

Ana Paula Barbosa-Fohrmann
Anna Caramuru Aubert
Carina Martin de Aguiar
Ricardo Massao Nakamura Nasser
(Orgs.)

PESSOAS COM DEFICIÊNCIAS E ANIMAIS NÃO HUMANOS

Recortes Fenomenológicos



Este livro é resultado das Mesas-Redondas “Deficiências, Vulnerabilidades e Fenomenologia”, “Deficiências, Corpo Político e Fenomenologia” e “Animais, Interesses e Fenomenologia”, realizadas em 2022 e 2023. Nelas, professoras e professores, assim como pesquisadoras e pesquisadores de diversas universidades nacionais dialogaram sobre a relação entre fenomenologia e deficiências e fenomenologia e animais não humanos. As perspectivas plurais puseram acento na interdisciplinaridade, que marca as pesquisas do Núcleo de Teoria dos Direitos Humanos (NTDH) da Faculdade Nacional de Direito e do Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, o qual, nas figuras da sua coordenadora Professora Dra. Ana Paula Barbosa-Fohrmann, de doutorandos e doutorandas, mestrandos e mestrandas, organizou os eventos e os sediou no NTDH UFRJ, canal do grupo no Youtube. Em outros termos, as pontes e conexões construídas ao longo de todas as Mesas colocaram lado-a-lado intervenções com múltiplos e convergentes (por vezes também divergentes) olhares do direito, da etologia, filosofia, sociologia, mas que tiveram um pilar comum: a fenomenologia como ponto de partida da escuta, do diálogo e da reflexão sobre deficiências e animais não humanos em suas inúmeras interlocuções a partir da experiência e da percepção, próprias do campo da fenomenologia. Como concretização das palestras e discussões em torno dos temas das Mesas, publicamos esta segunda coletânea, que reúne oito trabalhos, os quais, de modo interdisciplinar, abrem horizontes em torno dos tópicos enfrentados pelos seus autores, assim como possibilidades de descrição, interpretação e significação dos assuntos escolhidos. Tendo em vista os temas singulares e, ao mesmo tempo, plurais, consideramos esta coletânea mais um passo não só para a divulgação dos estudos e das pesquisas em fenomenologia, deficiências e animais não humanos, mas também para o aprofundamento dessas temáticas a partir da convergência em torno da interdisciplinaridade dos capítulos.



editora *fi.org*



PESSOAS COM DEFICIÊNCIAS E ANIMAIS NÃO HUMANOS



DIREITO & INTERDISCIPLINARIDADE

Diretora da Série / Series Editor

Profa. Dra. Ana Paula Barbosa-Fohrmann
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Editores Assistentes / Editorial Assistants

Anna Caramuru Pessoa Aubert – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Andyara Letícia de Sales Correia – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Camilla Verdan do Nascimento Sant'Anna – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Ricardo Massao Nakamura Nasser – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Conselho Editorial / Editorial Board

Prof. Dr. Daniel Braga Lourenço – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Fábio Perin Shecaira – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Frederico Duarte Garcia – Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Ingo Wolfgang Sarlet – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Profa. Dra. Inmaculada Vivas-Tesón – Universidad de Sevilla

Profa. Dra. Joyceane Bezerra de Menezes – Universidade de Fortaleza

Profa. Dra. Laura Rueda Castro – Universidad de Chile

Prof. Dr. Luiz Eduardo de Vasconcellos Figueira – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Marcelo Fabri – Universidade Federal de Santa Maria

Prof. Dr. Marcos Augusto Maliska – Centro Universitário Autônomo do Brasil – Unibrasil

Prof. Dr. Michael Quante – Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Prof. Dr. Rafael de Asís Roig – Universidad Carlos III de Madrid

Profa. Dra. Sandra Noemi Cucurullo de Caponi – Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Stephan Kirste – Paris Lodron Universität Salzburg

Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho - Universidade Federal do Piauí

Profa. Dra. Renata Anahí Bregaglio Lazarte, Pontificia Universidad Católica del Perú

PESSOAS COM DEFICIÊNCIAS E ANIMAIS NÃO HUMANOS

RECORTES FENOMENOLÓGICOS

Organizadores

Ana Paula Barbosa-Fohrmann

Anna Caramuru Aubert

Carina Martin de Aguiar

Ricardo Massao Nakamura Nasser



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo

Fotografia / Imagem de Capa: Aurelius Wendelken



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilha Igual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P475 Pessoas com deficiências e animais não humanos: recortes
fenomenológicos [recurso eletrônico] / Ana Paula Barbosa-Fohrmann, Anna
Caramuru Aubert, Carina Martin de Aguiar e Ricardo Massao Nakamura
Nasser (orgs.). Cachoeirinha : Fi, 2023.

236p.

ISBN 978-65-85725-54-5

DOI 10.22350/9786585725545

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Direitos humanos – Pessoa com deficiência – Animais não humanos –
Fenomenologia. I. Barbosa_Fohrmann, Ana Paula. II. Aubert, Anna Caramuru. III.
Aguiar, Carina Martin de. IV. Nasser, Ricardo Massao Nakamura.

CDU 342.7:616-007:636.05

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

9

Ana Paula Barbosa-Fohrmann

Anna Caramuru Aubert

Carina Martin de Aguiar

Ricardo Massao Nakamura Nasser

1

15

A VULNERABILIDADE NOS TORNA (DES)HUMANOS: UM OLHAR ÉTICO-FENOMENOLÓGICO A PARTIR DE LEVINAS

Marcelo Fabri

2

32

AS CONTRIBUIÇÕES DA “TEORIA DOS MUNDOS PRÓPRIOS” DE JAKOB VON UEXKÜLL (1864-1944) PARA A BIOLOGIA E PARA OS ESTUDOS ANIMAIS E MULTIESPÉCIES

Carolina Alves d’Almeida

3

76

DEFICIÊNCIA COMO IDENTIDADE POLÍTICA: QUEM VS. O QUÊ

Alessandra Moraes de Sousa

4

102

FENOMENOLOGIA DO CUIDADO, EXCEÇÃO PANDÊMICA E VULNERABILIDADE DA PESSOA COM DEFICIÊNCIA: EM BUSCA DE UMA NOVA ÉTICA PARA O BEM VIVER

Ricardo Massao Nakamura Nasser

5

128

FENOMENOLOGIA E ESQUIZOFRENIA: NARRATIVAS DO CUIDADO

Ana Paula Barbosa-Fohrmann

Carina Martin de Aguiar

6

157

“O SISTEMA QUER QUE EU FALE PORTUGUÊS!”: INTERSECÇÕES ENTRE RACISMO E CAPACITISMO NA POESIA DE EDINHO SANTOS

Philippe Oliveira de Almeida

Murilo Alan Silva

7

178

PESSOAS SURDAS COMO GRUPO VULNERÁVEL NO ACESSO À JUSTIÇA

Vitor Fonsêca

8

213

VISÕES CRÍTICA E FENOMENOLÓGICA DO CAPACITISMO PARA ANIMAIS NÃO HUMANOS

Ana Paula Barbosa-Fohrmann

Anna Caramuru Aubert

APRESENTAÇÃO

Ana Paula Barbosa-Fohrmann

Anna Caramuru Aubert

Carina Martin de Aguiar

Ricardo Massao Nakamura Nasser

Este livro vem na sequência de uma primeira coletânea intitulada “Deficiências e Fenomenologia”, publicada pela Editora Fi em 2022, e como resultado das Mesas-Redondas “Deficiências, Vulnerabilidades e Fenomenologia”, “Deficiências, Corpo Político e Fenomenologia” e “Animais, Interesses e Fenomenologia”, realizadas em 2022 e 2023. Sucederam, até o presente momento, seis Mesas, em que professoras e professores, assim como pesquisadoras e pesquisadores de diversas universidades nacionais dialogaram sobre a relação entre fenomenologia e deficiências e fenomenologia e animais não humanos. As perspectivas plurais puseram acento na interdisciplinaridade, que marca as pesquisas do Núcleo de Teoria dos Direitos Humanos (NTDH) da Faculdade Nacional de Direito e do Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, o qual, nas figuras da sua coordenadora Professora Dra. Ana Paula Barbosa-Fohrmann, de doutorandos e doutorandas, mestrandos e mestrandas, organizou os eventos e os sediou no NTDH UFRJ, canal do grupo no Youtube. Em outros termos, as pontes e conexões construídas ao longo de todas as Mesas colocaram lado-a-lado intervenções com múltiplos e convergentes (por vezes também divergentes) olhares do direito, da etologia, filosofia, psicanálise, sociologia, mas que tiveram um pilar

comum: a fenomenologia como ponto de partida da escuta, do diálogo e da reflexão sobre deficiências e animais não humanos em suas inúmeras interlocuções a partir da experiência e da percepção, próprias do campo da fenomenologia.

