas estão em jogo no próprio ato de narrar, e, assim, tentei por uma das interpretações possíveis trazê-las no corpo da tese.

Busquei por isso apresentar espaços de sociabilidade onde pude estabelecer os contatos e, a partir daí, nortear os caminhos da compreensão. A inserção e o acompanhamento das formas e dinâmicas de interação em tais cenários revelam articulações e tensões nas interrelações dos indivíduos na cidade.

Tal como os personagens, os espaços são expostos em uma composição que remonta meu percurso, uma trajetória específica e que, como tal, suscita uma determinada elaboração. Espero assim ter deixado perceptíveis as direções e os sentidos que configuram meu argumento, marcado pelas impressões e inscrições dos personagens que atuam nessa configuração urbana específica.

A escolha pela apresentação e interpretação das narrativas pessoais se deu por concordar com uma lacuna apontada por algumas das referências bibliográficas - a escassez de relatos, vozes e elaborações dos próprios indivíduos cegos. Aceitar tal desafio expôs dificuldades e potencialidades da minha experiência em campo e na definição dos caminhos desse texto, da montagem dos dados e das elaborações colhidas, das costuras com minhas próprias assimilações, frutos dos questionamentos e das idéias que motivaram a pesquisa.

Referências

- ACHUTTI, Luiz Eduardo. (2002). **Photo-ethnographie à la Bibliothèque nationale de France. La photographie comme narration ethnographique. Une autre façon de raconter.** (Tese de Doutorado). Paris: Universidade de Paris VII.
- _____. (2003). "Madame Emilie est partie". In: **RBSE**, vol 02, nº 15. João pessoa: GREM.
- ADORNO, Theodor. (1978). "Posição do narrador no romance contemporâneo". In: **Os pensadores**. São Paulo: Ed. Abril.
- ALVES, Caleb Farias. (2000). **Benedito Calixto e a construção do imaginário republicano.** (Tese de Doutorado). São Paulo: USP.
- ALVITO, Marcos. (2001). **As cores de Acari: uma favela carioca.** Rio de Janeiro: Ed. FGV.
- ARANTES, Antonio. (2003). **Paisagens paulistanas.** Campinas: Unicamp.
- ARAÚJO, Sonia Maria Dutra. (2003). "Relação professor-aluno: espaço de edificação do homem". In: **Revista do Instituto Benjamin Constant.** Rio de Janeiro.
- AUGÉ, Marc. (2004). **Não-lugares - Introdução a uma antropologia da supermodernidade.** Campinas: Papirus.
- AYESTA, Iban. (2003). **Berlin, fin de millennium: an experiment in corporeal ethnography.** Londres: Department of Anthropology University College. (Tese de Doutorado).
- BACHELARD, Gaston. (1994). **A dialética da duração.** São Paulo: Editora Ática.
- _____. (1985). **O direito de sonhar.**
- _____. (1988) **A poética do devaneio.** São Paulo: Martins Fontes.

- _____. (2000). **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1990). **A terra e os devaneios do repouso – Ensaio sobre as imagens da intimidade**. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2001). **A terra e os devaneios da vontade – Ensaio sobre a imaginação das forças**. São Paulo: Martins Fontes.
- BARNES, J. A. (1987). “Redes sociais e processo político”. In: BELA FELDMAN-BIANCO (org.). **A antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global.
- BARRETO, Maria Cristina Rocha. (2001). “Individualismo e conflito como fonte de sofrimento social”. In: **Política e trabalho**. João Pessoa: PPGS-UFPB, nº 17.
- BARROS, Myriam Moraes Lins de. (1987). **Autoridade e afeto – Avós, filhos e netos na família brasileira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1995). “O passado no presente: aos 70 falando do Rio de Janeiro”. In: **Cadernos de Antropologia e Imagem. A cidade em imagens**. Rio de Janeiro: UERJ, nº 04.
- _____. “Velhos e jovens no Rio de Janeiro: processos de construção de realidade” (2003). In: VELHO, Gilberto & KUSCHNIR, Karina. (orgs.). **Pesquisas urbanas – Desafios do trabalho antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BARTHES, Roland. (1972). **Mitologias**. São Paulo: DIFEL.
- BASTIDE, Roger. “Técnicas de repouso e de relaxamento (estudo transcultural)”. In: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira (org.) **Roger Bastide: Sociologia**. São Paulo, Ática.
- BATESON, Gregory. (1998). “Uma teoria sobre infância e fantasia”. In: **Sociolinguística interacional**. Porto Alegre, Ed. AGE.
- BAUMAN, Richard. (1986). **Story, performance and event**. Cambridge University Press
- BAUMAN, Zygmunt. (2003). “Apaixonar-se e desapaixonar-se”. In: **Amor líquido. Sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BAVCAR, Evgen. (2000). “A luz e o cego”. In: **O ponto zero da fotografia**. Rio de Janeiro: Very Special Arts do Brasil.
- _____. (2003). **Memória do Brasil**. São Paulo: Cosac & Naify.

- _____. (1992). **Le voyeur absolu**. Paris: Seuil.
- _____. (2003). "O Corpo, Espelho Partido da História". In: NOVAES, Adalto (Org.) **O homem-máquina. A ciência manipula o corpo**. São Paulo, Companhia das Letras.
- BELLAVANCE, Guy. (1995). "Mentalidade urbana, mentalidade fotográfica". In: **Cadernos de Antropologia e Imagem. A cidade em imagens**. Rio de Janeiro: UERJ, nº 04.
- BELARMINO, Joana. (1996). **A luta dos grupos estigmatizados pela cidadania: um estudo sobre o movimento associativista dos cegos na Paraíba**. João Pessoa: PPGS-UFPB. (Dissertação de mestrado).
- BENJAMIN, Walter. (1994). **Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo**. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1994a). **Magia e técnica, arte e política; ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense.
- BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. (1997). **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes.
- BERGSON, Henri. (1999). **Matéria e memória**. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1987). **Memória y vida. - textos escogidos por Gilles Deleuze**. Madrid: Alianza Editorial.
- BOISSEVAIN, Jeremy. (1987). "Apresentando 'amigos de amigos: redes sociais, manipuladores e coalizões'". In: BELA FELDMAN-BIANCO (org.). **A antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global.
- BOSI, Ecléa. (1999). **Memória e Sociedade - Lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras
- BOURDIEU, Pierre. (2001). "A ilusão biográfica". In: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV
- BRISSAC, Nelson. (2000). "Fotografando contra o vento" In: **O ponto zero da fotografia**. Rio de Janeiro: Very Special Arts do Brasil.
- BUCK-MORSS, Susan. (2002). **Dialética do olhar - Walter Benjamin e o Projeto das Passagens**. Belo Horizonte/Chapecó: Ed. UFMG/Argos.

- CALDEIRA, Tereza Pires do Rio. (2003). **Cidade de Muros**. São Paulo: Edusp.
- CALVINO, Ítalo. (2000). **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras.
- CARDOSO, Sérgio. (2000). "O olhar do viajante (do etnólogo)". In: NOVAES, Adauto. (org). **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras.
- COELHO, Maria Cláudia. (2003). "Dádiva e emoção: obrigatoriedade e espontaneidade nas trocas materiais". In: **RBSE**. João Pessoa, GREM.
- CORREIA, Luiz Gustavo Pereira de Souza. **Imagem fotográfica e memória social: o Templo de Angola Xangô Catulho Onicá no Zambe através de um acervo particular de fotografias**. (Dissertação de mestrado). João Pessoa: PPGS-UEPB
- CSORDAS, Thomas J. (s/d.). "Embodiment and cultural phenomenology" *In: Perspectives on embodiment*. Nova York: Routledge.
- _____. (1990). "Embodiment as a paradigm for anthropology". In: **ETHOS**. N° 18.
- _____. (s/d.a). "Somatic modes of attention". *In: BIBEAU, Gilles & CORIN, Ellen (orgs.). Meaning, context and experience: interpretative violence and living body in a world of contradictions*. Mouton de Gruyter.
- CUNHA, Marlíria Flávia Coelho. (2004). "A expressão corporal e o deficiente visual". In: **Revista do Instituto Benjamin Constant**. Rio de Janeiro.
- DaMATTA, Roberto. (2000). **A casa e a rua – Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco.
- DAWSEY, John Cowart. (2000). "Nossa Senhora Aparecida e a mulher lobisomem: Benjamin, Brecht e teatro dramático na Antropologia". In: **Ilha**. Florianópolis: PPGAS-UFSC.
- DECANIO, Angelo A. (1997). **A herança de Mestre Pastinha**. Salvador: Coleção São Salomão.
- DE CERTEAU, M. (1995). **A cultura no plural**. Campinas: Papirus.
- _____. (1994). **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes.