Como concretização das palestras e discussões em torno dos temas das Mesas, publicamos esta segunda coletânea, intitulada “Pessoas com Deficiências e Animais Não Humanos: Recortes Fenomenológicos”, que reúne oito trabalhos, os quais, de modo interdisciplinar, abrem horizontes em torno dos tópicos enfrentados pelos seus autores, assim como possibilidades de descrição, interpretação e significação dos assuntos escolhidos.

Assim é que, no capítulo “A vulnerabilidade nos torna (des)humanos: Um olhar ético-fenomenológico a partir de Levinas”, Marcelo Fabri trata da relação entre vulnerabilidade, responsabilidade, ódio e solidariedade. A vulnerabilidade, segundo o autor, expõe nossa humanidade e desumanidade, tornando-nos únicos e insubstituíveis. Somos afetados pelas ações dos outros e podemos agir com desumanidade, e a vulnerabilidade é a base para a solidariedade e a comunicação autêntica, permitindo-nos sair da solidão e reconhecer a diferença nos outros. Nossa responsabilidade, para Fabri, depende da exposição ao outro, que nos torna responsivos e nos liberta do egoísmo.

Em “As contribuições da ‘Teoria dos Mundos Próprios’ de Jakob von Uexküll (1864-1944) para a biologia e para os estudos animais e multiespécies”, Carolina Alves d’Almeida apresenta as contribuições da “Teoria dos Mundos Próprios” de Jakob von Uexküll (1864-1944) para a biologia e os estudos animais e multiespécies. Uexküll, segundo a autora, revolucionou a etologia e a semiótica ao reconhecer os animais não humanos como sujeitos capazes de interpretar seus mundos particulares.

Sua teoria sugere, para d'Almeida, que cada espécie vive em um mundo próprio, único e dotado de significado, influenciado por seus órgãos sensoriais, o que teria levado à compreensão de que os animais possuem mundos subjetivos. Suas ideias inspiraram, nessa medida, o surgimento de campos interdisciplinares, como os estudos animais e multiespécies, que dissolveram fronteiras epistemológicas e ontológicas.

No capítulo “Deficiência como Identidade Política: Quem vs. O Que”, assinado por Alessandra Moraes de Sousa, o leitor é convidado à reflexão sobre a identidade política de indivíduos considerados pessoas com deficiência, levantando-se questionamento sobre se a categoria deficiência é apropriada para o aparecimento político dessas pessoas no espaço público. O ponto de partida do debate é a distinção arendtiana entre as perguntas “quem sou?” e “o quê sou?”. Perpassando os debates teóricos no interior dos Estudos de Deficiência sobre a distinção entre deficiência e impedimento conforme proposto pelo modelo social, o escrito culmina na crítica de Tom Shakespeare ao fato de que os impedimentos, a lesão ou condição não são, por si, definidores da pessoa e de sua identidade. Para tanto, Sousa soma argumentos, quanto à repercussão dessa categorização no âmbito político, à nossa possibilidade de revelarmos quem de fato somos.

No capítulo intitulado “Fenomenologia do Cuidado, Exceção Pandêmica e Vulnerabilidade da Pessoa com Deficiência: Em busca de uma Nova Ética para o Bem Viver”, Ricardo Massao Nakamura Nasser propõe um ensaio de natureza reflexiva estabelecido a partir de três pontos de partida que se sucedem a medida da leitura. Em primeiro momento, o autor destaca a abordagem teórica do cuidado, sob perspectiva fenomenológica, enfatizando a capacidade de “afetar-se pelo outro” como base para as relações humanas e para além do marco

do antropoceno. Posteriormente, transpondo o discurso para a concretude do presente, discute o paralelismo prevalente entre a persistência das vulnerabilidades e a inflação dos processos de fragmentação e crise societária, que determinam o alargamento violento das desigualdades políticas, econômicas e biopsicossociais, o qual, por sua vez, afeta assimetricamente pessoas com deficiência. Encontra Nasser, em sequência, no escopo da exceção política instaurada em meio à conjuntura pandêmica nacional, o esteio para evidenciar a constituição de um lapso de interrupção autoritária da fruição de direitos, legitimidades e alteridades, que compõem o bem-estar social, transcurso permeado pelo exercício do biopoder e da necropolítica. Em finalização, discorre sobre a necessária renovação dos sentidos éticos da vida, apresentando o bem viver como alternativa para tornar saudável a relação indivíduo-sociedade-totalidade, de forma a inaugurar possibilidades de cuidado transescalares numa concepção sociobiocêntrica que ultrapasse as limitações antropocênicas.

Em seguida, no capítulo “Fenomenologia e Esquizofrenia: Narrativas do Cuidado”, Ana Paula Barbosa-Fohrmann e Carina Martin de Aguiar analisam as relações familiares das pessoas que vivenciam a esquizofrenia para investigar como os relacionamentos interpessoais, no contexto doméstico, são afetados quando há o elemento do cuidado a um ente com transtorno mental envolvido. Tal análise é proposta com base na concepção fenomenológica de ser humano e de transtorno mental, ressaltando a importância das interações interpessoais e das narrativas pessoais dos indivíduos inseridos no contexto em questão. Além disso, com base em três estudos focados em entrevistas, as autoras descrevem e interpretam experiências, apontando para fatores dificultadores das relações interpessoais no ambiente familiar de pessoas com esquizofrenia.

Em “O sistema quer que eu fale português!': Intersecções entre Racismo e Capacitismo na Poesia de Edinho Santos”, capítulo assinado por Philippe Oliveira de Almeida e Murilo Alan Silva, propõe-se uma investigação, orientada pela fenomenologia crítica, da obra de Edvaldo Santos (conhecido como Edinho Santos), poeta brasileiro, surdo e negro, que se vale da Língua Brasileira de Sinais para compor suas obras. Sugere-se uma interlocução entre fenomenologia e Teoria Crítica da Raça para analisar aspectos do trabalho do poeta afro-brasileiro e afirma-se que sua poesia é engajada na luta pelo direito de narrar(-se), de modo que advoga por uma linguagem de sinais empretecida e periférica.

O capítulo subsequente, “Pessoas Surdas como Grupo Vulnerável no Acesso à Justiça”, de autoria de Vitor Fonsêca, apresenta-se como um estudo sobre o acesso à justiça e a caracterização da vulnerabilidade específica das pessoas surdas nessa seara. Partindo-se da premissa fenomenológica da “experiência” própria da pessoa surda ao lidar com o mundo e observando a vivência das desigualdades por tal grupo social, o artigo pretende discutir meios de reequilíbrio a partir da ótica dos direitos humanos. Nessa direção, aborda em termos mais amplos a vulnerabilidade e sua relação com os obstáculos ao acesso à justiça para em sequência esmiuçar questões pertinentes à experiência da pessoa surda como o direito ao tratamento em igualdade de condições perante o Poder Judiciário, o direito a não discriminação, direito “de ser ouvida” em juízo, direito ao intérprete ou tradutor e à interpretação efetiva em juízo, além do direito às adaptações processuais adequadas e à participação direta ou indireta da pessoa surda no processo judicial.

Por fim, no capítulo “Visões Crítica e Fenomenológica do Capacitismo para Animais Não Humanos”, escrito por Ana Paula Barbosa-Fohrmann e Anna Caramuru Aubert, as autoras discorrem

sobre a relação entre o capacitismo (discriminação baseada na capacidade) e o carnismo (ideologia de consumo de carne) como formas de dominação em seres humanos e animais não humanos. Utilizando-se da perspectiva fenomenológica, Barbosa-Fohrmann e Aubert discutem como o capacitismo é aplicável não apenas a pessoas com deficiência, mas também a outros grupos marginalizados, incluindo animais não humanos. Elas enfocam a importância de reconhecer a experiência do corpo vivo e questionam as taxonomias que reduzem animais à mera utilidade na indústria de alimentos no contexto neoliberal, sugerindo que os estudos fenomenológicos podem ajudar a superar essas formas de dominação e reconhecer a subjetividade de animais não humanos.