- DÍAZ, Raúl. (1999). "Personaje e identidad narrativa: una aproximación metodológica". In: **Horizontes antropológicos**, ano 05, nº 12. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS.
- DIDEROT, Dionísio. (1983). "Carta sobre os cegos para uso daqueles que vêem". In: **Os pensadores**. São Paulo: Ed. Abril.
- DOUGLAS, Mary. (s/d). **Pureza e perigo**. Lisboa: Edições 70.
- DUMONT, Louis. (1988). "Individualismo 'apolítico': a 'kultur' nas considerações de Thomas Mann". In: **Indivíduo e poder**. Lisboa: Edições 70.
- ECKERT, Cornélia & ROCHA, Ana Luiza Carvalho. (2001). "Imagens do tempo nos meandros da memória" In: KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro (org.). **Imagem e memória**. Rio de Janeiro: Garamond.
- _____. (2000). "Os jogos da memória". In: **Ilha**. Florianópolis: PPGAS-UFSC.
- _____. (s/d). "Premissas para o estudo da memória coletiva no mundo urbano contemporâneo sob a ótica dos itinerários de grupos urbanos e suas formas de sociabilidade". Texto inédito.
- ECKERT, Cornélia. (2003). "Cultura do medo e cotidiano dos idosos porto-alegrenses". In: **RBSE**, v.2, n.4. João pessoa: GREM.
- _____. (1997). "Questões em torno do uso de relatos e narrativas biográficas na experiência etnográfica". In: **Humanas**, v. 19/20, n 1/2. Porto Alegre:IFCH.
- ELIAS, Norbert & DUNNING, Eric. (1996). **Deporte y ocio en el proceso de la civilización**. Cidade do México: Fondo de Cultura.
- ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. (2000). **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ELIAS, Norbert. (2002). **Humana conditio. – Consideraciones en torno a la evolución de la humanidad**. Barcelona: Ediciones Península.
- _____. (1995). **Mozart – Sociologia de um gênio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (2001). **Norbert Elias - Por ele mesmo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- _____. (1990 e 1993). **O processo civilizador**. 2 vols., Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1998). **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (2001). **A sociedade de corte**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1994). **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (2001). **A solidão dos moribundos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- EUGENIO, Fernanda. (2002). **Crianças Cegas. Uma etnografia das Classes de Alfabetização do Instituto Benjamin Constant**. Rio de Janeiro: UFRJ / PPGAS / MN (Dissertação de Mestrado).
- _____. (2003). "De como olhar onde não se vê: ser antropóloga e ser tia em uma escola especializada para crianças cegas". In: VELHO, Gilberto & KUSCHNIR, Karina. (orgs.) **Pesquisas urbanas - Desafios do trabalho antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FEATHERSTONE, Mike. (1995). **Cultura de consumo e pós-modernismo**. São Paulo, Studio Nobel.
- FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). (1987). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global.
- FERNANDES, Sandra Maria Castiel. (2003). "Representações Sociais e Educação Especial: Sentidos, Identidade, Silenciamentos". In: **Revista do Instituto Benjamin Constant**. Rio de Janeiro.
- FONSECA, Claudia. (2002). **Família, fofoca e honra**. Porto Alegre: Ed. UFRGS.
- FOUCAULT, Michel. (1999). **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (2004). **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes.
- FRANCH, Mônica & FALCÃO, Tânia. (2004). "Será que elas sofrem? Algumas observações sobre *Death without weeping* de Nancy Scheper-Hughes". **Política e trabalho**. João Pessoa: PPGS-UFPB.
- FREIRE, Ida Maria. (2005). "A experiência com a cegueira". In: **Revista do Instituto Benjamin Constant**. Rio de Janeiro.