Tendo em vista os tópicos singulares e, ao mesmo tempo, plurais, que foram eleitos pelos autores, consideramos esta coletânea mais um passo não só para a divulgação dos estudos e das pesquisas em fenomenologia, deficiências e animais não humanos, mas também para o aprofundamento dessas temáticas a partir da convergência em torno da interdisciplinaridade dos capítulos aqui elaborados. O foco é na fenomenologia como ponto de partida e não como ponto de chegada da construção baseada na reflexão. Este livro é, por isso, recomendado não só para acadêmicos, mas também para profissionais de diferentes áreas que trabalhem com deficiências e animais não humanos.

Nessa medida, só nos resta desejar a todas as interessadas e a todos os interessados na proposta deste livro uma leitura que possa direcionar seus olhares para o quadro das pesquisas aqui reunidas, suas perspectivas e seus horizontes!

1

A VULNERABILIDADE NOS TORNA (DES)HUMANOS: UM OLHAR ÉTICO-FENOMENOLÓGICO A PARTIR DE LEVINAS

*Marcelo Fabri*¹

As violências da vida social crescem espantosamente em nosso cotidiano. Elas expõem nossa humanidade e nossa desumanidade a uma só vez. Protestos e indignação contra a violência crescem à proporção que aumenta o ódio ao outro ser humano. As redes sociais são uma prova contundente desse contraste. Fenomenologicamente, pode-se falar de uma antinomia presente em nossa existência: na medida em que faz de nós humanos, a vulnerabilidade se compreende ora a partir do ferimento e da ofensa que podemos sofrer em nossas relações com os outros, ora a partir da desumanidade gratuita que podemos infligir a esses outros. Aprendemos, com Levinas, que o rosto humano nos traz o mandamento ético que proíbe o morticínio. Mas é esse mesmo rosto que pode despertar em nós a tentação do assassinato. “Você deveria morrer”, afirmava uma postagem nas redes sociais, direcionada a uma jovem com o rosto deformado, decorrente de uma enfermidade de nascença. A vulnerabilidade, constituinte do humano, nos transforma em testemunhas atônitas de comportamentos contraditórios: por um lado, responsabilidade e indignação moral, por outro lado desejo de aniquilar e de excluir. Essa tensão pode ser diminuída, mas não eliminada. Quanto mais estivermos conscientes de nossa

¹ Professor aposentado do Departamento de Filosofia da UFSM. E-mail: fabri.ufsm@gmail.com

responsabilidade por outrem, mais atentos devemos ficar às faltas que podemos cometer, até mesmo às inconscientemente praticadas (quais as consequências que o conforto de minha vida tem para a precarização da vida de tantas pessoas que nem mesmo conheço?). Que devemos fazer? Pela vulnerabilidade, tomamos consciência de uma absoluta responsabilidade por outrem, responsabilidade que nos faz atentos ao ódio injustificável ao outro, fonte de nossa (des)humanidade. Ódio embutido e adormecido em nossos atos e gestos cotidianos, supostamente inocentes e inofensivos. Ódio sempre pronto a irromper no mundo. Ora, se a responsabilidade absoluta nos torna únicos e insubstituíveis, é possível dividi-la com companheiros, formar comunidades capazes de manter a vigilância sobre tantas formas de violência. Eis que a responsabilidade pode motivar uma sempre renovada luta solidária em nome da vida e do amor.

1. VULNERABILIDADE E RESPONSABILIDADE

Levinas realizou uma notável fenomenologia da vulnerabilidade. Procurou descrever o sujeito como “pura exposição”. Por mais propícios a assumir a iniciativa em nossos atos, tomamos consciência de nós mesmos como incapazes de recusar a vulnerabilidade que nos individua, que faz de nós existentes únicos e insubstituíveis. Realizamos, mesmo a contragosto, um “pôr fora de jogo”, entendido como eliminação da capa protetora que nos dessensibiliza, ou seja, que nos desresponsabiliza pelas violências que cometemos, conscientemente ou não, pelo simples fato de estarmos no mundo. Certo, podemos ser bons cidadãos, ter uma boa consciência, aspirar à correção de nossos atos. Mas, curiosamente, a despeito de nossa boa vontade, eis-nos a descoberto, expostos,

suscetíveis ao ferimento e ao ultraje. O “eu” se descobre como um *si* no acusativo: não encontra nenhuma proteção para sua sensibilidade. Tal descoberta se dá independentemente de um ato voluntário.

Quem é, afinal, o “eu”? Ora, nós nos identificamos a partir dos grupos a que pertencemos: família, língua, valores, símbolos coletivos, grupo social e assim por diante. Tudo isso nos remete à lógica da identidade, necessária ao pensamento coerente e sensato, imprescindível à vida do *logos*. Mas a vulnerabilidade é sensibilidade que rompe a identidade ontológica. Como? Levinas nos explica: trata-se da significação como susceptibilidade, saída da proteção do ser e da substancialidade, exposição à ferida, passividade do acusativo. “Si (Soi) – defecção ou derrota da identidade do Eu (Moi). Eis, levada ao extremo, a sensibilidade entendida como a subjetividade do sujeito” (LEVINAS, 2013, p. 31). As hipérboles de Levinas são chocantes e desconcertantes. Ele quer dizer que, antes de sermos liberdade se afirmando como “eu” em face do mundo e dos outros, estamos marcados por uma exposição sem possibilidade de domínio, na qual descobrimos que somos responsáveis, sinceramente voltados para a alteridade a qual, curiosamente, não escolhemos nem procuramos.

Mas é nessa situação dramática, por vezes insuportável, que entendemos afinal que vulnerabilidade significa uma espécie de resistência. O humano não se deixa sintetizar, identificar e totalizar².

² Cf. Na Totalidade, conceito que predomina na filosofia do Ocidente, “os indivíduos se reduzem a portadores de forças que os comandam sem que eles saibam. Os indivíduos emprestam dessa totalidade seu sentido (invisível fora dessa totalidade)” (LEVINAS, 1974, p. X). Nosso presente, nossa concretude corporal, nossas relações intersubjetivas, tudo pode ser sacrificado em benefício de um futuro que confere sentido à história, ao mundo, aos seres humanos. Mas os seres humanos não são inteiramente condicionados por essa vinculação. Eles têm o poder de *falar*, de romper, de começar algo que não se compreende em relação à lógica do Todo. Mas é essa força de ruptura que transpõe o “eu” para sua condição de extrema vulnerabilidade: ele sente o peso dos crimes cometidos em nome da totalidade.

Ele não é apenas uma peça num sistema. Somos unicidades respondentes na medida em que nós nos descobrimos fora do Todo, irredutíveis a uma ordem que faria dos interlocutores identidades intercambiáveis. No “sofrer por...”, isto é, na vulnerabilidade, experimentamos a dor como recusa corporal de qualquer visão totalizante. Tomamos consciência de nós mesmo como subjetividades que não se deixam classificar, ordenar, aprisionar, dominar. E o mais fundamental é isto: descobrimos nosso pacto com o Bem, pacto este que não depende de nossa escolha. Por quê? Porque o horror que sentimos pelo mal que se manifesta no sofrimento é a marca mais profunda de nossa responsabilidade pelo Bem. A consciência (ética) emerge como impossibilidade de aceitar o mal (cf. LEVINAS, 1997, p. 179).

Por que é tão difícil sair da Totalidade? Por medo de sofrer, por receio de perder o controle, pela obsessão com a assepsia e a neutralidade, podemos ser seduzidos por discursos que procuram justificar o sofrimento. A Teodiceia ocidental sempre pode se apresentar travestida de reflexão moral, defesa do bem comum, afirmação do direito à vida. Por quê? Porque quando alguém fala em nome do Todo, da Verdade e do Bem, é sempre alguém em particular que está falando. Paradoxalmente, graças à vulnerabilidade, tomamos consciência de nossa força. Temos o poder de assumir, de responder e de acolher. Principalmente, podemos permanecer atentos aos perigos e às armadilhas da pretensão de se falar em nome do universal e do Todo. A vulnerabilidade escapa ao desejo de sintetizar e ordenar. A subjetividade humana não pode ser medida por números, classes, identificações biológicas e sociológicas. Eis que é preciso defender a vulnerabilidade de tudo o que pode anestesiá-la, até mesmo sob a forma de “boa consciência moral”. Para dizer de outro modo, sempre se corre

o risco de fazer da vulnerabilidade o joguete de uma contabilidade “racional” ou “religiosa” a qual, mesmo falando em nome do bem e da vida, procura esconder a perversidade de um sistema cujo bom funcionamento depende justamente de um descaso para com a vida.