- FROMM, Erich. (1966). **A linguagem esquecida – Uma introdução ao entendimento dos sonhos, contos de fadas e mitos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GAGNEBIN, Jeanne. (1999). **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. (1990). "Culturas Híbridas, Poderes Oblíquos". In: **Culturas Híbridas. Estratégias para entrar y salir de la modernidad**. México. Grijalbo.
- GARDIES, A. (1993). "L'espace". In: **Le récit filmique**. Paris: Hachette.
- GEERTZ, Clifford. (1989). **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC.
- _____. (2001). **Nova luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (2000). **O saber local – Novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Ed. Vozes.
- GIACOMAZZI, Maria Cristina Gonçalves. (novembro de 1997). **O Cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidades, sob o prisma do medo na cidade (Porto Alegre, RS)**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/ UFRGS. Porto Alegre.
- GIDDENS, A. (1991). **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: UNESP.
- _____. (2002). **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1997). "A vida em uma sociedade pós-tradicional". In: GIDDENS, Anthony, BECK, Ulrich & LASH, Scott. **Modernização reflexiva**. São Paulo: UNESP.
- _____. (1993). **As transformações da intimidade – Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo: Ed. UNESP.
- GOFFMAN, Erving. (1988). **Estigma**. Rio de Janeiro: LTC.
- _____. (1999). **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes

- _____. (1998). "Footing". In: **Sociolingüística interacional**. Porto Alegre, Ed. AGE.
- GUTERRES, Liliane S. (2003). "Ansina em imagens: a construção do texto etnográfico em conjunção com fotografias, gravuras, mapas e diagramas". Comunicação pessoal.
- _____. (2003). **La gente de Ansina. Performance, tradição e modernidade no carnaval da Comparsa de Negros y Lubulos Sinfonía de Ansina em Montevideo - Uruguay**. (Tese de Doutorado). Porto Alegre: PPGAS-UFRGS.
- HALBWACHS, Maurice. (1990). **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice.
- _____. (1971). **La topographie légendaire des évangiles en terre sainte**. Paris, PUF.
- HALL, Edward T. (1986). "A linguagem do espaço". In: **A dimensão oculta**. Lisboa: Relógio D'Água.
- JONES, Steven G. (1995) "Understanding Community in the Information Age". In: JONES, Steven G. (org.). **CyberSociety. Computer-mediated communication and community**. Thousand Oaks. Sage.
- KOSSOY, Boris. (2001). **História e Fotografia**. São Paulo: Ateliê Editorial.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (2005). **Amor e dor - Ensaios em Antropologia Simbólica**. Recife: Ed. Bagaço.
- _____. (2002). "Confiança e sociabilidade. Uma análise aproximativa da relação entre medo e pertença" In: **RBSE**. João Pessoa, GREM.
- _____. (1996). "Cultura e subjetividade: questões sobre a relação luto e sociedade". In: KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro; LIMA, Jacob Carlos & RIFIÓTIS, Theophilos (org.). **Cultura e subjetividade**. João Pessoa: Ed. UFPB.
- _____. (1999). "Imagem e narrativa ou, existe um discurso da imagem?" **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, PPGAS-UFRGS.
- _____. (2004). **Introdução à sociologia da emoção**. João Pessoa: Manufatura/GREM.
- _____. (2005a). **Medos corriqueiros e sociabilidade**. João Pessoa: GREM/Ed. UFPB.

- _____. (2003). **Sociologia da emoção**. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2006). **O vínculo ritual - Um estudo sobre sociabilidade entre jovens no urbano brasileiro contemporâneo**. João Pessoa: Ed. GREM/ Ed. UFPB.
- KÜHN, Thomas. (2005). "Desigualdades sociais e subcidadania na perspectiva do *life course research*: a condução da vida cotidiana e orientações biográficas no Brasil". **Política e trabalho**. João Pessoa: PPGS-UFPB.
- LABAKI, Amir. (2000). "O ponto zero da fotografia". In: **O ponto zero da fotografia**. Rio de Janeiro: Very Special Arts do Brasil.
- LANGDON, Ester Jean. (1999). "A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral". In: **Horizontes antropológicos**, ano 05, nº 12. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS.
- LE BRETON, David. (2007). **El sabor del mundo - una antropología de los sentidos**. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LIMA, Waldin. (2001). **Luzes do arrebol - A saga do homem em busca de si mesmo**. Porto Alegre: Ed. Sagra Luzzatto.
- LIPOVETSKY, Gilles. (1991). **O Império do Efêmero**. SP, Companhia das Letras.
- MACHADO, Arlindo. (1997). **Pré-cinemas e pós-cinemas**. Campinas: Papirus.
- MAGNANI, José Guilherme Castor. (2002). "De Perto e de Dentro: notas para uma etnografia urbana" [online]. in **NAU-Núcleo de Antropologia Urbana da USP** Disponível via WWW (<http://www.n-a-u.org/DEPERTOEDENTRO.html>) Capturado em 12/01/2004.
- _____. (1998). **Festa no pedaço: Cultura popular e lazer na cidade**. São Paulo, UNESP/HUCITEC.
- _____. (1999). **Mystica urbe - Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole**. São Paulo, Studio Nobel.
- _____. (1996). "Quando o campo é a cidade" In: **Na Metrópole - textos de antropologia urbana**.
- _____. (2006). "Relatos de campo - Festa de cowboys. Associação dos surdos de São Paulo". [online]. in **NAU-Núcleo de Antropologia Urbana da USP** Disponível via WWW

(<http://www.n-a-u.org/surdos-cowboys.html>) Capturado em 12/07/2006.

_____. (2007). "“Vai ter música hoje?”: para uma antropologia das festas juninas de surdos na cidade de São Paulo". [online]. in **NAU-Núcleo de Antropologia Urbana da USP** Disponível via WWW (<http://www.n-a-u.org/magnani1-2007.html>) Capturado em 07/04/2007.

MARTINS, José de Souza. (1996). **(Des)figurações – A vida cotidiana no imaginário onírico da metrópole**. São Paulo: HUCITEC.

_____. (2000). **A sociabilidade do homem simples**. São Paulo: HUCITEC.

_____. (1999). **Vergonha e decoro na vida cotidiana da metrópole**. São Paulo: HUCITEC.

MARTINS, Paulo Henrique. (1996). "O amor e a cultura da cidadania" In: KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro; LIMA, Jacob Carlos & RIFIÓTIS, Theophilos (org.). **Cultura e subjetividade**. João Pessoa: Ed. UFPB.

MATOS, Maria Yara Campos. (2004). "A normalidade estética: os modelos legitimados do corpo". **Política e trabalho**. João Pessoa: PPGS-UFPB.

MATOS, Tereza Cristina Furtado. (2004). "Notas sobre o conflito e a auto-imagem em Norbert Elias". **Política e trabalho**. João Pessoa: PPGS-UFPB.

MAUSS, Marcel. (2002). "As técnicas do corpo". In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo, Cosac & Naify.

_____. (1979). "A expressão obrigatória de sentimentos". "Fenômenos gerais da vida intra-social" In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso (org.) **Marcel Mauss: antropologia**. São Paulo, Ática.

_____. (1979a). "Fenômenos gerais da vida intra-social" In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso (org.) **Marcel Mauss: antropologia**. São Paulo, Ática.