O que é a vulnerabilidade? O *outro-no-mesmo*, afirma Levinas. É como se a alteridade desse outro se anunciasse antes mesmo de minha suposta identidade de “eu”. Do ponto de vista prático, isso quer dizer: nós somos tocados pelos outros antes mesmo que suas solicitações e exigências sejam compreendidas por nós. Por vezes, nem sabemos o que fazer ou o que responder. Sabemos apenas que fomos afetados e convocados a responder, e que ninguém pode nos substituir nesta exigente e desconfortável tarefa. Trata-se de um encontro em que somos desestabilizados, surpreendidos, responsabilizados. O mais grave é que nenhuma razão ou lógica poderia simplesmente dar conta desse abalo, ou nos proteger contra ele. A vulnerabilidade em nós é o que faz que um de nossos semelhantes seja *único*.

Eis o corpo próprio descobrindo sua fragilidade e sua força, a uma só vez. Fragilidade, porque atravessado por intenções estrangeiras, que estão além de todos os projetos e hábitos desse “corpo vivente”. O outro e os outros estão em mim. Eu me encontro neles. Mas isto se dá antes de toda possível reciprocidade. Sempre que encontro o outro, o estranhamento se dá como um “não-estar-no-mesmo-plano”. Eis por que, para Levinas, o apelo do outro vem sempre do alto. Isso se explica pelo fato de que minhas expectativas, desejos e representações são questionados. A afecção provocada pelo outro é um verdadeiro abalo ou assalto que não pode ser normalizado ou canalizado por mim mesmo. Quando usamos o termo vulnerabilidade, segundo o olhar

fenomenológico, estamos falando também de um acontecimento ético, vale dizer, de uma espécie de inquietude inseparável de nossa vida.

Em Levinas o rosto é o emblema de uma alteridade que emerge não apenas como ameaçadora ou sedutora, mas também como fragilidade³ e precariedade. A precariedade é a condição da existência (a vida sempre pode ser ferida e destruída de modo imprevisível), mas é fundamental reconhecer que certas pessoas, grupos ou culturas são muito mais marcados pela precariedade que outros. Sua exposição à violência é muito mais evidente. São as populações mais vulneráveis, mais expostas, mais suscetíveis à destruição (minorias étnicas, presidiários, pessoas em território de guerra, vítimas de violência e preconceito etc.). Rosto, neste caso, é o emblema do estrangeiro exposto à morte desigual e injusta, que se verifica por vezes em situações próximas de nós (cf. BUTLER, 2019, p. 173 e ss.).

2. ÓDIO E VULNERABILIDADE

Eis que chegamos à seguinte dificuldade. A mesma “consciência” moral, que emerge como recusa inevitável da convivência com o mal, é aquela que compreende que o mal pode estar no mais profundo dela mesma. Enquanto tantos estão preocupados em cuidar do futuro da história, “eu sou um homem perdido e perverso” (KIERKEGAARD, 2013, p. 168). A consciência de débito é a consequência da saída da totalidade.

³ Não se deve confundir vulnerabilidade com fragilidade. A vulnerabilidade diz respeito às nossas relações com uma alteridade, ou seja, ela se refere à possibilidade de sermos feridos, de estarmos expostos ao sofrimento. Algo nos atinge de fora. A fragilidade, por sua vez, se aplica até mesmo aos seres inanimados, como, por exemplo, a fragilidade de um cálice de cristal. É como se algo pudesse perecer a qualquer momento. Para o ser humano, o que importa é de que modo ele poderá assumir sua própria fragilidade. Como viverei minha fragilidade, o que farei dela ou com ela? (cf. CHRÉTIEN, 2017, p. 21). De nossa parte, cremos ser fundamental perguntar: em que medida sou vulnerável (sensível) à fragilidade humana, sobretudo àquela dos mais vulneráveis?

Nós somos atormentados por nossos “pecados” e nossa nulidade. Com Sócrates, Kierkegaard se inquieta com o fato de que, no interior de nós mesmos, existe sempre a disposição para o mal. Tal é a condição para que possamos reconhecer a nossa unicidade, vale dizer, para encontrar o caminho do “ético”⁴ (cf. KIERKEGAARD, 2013, p. 169).

Pascal é ainda mais radical: propõe que os homens, em seu ódio mútuo, se iludem pensando que lutam pelo bem comum, quando, na verdade, sua concupiscência revela que se trata apenas de ódio de uns para com os outros (cf. PASCAL, 2000, p. 29). Schopenhauer, por sua vez, assevera: o homem é o único animal que pode provocar dor em seu semelhante apenas pelo gosto de ver o sofrimento alheio, sem a justificativa de luta pela sobrevivência ou disputa por certos bens (cf. SCHOPENHAUER, 2012, p. 55). Inclinações generosas e benevolentes são mais fortes que o mal que cresce dentro de nós? Esta questão deve ficar para a metafísica. Vejamos se a fenomenologia pode pelo menos nos ajudar a compreendê-la eticamente.

A vulnerabilidade, que nos desperta para a responsabilidade inalienável pelo outro, é a mesma que nos faz descobrir o possível mal que cresce dentro de nós. O genocídio praticado na segunda guerra mundial representou, segundo Levinas, um verdadeiro abalo na noção de sujeito, de humanidade e de razão. Por quê? Porque tal acontecimento mostrou, concretamente, que o valor do ser humano era nulo. Acontecimento que revelou algo espantoso: o outro, mais do que inimigo ou prisioneiro, mais do que meu concorrente, era apenas um

⁴ O ético refere-se ao interior, àquilo que nenhuma visão objetiva e quantitativa poderia medir. O ético é a base de apoio da existência individual, uma exigência irrecusável. É ele que confere peso e valor às nossas escolhas. É preciso querer o ético, mesmo que nenhum resultado esteja garantido. Trata-se de vivenciar o humano, trabalhando para mudar uma época, mesmo que ninguém seja afetado com isso (cf. KIERKEGAARD, 2013, p. 142 e ss.).

“objeto” a ser destruído. O que se realizou foi simplesmente o ódio ao outro homem, a aniquilação da lei moral, para falar com Kant. Levinas se inquieta e se espanta diante de uma rivalidade maior do que o próprio egoísmo: a possibilidade do ódio a alguém pelo simples fato de que esse alguém existe.

Como descrever esse ódio? Levinas se volta para experiências concretas (para ele a Bíblia está cheia delas) que conduzem o olhar para a complexidade do humano. Na relação com o outro temos o acontecimento fundamental do “ensinamento”. Tomo consciência de que minha liberdade é arbitrária e violenta por princípio, e que o outro, e só ele, poderia me fazer sentir vergonha desse arbitrário. Envergonho-me, de algum modo, de minha arbitrariedade. Estou diante de uma alteridade de que não posso me apropriar, ou que não posso dominar e, sendo assim, ao tomar consciência de que antes de minha liberdade há alguém, que o fundamento de minha liberdade⁵ (cf. LEVINAS, 1974, p. 54-62) pode ser “ensinado”, descubro uma “verdade” que não poderia vir de mim mesmo. Temos, então, um paradoxo: o ensinamento que vem da “exterioridade” é o mesmo que pode fazer nascer uma rivalidade, um ódio e uma inveja desinteressados. Nesse caso, não é a liberdade do outro que me desafia, mas sua simples existência. A possibilidade do ódio ao outro está na origem da coletividade. Reconhecer o outro como “irmão” é ser capturado na fraternidade (responsabilidade), mas é isso paradoxalmente que me trará a tentação do morticínio (fratricídio).

⁵ Segundo Pierre Hayat, a liberdade levinasiana não se justifica por uma universalidade abstrata, nem pelos interesses individuais, mas por uma situação concreta em que somos chamados à responsabilidade. Assim, “a liberdade que provém da impossibilidade de se esquivar da responsabilidade é fundamentalmente relacional e assimétrica” (HAYAT, 2014, p. 11). Ou seja, está ligada à vulnerabilidade que nos constitui.

Conflito que, em termos bíblicos, vem simbolizado como luta pelo direito à primogenitura (cf. LEVINAS, 2009, p. 197-8).

O ódio ao outro é essencial para compreendermos o sentido da barbárie. Ao escrever sobre o medo dos bárbaros, que atravessa em enorme medida a história dos últimos decênios, Todorov mostra que é fundamental reconhecer que a barbárie existe em si mesma, independentemente do contexto em que se insere. Ela não é uma fase na história da humanidade, mas sim um traço específico do ser humano. É ilusão pensar que, um dia, ela possa ser eliminada. Daí poder-se dizer que a barbárie é uma categoria de primeira importância. Quem são os bárbaros? “Aqueles que não reconhecem a plena humanidade dos outros” (TODOROV, 2008, p. 43). Do mesmo modo, “é civilizado, em todo tempo e lugar, aquele que sabe reconhecer plenamente a humanidade dos outros” (TODOROV, 2008, p. 44). São os atos humanos que definem a barbárie, e não um povo ou uma cultura.

De nossa parte, afirmamos e enfatizamos que o medo e o ódio dos bárbaros estão relacionados diretamente ao choque do “estrangeiro” (*das Fremd*). Em sua notável fenomenologia, Waldenfels afirma que “o estrangeiro é para mim o que se retira para um lugar em que não posso estar sem deixar de ser eu mesmo” (WALDENFELS, 2009, p. 93). Não encontramos o estrangeiro em algum lugar do mundo. Ele está, antes, numa espécie de não lugar. Este “em-outro-lugar” dilacera a rede de lugares. O estrangeiro surge, portanto, como o avesso do próprio. O que importa é isto: o próprio está sempre impregnado do estrangeiro. Usamos a palavra estrangeiro, no cotidiano, sob a forma de um adjetivo (língua e cultura estrangeiras, indivíduo e grupo estrangeiros etc.). No entanto, a palavra contém algo de enigmático, que choca com a ordem

supostamente normal em que se vive. Confrontar-se com ele sempre é sinônimo de contratempo, de choque e mesmo de trauma.

O mundo contemporâneo se tornou especialista em conter esse choque e evitar esse trauma. Judith Butler ensina que, no mundo atual, há muitas formas de violência que simplesmente não são mostradas. Quando o são, passam por um sofisticado controle das imagens, capaz de comprometer a tão aclamada “verdade dos fatos”. Ou seja, processos de camuflagem estão sempre em curso. Somente uma consciência indignada poderia denunciar esses mecanismos de oclusão e desfiguração. Quantos rostos são enquadrados em imagens que têm o poder de aumentar o ódio ao outro! Nossos sentidos são embotados, sem que muitas vezes tenhamos a mínima consciência da desumanização a que estamos nos conformando⁶.

Eis por que é fundamental retomar o conceito de sensibilidade na constituição do humano. Sensibilidade entendida como vulnerabilidade pela qual despertamos para nós mesmos como unicidades respondentes diante da fragilidade e da precariedade da vida. Nas palavras de Butler: “A precariedade expõe a nossa vulnerabilidade, as dimensões frágeis e necessárias da nossa interdependência” (BUTLER, 2018, p. 131). Estamos ligados aos outros não por causa de nossa identidade (nacional, social, cultural ou pessoal), mas por nossos corpos vulneráveis. Ou seja, o mundo de hoje expõe de modo paradigmático a nossa precariedade. Tal precariedade como que nos obriga a nos opor aos genocídios, à

⁶ Estamos sensibilizados com a reflexão de Judith Butler que, partindo do conceito levinasiano de rosto para pensar a precariedade da vida, põe em dúvida se há uma mídia capaz de exprimir a fragilidade da vida, que possa conhecer e sentir os limites das imagens e das representações que ela própria manipula. “Se as humanidades têm um futuro como crítica cultural, e a crítica cultural tem um trabalho a ser feito na situação atual, esse futuro é sem dúvida nos devolver ao humano onde não esperamos encontrá-lo, em sua fragilidade e nos limites de sua capacidade de fazer sentido” (BUTLER, 2019, p. 182).

desigualdade, ao ódio. Nossa vulnerabilidade nos motiva a lutar! Viver juntos não é apenas um ideal, mas uma obrigação, um constrangimento. “Lutamos na precariedade, a partir dela e contra ela” (BUTLER, 2018, p. 134).

3. VULNERABILIDADE E SOLIDARIEDADE

Daí poder-se dizer que a vulnerabilidade é a condição de toda solidariedade, de toda vida em que se dá atenção ao outro e à sua fragilidade. Estamos habituados à ideia de comunidade de razão. Desde os gregos antigos, tal ideia estabelece os alicerces de nossa civilização do *logos*, da ciência, da busca de compreensão mútua. No entanto, o conceito de vulnerabilidade, explorado tanto pela fenomenologia quanto pela filosofia da existência, mostra claramente a importância da sensibilidade em nossas vidas. Quando nos compreendermos como indivíduos que se unem espiritualmente através do conhecimento objetivo e das operações matemáticas, adentramos um tipo de coletividade na qual a *diferença* não existe. Participamos em algo comum, mas de modo despersonalizado, sem que seja importante considerar destinos diferentes, sensibilidades singulares. Gabriel Marcel, que nos inspira aqui, fala de comunidade que se forma graças a experiências de debilidade (*faiblesse*). A comunidade que se faz pela razão impessoal não é verdadeiramente uma comunidade. Não há nela pluralidade. É apenas o pensamento em acordo consigo mesmo ou, para falar com Levinas, da razão incapaz de alteridade.

Uma comunidade só é possível a partir do momento em que os seres se reconhecem mutuamente como diferentes, como existindo juntos em sua própria diferença [...]. O que me aproxima de um ser, o que me liga

efetivamente a ele [...] é imaginar que, assim como eu, ele atravessou certas provações, está dominado pelas mesmas vicissitudes [...]. A boa união dessa comunidade se deve à experiência da debilidade [...]. (MARCEL, 1940, p. 17-8).

Eis por que a fraternidade, valor fundamental do humano, jamais pode ser imposta ou regularizada institucionalmente. Pode-se falar numa escola que normatiza sobre a liberdade e a igualdade, mas não sobre a fraternidade. Pois não há como se tratar de um tal valor a partir de uma comunidade de razão, de saber, de informação. A fraternidade implica uma prática concreta. Ela é o pressuposto de toda comunidade humana autêntica. Sem ela, liberdade e igualdade não passariam de uma fria estrutura formal e impessoal, sem nenhuma humanidade. O que torna a vida teórica e científica possível e humana é a fraternidade, que por sua vez enraíza-se na vulnerabilidade.

Pode-se, assim, afirmar que a vulnerabilidade está na base de toda comunicação se realizando pela linguagem e pelas expressões dotadas de conteúdo objetivo. Na origem de toda comunicação está a sensibilidade como exposição ao outro, como risco de uma relação sem esperança de reciprocidade. Mas, eis o ponto, não haveria exposição ao outro se não tivéssemos antes a necessidade de um egoísmo estrutural, condicionante de nossa ipseidade. Só posso me expor e doar algo se tenho uma interioridade que é também uma possibilidade de fruir. “A sensibilidade só pode ser vulnerabilidade ou exposição ao outro ou Dizer porque é fruição” (LEVINAS, 2013, p. 119). Ora, só há fruição se houver uma vida envolvida egoisticamente consigo mesma. É fundamental um recolhimento em si, um estar em casa, uma morada, se quisermos compreender o sentido da vulnerabilidade. Sentir, afirma Marcel, é partilhar uma intimidade. É receber (cf. MARCEL, 1940, p. 47).

Um “eu” que se encontra em casa (*chez soi*) é uma intimidade capaz de acolher uma alteridade. O outro pode entrar no recinto de uma intimidade. Que significa sentir? Realizar um ato de hospitalidade. Ato que é também possibilidade de assumir, de responder, de criar, de se abrir a alguém ou a uma situação (cf. MARCEL, 1940, p. 47). Na perspectiva levinasiana, só se pode falar em acolhimento e hospitalidade na medida em que já fomos interpelados pela radical alteridade de outrem. O “ser que está junto”, a comunidade do “nós”, o existir pluralista, tudo isto pressupõe o “estar em casa”, a separação, a impossibilidade de neutralizar a relação inter-humana recorrendo-se a conceitos, teorias, grupos sociais etc. O “estar em casa” não é o emblema de uma clausura, de uma mônada sem portas nem janelas, mas do lugar a partir do qual nós nos abrimos ao outro para o acolher⁷. O “estar em casa” não é uma raiz, um apego ao solo, mas desprendimento ou desenraizamento. Só se pode falar em morada a partir da relação com o outro ser humano. O sentido da terra não é a posse nem o culto no solo pátrio, mas a hospitalidade (cf. DERRIDA, 1997, p. 164).