MAYER, Adrian C. (1987). "A importância dos 'quase-grupos' no estudo das sociedades complexas" In: BELA FELDMAN-BIANCO (org.). **A antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1994). **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1980). "A linguagem indireta e as vozes do silêncio". In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1980a). "O olho e o espírito". In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural.
- MORAES, Marcia. (2006). "Ver e não ver: Sobre o corpo como suporte da percepção entre jovens deficientes visuais". In: **Revista do Instituto Benjamin Constant**. Rio de Janeiro.
- MURICY, Katia. (1998). **Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin**. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- NOVAES, Adauto. (2003). "Imagens impossíveis" In: **Humanidades**. Brasília: UNB.
- _____. (2000). "Evgen Bavcar - Não se vê com os olhos". In: **O ponto zero da fotografia**. Rio de Janeiro: Very Special Arts do Brasil.
- _____. (org). (2000). **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras.
- OLIVEIRA, João Vicente Ganzarolli de. (2004). "Cegueira e metáfora". In: **Revista do Instituto Benjamin Constant**. Rio de Janeiro.
- OLIVEN, Ruben George. (2002). **A antropologia de grupos urbanos**. Petrópolis: Vozes.
- OSTROWER, Fayga. "A construção do olhar". In: NOVAES, Adauto. (org). (1999). **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras.
- PESSANHA, José Américo Motta. (2000). "Bachelard e Monet: o olho e a mão". In: NOVAES, Adauto. (org). **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (1985). "Introdução" In: **O direito de Sonhar**.
- PORTELLI, Alessandro. (2001). "O massacre de Civitella Val di Chiana -Toscana: 29 de junho de 1940: mito, política, luto e senso comum". In: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV.
- PRICE, Richard. (2000). "Memória, modernidade, Martinica" In: **Ilha - Revista de Antropologia**. Florianópolis: PPGAS-UFSC.

- RABELO, Miriam Cristina & ALVES, Paulo César. (2003). "Tecendo self e emoção nas narrativas de nervoso". In: **Experiência de doença e narrativa**. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- RICOEUR, Paul. (1988). "Indivíduo e identidade pessoal". In: **Indivíduo e poder**. Lisboa: Edições 70.
- _____. (1991). **O si mesmo como um outro**. Campinas: Papyrus.
- _____. (1994). **Tempo e narrativa**. 3 vols. Campinas: Papyrus.
- RILLO, Sandro Bellolli. (2001). "A cidade e seus riscos: o viver de deficientes visuais em Porto Alegre". In: **Iluminuras**, nº 41. Porto Alegre: Banco de Imagens e Efeitos Visuais, PPGAS/UFRGS.
- RIVIÈRE, Claude. (1997). **Os ritos profanos**. Petrópolis: Ed. Vozes.
- ROCHA, Ana Luiza Carvalho. (2001). "As figurações de lendas e mitos históricos na construção da cidade tropical" In: **Iluminuras**, nº 34, Porto Alegre: Banco de Imagens e Efeitos Visuais, PPGAS/UFRGS.
- _____. (2001a). "Bonfim: feições de uma cidade no plural... ou o lugar da desordem". In: **Iluminuras**, nº 30, Porto Alegre: Banco de Imagens e Efeitos Visuais, PPGAS/UFRGS.
- _____. (2001b). "Pensar uma Antropologia das profundezas à luz de questões da Epistemologia Genética". In: **Iluminuras**, nº 33, Porto Alegre: Banco de Imagens e Efeitos Visuais, PPGAS/UFRGS.
- ROUANET, Sérgio Paulo. (2000). "O olhar iluminista". In: NOVAES, Adauto. (org). **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras
- SACKS, Oliver. (2002). **Um antropólogo em Marte**. São Paulo: Companhia das Letras.
- SASSEN, Saskia. (1991). **The Global City - New York, London, Tokyo**. Princeton. Princeton University Press
- SARAMAGO, José. (1995). **Ensaio sobre a cegueira**. São Paulo: Companhia das Letras.
- SCHEFF, Thomas J. (2001). "Três pioneiros na sociologia das emoções". In: **Política e trabalho**. João Pessoa: PPGS-UFPB, nº 17.

- SIMMEL, Georg. (1998). *"A filosofia da paisagem"* **Política e trabalho**. João Pessoa: PPGS-UFPB.
- _____. (1987). *"A metrópole e a vida mental"*. In: VELHO, Otávio (org.). **O Fenômeno urbano**. Rio de Janeiro, Guanabara.
- _____. (1996). *"A ponte e a porta"*. **Política e trabalho**. João Pessoa: PPGS-UFPB, nº 12.
- _____. (2006). **Goethe**. Buenos Aires: Prometeo.
- _____. (2005). *"O estrangeiro"*. In: **RBSE**. João Pessoa: GREM.
- _____. (1999). *"O segredo"*. **Política e trabalho**. João Pessoa: PPGS-UFPB.
- _____. (2006a). **Problemas Fundamentales de La Filosofia**. Buenos Aires: Prometeo.
- _____. (2005). **Schopenhauer y Nietzsche**. Buenos Aires: Prometeo.
- SOUZA, Jessé. *"Elias, Weber e a singularidade cultural brasileira"*. In: WAIZBORT, Leopoldo. (org.) (1999). **Dossiê Norbert Elias**. São Paulo: EDUSP.
- _____. (2005). *"(Sub)cidadania e naturalização da desigualdade: um estudo sobre o imaginário social na modernidade periférica"*. In: **Política e trabalho**. João Pessoa: PPGS-UFPB.
- Steil, Carlos. (2007). *"Religião e natureza no horizonte de uma antropologia da paisagem"*. Apresentação nas XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Buenos Aires.
- STOCKER, Michael & HEGEMAN, Elizabeth. (2002). **O valor das emoções**. São Paulo: Palas Athena.
- TODOROV, Tzvetan. (1996). **A vida em comum: ensaio de antropologia geral**. Campinas: Papyrus.
- TOLEDO, Magdalena Sophia Ribeiro. (2002). *"O Viver de deficientes visuais no centro de Porto Alegre: trabalho ambulante e espaços de sociabilidade"*. In: **Iluminuras**, nº 51. Porto Alegre: Banco de Imagens e Efeitos Visuais, PPGAS/UFRGS.
- TURNER, Bryan & WAINWRIGHT, Steven. (2004). *"Corps de Ballet: o caso dos bailarinos lesionados"*. In: **Política e trabalho**. João Pessoa: PPGS-UFPB.

- TURNER, Victor. (1987). **The anthropology of experience**. New York: Performing Arts Journal.
- _____. (1974). **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes.
- ULIN, Robert. (1990). "Mas alla de la explicación y de la comprensión: la hermenéutica de Hans Gadamer y Paul Ricoeur". **Antropología y teoría social**. México: Siglo XXI.
- VAN GENNEP, Arnold. (1978). **Ritos de passagem: um estudo sistemático**. Petrópolis: Vozes.
- VELHO, Gilberto & ALVITO, Marcos. (orgs.) (2000). **Cidadania e violência**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Ed. FGV.
- VELHO, Gilberto & KUSCHNIR, Karina. (orgs.). (2003). **Pesquisas urbanas - Desafios do trabalho antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- VELHO, G. (1981). **Individualismo e cultura. Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (1999). **Projeto e metamorfose - Antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1986). **Subjetividade e sociedade**. Rio de Janeiro: Zahar.
- VERNANT, Jean-Pierre. (1988). "O indivíduo na cidade". In: **Indivíduo e poder**. Lisboa: Edições 70.
- VEYNE, Paul. (1988). "O indivíduo atingido no coração pelo poder público". In: **Indivíduo e poder**. Lisboa: Edições 70.
- VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. (1978). "A fabricação do corpo na sociedade xinguana". In: OLIVEIRA, Pacheco de. **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro.
- _____. (2002). **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia**. Rio de Janeiro: Cosac e Naify.
- WACQUANT, Loïc. (2002). **Corpo e alma - Notas etnográficas de um aprendiz de boxe**. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- WAIZBORT, Leopoldo. (2000). **As aventuras de Georg Simmel**. São Paulo: Ed. 34.
- _____. (1999). "Elias e Simmel". In: WAIZBORT, Leopoldo. (org.) **Dossiê Norbert Elias**. São Paulo: EDUSP.

- WAGNER, H R.(1979). **Fenomenologia e relações sociais – Textos Escolhidos de Alfred Schutz**. Rio de Janeiro: Zahar.
- WEBER. Max. (1999). **Metodologia das Ciências Sociais**. 2 vols. São Paulo: Cortez
- ZALUAR, Alba. (2003). “Crime, medo e favela”. In: ZALUAR, Alba & ALVITO, Marcos. (orgs). **Um século de favela**. Rio de Janeiro: Ed. FGV.