Já se pode notar o paradoxo a que chegamos: a exposição à ferida e à ofensa, característica da vulnerabilidade, é a manifestação concreta de um poder de responder e de acolher. Ser vulnerável é a condição para se exercer nosso poder corporal sobre o mundo. Certo, se falamos em vulnerabilidade, falamos também de situações que envolvem sofrimento e dor relacionados ao “poder corporal” que nos situa no mundo. Enquanto corpo vivente, posso habitar vários lugares e

⁷ Acolhimento que nem sempre é benevolente e amistoso, podendo ser a pura indiferença ou, simplesmente, atitudes variadas que partem do sentimento de ódio. Como vimos desde o início de nossa exposição, o ódio gratuito ao outro é o emblema de tantas formas de violências que ocorrem no mundo, desde simples gestos e atitudes até as mais refinadas formas de exclusão e dominação, travestidas de valores democráticos e humanistas.

ambientes do mundo. O mundo é o horizonte dessas possibilidades de habitação, de locomoção e de ação. Graças a meu corpo, posso sofrer, responder, acolher, odiar e amar. Eis por que, no início de tudo, há a possibilidade de partilharmos uma situação. Tal é o ensinamento sempre atual e vivo de Merleau-Ponty. Quando encontramos o outro, descobrimo-nos desafiados a uma verdadeira comunicação (cf. MERLEAU-PONTY, 2018, p. 474 e ss.).

Queremos sair de nós mesmos. Desejamos a comunicação. Mas a comunicação, já o dissemos, não é a participação dos indivíduos numa consciência intelectual. Na ideia de comunidade, o desejo de comunicar e de partilhar supõe a diferença, o reconhecimento das provações por que passamos, as várias histórias de vida. Daí poder-se dizer que o “nós” implica a solidariedade vivida das pessoas. Nenhum saber objetivo poderia anular ou absorver os acontecimentos que marcam nossa existência e dos outros. Não se trata de desprezar as ideias, os conceitos, as conquistas da inteligência, mas sim de afirmar que o inteligível se funda na concretude de nossas relações com o mundo e com os outros. O desafio, propõe Merleau-Ponty, é que a experiência possa se esclarecer, com base em diálogo, conversas e correções. Assim: “O conjunto das relações transparentes que a inteligência constrói quando a percepção acontece não absorve o acontecimento do percebido” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 57).

Pensamento e intelecção estão vinculados ao horizonte do mundo. Nossas ideias não são construídas sem esta referência primordial ao sensível, às relações inter-humanas e à vida cultural. É no mundo que encontramos o *outro* e os outros. É a partir do mundo que somos desafiados a sair da solidão de um existir fechado em si mesmo. A relação com o outro pode acontecer sob a forma de colaboração, de

busca de construir algo em parceria, respeitando as diferenças. Outrem pode me objetar, ensinar, questionar minha pretensão de ser o detentor de um saber inquestionável. Tenho em mim algo que não pensava possuir. Essa descoberta implica o encontro da alteridade.

Estamos todos numa experiência do eu e de outrem (*du moi et d'autrui*); buscamos dominá-la pelo pensamento, mas não podemos nos vangloriar de tê-lo feito completamente. Mesmo quando creio pensar universalmente, se outrem me recusa seu assentimento, descubro que esta universalidade era apenas minha (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 80).

Podemos participar de um mundo comum, mas as experiências de cada um são únicas. A coexistência não é a anulação das subjetividades. É preciso o desejo de comunicação para ocorrer a vida em comum. Um fundo de ipseidade é imprescindível para que a comunicação efetiva ocorra. Há sempre um *si-mesmo* capaz de dar testemunho da comunicação. Vivemos entre solidão e comunicação, pois a alteridade de outrem é a condição de toda comunicação. O humano é vulnerável porque o corpo vivente é, a uma só vez, liberdade-fatalidade, falante-interpelado, respondente-afetado, doador-receptor. O “nós” da comunidade autêntica implica a solidariedade vivida e praticada.

CONCLUSÃO

Nossa responsabilidade depende da exposição irrecusável ao outro. Dessa exposição ou ferimento, somos uma força responsiva, uma inquietude capaz de buscar sentido em situações de extrema dificuldade ou debilidade. A responsabilidade nos liberta de nós mesmos, nos faz sair da prisão em que sempre podemos nos fechar, em virtude da própria condição sensível que nos constitui. Nossa localização no

mundo, bem como o poder que temos sobre ele, depende da interpelação que nos chega por meio de fenômenos originários. Nós nos situamos ali, onde fomos convocados a responder. Não somos nós, de modo isolado, que fixamos o lugar em que estamos. Aquilo que nos interpela é decisivo para nossa própria localização e orientação no mundo. No corpo e pelo corpo, o que é próprio se transforma em estranho. O que me pertence se faz alteridade em mim*. Falar de vulnerabilidade é falar de alteridade, de solidariedade, de valor da vida. Mas é também, e sobretudo, vigiar e lutar para que o ódio não termine se infiltrando sorrateiramente em nossa disposição para amar e afirmar a vida.

REFERÊNCIAS

- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política nas ruas: Notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018.
- BUTLER, Judith. *Vida precária: Os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. *Fragilité*. Paris: Minuit, 2017.
- DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée, 1997.
- HAYAT, Pierre. *La liberté investie*. Levinas. Paris: Kimé, 2014.
- KIERKEGAARD, Soren. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 2013.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

* Em seus cursos no Collège de France (1954-1955), Merleau-Ponty usa a palavra "acontecimento" para se referir ao tempo para além da ideia de finitude. O tempo é possibilidade de algo novo, pois estamos imersos no sentido, graças a nossos gestos, atitudes e palavras. O outro não é apenas um 'não eu', mas aquele que me investe, me surpreende e habita em meu corpo. Graças à vulnerabilidade, não sou o detentor do sentido. Meu corpo, meus gestos, palavras e minha vida ultrapassam o meu querer, minha intencionalidade e meu próprio viver. Um porvir sempre se torna possível graças a essas experiências instituintes, ou a esses acontecimentos que inauguram um futuro possível, ou novos sentidos para uma trajetória humana no tempo (cf. MERLEAU-PONTY, 2012, p. 9-10).

- LEVINAS, Emmanuel. Entre nós: Ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LEVINAS, Emmanuel. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Paris: Le Livre de Poche, 2013.
- LEVINAS, Emmanuel. Parole et silence et autres conférences inédites (Oeuvres 2). Paris: Bernard Grasset/IMEC, 2009.
- MARCEL, Gabriel. Essai de philosophie concrète. Paris: Gallimard, 1940.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Le primat de la perception e ses conséquences philosophiques. Lagrasse: Verdier, 1996.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. La institución & La passividad. (Notas de cursos en el Collège de France – 1954-1955). Barcelona: Anthropos Editorial, 2012.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da percepção. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- PASCAL, Blaise. Pensieri. Verona: Demetra, 2000.
- SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre a ética. São Paulo: Hedra, 2012.
- TODOROV, Tzvetan. La peur des barbares: Au-delà du choc des civilisations. Paris: Le Livre de Poche, 2008.
- WALDENFELS, Bernhard. Topographie de l'étranger: Études pour une phénoménologie de l'étranger 1. Paris: Van Dieren, 2009.

2

AS CONTRIBUIÇÕES DA “TEORIA DOS MUNDOS PRÓPRIOS” DE JAKOB VON UEXKÜLL (1864-1944) PARA A BIOLOGIA E PARA OS ESTUDOS ANIMAIS E MULTIESPÉCIES

Carolina Alves d’Almeida ¹

INTRODUÇÃO

O estoniano Jakob Johann von Uexküll (1864-1944), na década de 1930, revolucionou a etologia e a semiótica (uma ciência, até então, antropocêntrica), ao reconhecer os animais não humanos como *sujeitos* capazes de interpretar e preencher de significados os seus mundos particulares e ao levar em consideração as diferentes formas de se perceber o ambiente. Ele foi pioneiro na expansão da abordagem semiótica, desenvolvida no seio das ciências humanas, para a biologia e a zoologia, fomentando a aproximação e o diálogo entre as ciências humanas e as ciências biológicas. A semiótica, por se tratar, em termos gerais, do estudo de signos e sistemas de significação, era considerada uma ciência centrada no homem, visto que os animais não humanos eram considerados desprovidos de capacidades simbólicas, de representação e linguagem. As concepções de Uexküll contribuíram para uma mudança de percepção local e global sobre os animais não humanos, bem como para o surgimento, muitas décadas depois, de campos interdisciplinares e colaborativos como os estudos animais e os estudos multiespécies, que

¹ Doutora em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia pela UFRJ; Professora Adjunta (temporária) do Departamento de Filosofia da UNIRIO; E-mail: carolinadalm85@gmail.com

dissolveram fronteiras epistemológicas e ontológicas, e que repensaram as ciências animais como ciências sociais. Esses campos vão contribuir para preencher as lacunas deixadas por Uexküll, sobretudo acerca da possibilidade das relações entre mundos-próprios ou relações interespecíficas. Pretendo, com este artigo, discorrer sobre algumas contribuições interessantes do etólogo estoniano, como a “teoria dos mundos-próprios” em diálogo com as relações interespecíficas, imprescindíveis para os estudos animais e multiespécies.

1. A “TEORIA DOS MUNDOS PRÓPRIOS”

Uma das principais contribuições de Uexküll foi a “Teoria dos Mundos Próprios”² (*Umwelt*³), segundo a qual cada espécie vive em um mundo particular, único ou próprio que é dotado de significado. Os “mundos-próprios” são constituídos através dos diferentes modos dos seres vivos apreenderem, perceberem e usarem o ambiente (realidade circundante), que variam de acordo com as particularidades biológicas do aparato perceptivo (órgãos sensoriais) de cada espécie. Uexküll pretendia compreender como o mundo existe para o animal, segundo sua própria morfologia, sensibilidades e potenciais de ação particulares (INGOLD, 2015).

Um golpe de vista pelos insetos voadores, como as abelhas e as libélulas, que se agitam em um prado florido, desperta sempre em nós a impressão de que

² A tradução de *Umwelt* para mundos-próprios foi proposta pela primeira vez por Alberto Candeias (SARAIVA, 2003).

³ A tradução de *Umwelt* para o português é *ambiente*, *mundo ambiente*, *meio ambiente* ou *mundo circundante*. Todavia, Uexküll (1933) utiliza o termo com outro sentido para designar “qualquer coisa que depende do ser vivo considerado, e resulta de uma como que seleção por este realizada, dentre todos os elementos do ambiente, em virtude de sua própria estrutura específica – o seu *mundo-próprio*” (UEXKÜLL, 1933, p. 24).

o mundo inteiro se mantém aberto a estes seres tão invejáveis. Até os animais adstritos a terra, como as rãs, os ratos, os caracóis e os vermes parecem mover-se livremente na Natureza livre. Esta impressão, porém, é enganadora. Na verdade, cada um desses animais, que se movem livremente, está preso a um determinado mundo que ele habita e cujos limites compete aos ecólogos pesquisar (UEXKÜLL, 1933, p. 139-140).

Segundo Tim Ingold (1992a, p. 41), “Uexküll usou o termo alemão *Umwelt* – convencionalmente traduzido como ‘universo subjetivo’ – para descrever o ambiente como constituído no âmbito do projeto de vida de um animal”. Para Uexküll (1933), a percepção do meio-ambiente, assim como seu uso ou a “função” e significados conferidos aos objetos que o compõem, dependem, principalmente, do aparato perceptivo e da subjetividade de cada animal. Acerca do caráter subjetivo do mundo-próprio, Uexküll sustenta que cada um “é, em si, uma unidade fechada, que em todas as suas partes é dominada pelo significado que o sujeito lhe atribui” (UEXKÜLL, 1933, p. 146). A configuração do espaço (e de seus lugares) do projeto de vida amplo ou limitado de cada sujeito-animal depende das capacidades de diferenciação particulares de seu órgão sensorial (Uexküll, 1933). Os mundos-próprios eram também comparados a bolhas de sabão: “[...] construiremos para cada animal dos que povoam o prado, um tipo de bolha de sabão, que represente o seu mundo próprio, preenchida por todos aqueles sinais característicos que são acessíveis ao sujeito” (UEXKÜLL, 1933, p. 26).

O *Umwelt* é, portanto, o mundo de significação, no qual o sujeito-animal está imerso, preenchido por significados conferidos por ele e que depende das suas capacidades perceptivas e possibilidades de ação (LESTEL, 2001). A realidade é apreendida mediante ação. O sujeito

interage com o ambiente através de relações recíprocas de interdependência (LESTEL, 2001).

Uexküll também considerava a interferência dos mundos-próprios humanos no reconhecimento e demarcação dos diferentes mundos-próprios dos outros animais. Ingold (1992a) destaca a influência do *observador externo* na construção do ambiente conforme a sua própria observação, uma vez que a forma como é concebido um determinado ambiente, composto por determinados seres, está vinculada ao ambiente do observador. Nas palavras do antropólogo, “a árvore não é parte do ambiente *para* o esquilo, é parte do ambiente *do* esquilo *para* o observador independente” (p. 41). Sendo assim, é a percepção humana que descreve, por exemplo, o ambiente do esquilo incluindo árvores ou o ambiente do caranguejo incluindo pedras (INGOLD, 1992a). Os mundos-próprios dos animais que observamos e percebemos também faz parte do nosso mundo-próprio, do modo como agimos e percebemos o mundo ambiente. Desse modo, é necessário estar atento às diferenças entre os órgãos dos sentidos das espécies para uma análise objetiva, considerando as particularidades de cada uma. Sobre essa questão, Uexküll discorre em poucas palavras:

O mundo-próprio do animal, que exatamente pretendemos estudar, é apenas uma fração do mundo ambiente que nós vemos desenrolar-se em volta do animal – e este mundo ambiente não é mais que o nosso mundo-próprio humano. O primeiro problema no estudo dos mundos-próprios consiste em escolher, dentre os sinais característicos do mundo que o rodeia, aqueles que são particulares ao animal e com eles construir o seu mundo-próprio. (UEXKÜLL, 1933, p. 41, grifamos)

É difícil e incompreensível imaginar, por exemplo, como é um mundo-próprio de um peixe que habita as profundezas das fossas

abissais dos oceanos, como os peixes da ordem *Lophiiformes*, que são cegos e possuem um dispositivo – composto por sua barbatana dorsal e uma saliência carnosa – que se assemelha a uma vara de pescar para atrair as presas para caçar. Suas formas bizarras e órgãos sensoriais são adaptações especiais ao ambiente extremo em que vivem. As fossas abissais são as regiões mais profundas dos oceanos, onde a luz do Sol não alcança, a pressão atmosférica atinge níveis insuportáveis para os animais de outros ecossistemas e as temperaturas são muito baixas. Para os seres humanos os peixes e outras criaturas que habitam as fossas abissais são aberrações incognoscíveis, pois são muito diferentes. O aparato perceptivo dos animais que vivem nessas regiões é totalmente diferente do humano, uma vez que são adaptados aos extremos inatingíveis para ele, bem como os objetos neutros que integram este tipo de ambiente também são completamente diferentes. As relações mútuas entre o sujeito e o meio-ambiente nessas regiões, assim como os significados que circulam dentro dos mundos-próprios dos animais que as habitam, são insólitos para os seres humanos. É um grande desafio para a percepção humana colocar-se no lugar desses diferentes animais, tão “radicalmente outros” (MACIEL, 2011), para compreender seus mundos distantes. Colocar-se no lugar de um animal marinho, por exemplo, já é um desafio para a percepção humana, que envolve a superação do sentimento de impotência com relação a imensidão do ambiente marinho, esse fabuloso desconhecido, e de sua peculiar biodiversidade, bem como a necessidade de *actantes* (instrumentos, tecnologias e embarcações) para veicular e viabilizar uma aproximação mais íntima.

Outra questão relevante para Uexküll era a importância da experiência de tempo para a experiência dos mundos externos

específicos das espécies (UEXKÜLL, 2004). A experiência de tempo varia para cada espécie, influenciando a constituição espacial de cada mundo-próprio. Assim, a experiência de espaço e tempo é específica. Influenciado por Kant, Uexküll reconheceu espaço e tempo como entidades subjetivas, de modo que o “mundo exterior” não pode ser reificado em um “mundo objetivo” (SARAIVA, 2003), como postulado pelas ciências modernas. Acerca dessas variações, seu filho Thure Von Uexküll discorre:

Jakob Von Uexküll definiu o termo “momento” como o intervalo de tempo em que a diferença entre antes e depois não existe ainda, e mediu sua extensão para o homem e para várias espécies animais: enquanto é 1/18 de segundo para o homem, o momento para o caracol é quatro vezes maior e, para o peixe-beta, é três vezes menor. [...] no *automundo* do caracol todos os movimentos ocorrem muito mais rapidamente (sob marcação de lapso temporal) do que para nós, enquanto que no peixe-beta eles ocorrem muito mais devagar. (UEXKÜLL, 1936; UEXKÜLL, 2004, p. 25)

Uexküll ressalta a importância da experiência individual de mundo de cada animal como única e determinante do seu mundo-próprio. Em 1933, antes do surgimento da etologia cognitiva, do reconhecimento científico da mente e das emoções dos animais, bem como do contexto de Virada Ontológica, Uexküll havia constatado que cada experiência individual de mundo é um mundo em si, que os animais são *maquinistas* e não *máquinas*, que são *sujeitos* e não *objetos*, desafiando a persistente imagem de natureza mecanicista.

Segundo Saraiva (2003), para Uexküll os ambientes dos vários organismos ou mundos-próprios eram construídos por eles próprios e “irredutíveis fenomênicos”. Essa concepção foi compartilhada posteriormente pela corrente *sistêmica* e *autopoietica* de Humberto

Maturana e Francisco Varela, que em termos gerais, consistia na capacidade dos seres vivos (que são sistemas autopoieticos) de produzirem a si próprios.

Uexküll acreditava no estudo objetivo dos mundos-próprios, que, apesar de medidos objetivamente, não deixam de ser subjetivos para cada ser vivo. E, como observa Saraiva (2003, p. 28), apesar de influenciado por Kant, a constatação da irreducibilidade fenomênica do mundo-próprio não leva Uexküll ao subjetivismo. Pelo contrário, pelo fato de serem subjetivos, nunca poderemos experimentar outros mundos-próprios além do nosso (SARAIVA, 2003, p. 28).

Em suma, os mundos-próprios são mundos subjetivos que podem ser caracterizados de forma objetiva, por meio de um sistema dinâmico denominado “ciclo funcional” (UEXKÜLL, 1933; UEXKÜLL, 2004), que descreve as relações entre os elementos do processo de significação. Através desses ciclos os organismos ou animais se relacionam com seus ambientes e seus mundos-próprios são definidos.

As relações de sujeito com objecto estão ilustradas no esquema do ciclo-de-função [...]. Ele mostra como sujeito e objecto se ajustam reciprocamente e constituem um todo que obedece a um plano. Se, além disso, se supõe que um sujeito se liga a um ou vários objectos por vários ciclos-de-função, fica-se, então, fazendo uma ideia do conceito fundamental da doutrina do mundo-próprio, a saber: todos os sujeitos animais, os mais simples como os mais complexos, estão ajustados com a mesma perfeição aos seus mundos-próprios. Aos primeiros correspondem mundos-próprios simples, aos segundos, mundos-próprios complexos. (UEXKÜLL, 1933, p. 36-37)

Tais ciclos ligariam cada organismo a aspectos diferentes e relevantes do ambiente (SARAIVA, 2003). Essa foi a forma que Uexküll encontrou para compreender e explicar objetivamente os mundos

animais particulares, isto é, para que o observador humano pudesse interpretar, evitando “metainterpretações”, tais processos em animais (UEXKÜLL, 2004). Uexküll (1933) exemplifica esse processo com o ciclo de vida particular de um carrapato⁴, que só possui uma representação particular limitada dos mamíferos – através da detecção do ácido butírico – pela qual todos eles significam somente alimento (SARAIVA, 2003).

No entanto, na perspectiva de Uexküll, mesmo para o carrapato, um animal tão distante dos seres humanos em termos de estrutura, tamanho e complexidade, o ambiente está imbuído de significado de três tipos: o realizado no cheiro de suor comum aos mamíferos, nas características da pele e do pelo do hospedeiro e na temperatura típica do sangue. O significado de cada um reside na ação que provoca: a *queda* do carrapato sobre o hospedeiro, o *entocamento* em uma parte sem pelos da pele do mamífero e a *sucção* dos vasos sanguíneos perto da superfície (INGOLD, 2015). Contudo, o significado para Uexküll não tem a ver necessariamente com a capacidade de formar uma representação interna de um estado de coisas externo, mas sim com a ação do animal no mundo, que está próxima e intimamente sintonizada com a sua percepção (INGOLD, 2015).

As realidades objetivas do mundo ambiente são “transformadas em ‘sinais-característicos’ ou ‘imagens-perceptivas’ e providas de um teor-efetor, que as transforma em objetos reais” (UEXKÜLL, 1933, p. 127).

⁴ Fecundado, o carrapato sobe no alto de um arbusto para poder se despencar em mamíferos transeuntes. Ele detecta a presença da vítima através do olfato, pois é cego e surdo. O odor do ácido butírico, emitido pelos mamíferos, estimula o carrapato a se jogar sobre a presa. Seu sentido térmico apurado denuncia a presença dos animais de temperatura constante, nos quais ele irá despencar, e através do tato, irá detectar os signos táteis produzidos pelo couro cabeludo da presa. Através do signo perceptivo do ‘calor’ produzido pela porção nua da pele, o carrapato irá encontrar uma zona adequada para se introduzir e para, finalmente, sugar o sangue quente dos mamíferos (UEXKÜLL, 2004, p. 27). Após sua refeição, ele cai no chão, faz a postura (dos ovos) e morre (UEXKÜLL, 1933).

Neste sentido, não existe neutralidade ou “objetos neutros” nos mundos-próprios, uma vez que eles são construídos relacionalmente. O biólogo constata que “cada sujeito vive num mundo em que só existem realidades subjetivas e que até os mundos-próprios, eles mesmos, só apresentam realidades subjetivas” (UEXKÜLL, 1933, p. 127). A visão de um sujeito pode introduzir variados lugares dentro do mundo-próprio, que não existem no mundo ambiente; e este não possui os dados-de-orientação que o espaço do mundo-próprio contém (UEXKÜLL, 1933).

A construção do mundo-próprio, dessa forma, assemelha-se à construção de uma paisagem⁵, através do preenchimento do mundo ambiente com significados por uma multiplicidade de agentes, sem precisar necessariamente ter sido fisicamente modificado. Neste sentido, a teoria dos mundos-próprios de Uexküll lança luz para a compreensão da paisagem como uma construção não antropocêntrica. A paisagem, por sua vez, é formada pelo processo de vida que envolve a interação do corpo com o ambiente ao longo do tempo. Pode ser construída culturalmente através do trabalho, habitação, interação e envolvimento do agente com a realidade física. Na perspectiva relacional, a paisagem arqueológica é materialização das relações (entre

⁵ Existe uma pluralidade de conceitos e definições de paisagem, que variam de acordo com os campos do saber científico. Ingold (2015) faz uma observação sobre a etimologia da palavra, ou as múltiplas narrativas que a cercam, dando ênfase ao seu significado particular de terra moldada pelas relações, pontos de vista e atividades ao longo do tempo: “Para descrever um mundo, assim é costume usar a palavra LANDSCAPE (paisagem). A referida palavra tem uma história atribulada. Proveniente do início da Idade Média, referia-se originalmente a uma área de terra ligada às práticas cotidianas e aos usos habituais de uma comunidade agrária. No entanto, a sua posterior incorporação à linguagem de representação pictórica – sobretudo através da tradição da arte holandesa que se desenvolveu no século XVII (ALPERS, 1983) – levou gerações de estudiosos a confundirem as conotações do sufixo *-scape* por um “regime escópico” particular de observação detalhada e desinteressada (JAY, 1988). Eles foram, ao que parece, confundidos por uma semelhança superficial entre *-scape* e *escopo*, que é, na verdade, totalmente fortuita e não tem fundamento na etimologia. “Escopo” vem do grego clássico *skopos* – literalmente “o alvo do arqueiro, a marca para a qual ele olha quando mira” (CARRUTHERS, 1998:79) – do qual é derivado o verbo *skopein*, olhar. *Scape*, muito pelo contrário, vem do inglês antigo *sceppan* ou *skyppan*, significando MOLDAR (OLWIG, 2008)” (INGOLD, 2015, p. 193).

multiplicidades de atores, humanos e não humanos) no decorrer do tempo. Pode ser concebida como “um processo histórico cristalizado”, como uma história das vivências de povos passados, ou como “texto ou discurso concreto e materializado” (INGOLD, 1992b, p. 694). Partindo de uma concepção transversal de paisagem – em termos ontológicos e epistemológicos –, elas podem ser comparadas aos mundos-próprios de Uexküll, exceto pelo fato de não serem unidades fechadas, mas múltiplas, transversais e fronteiriças. Tanto os mundos-próprios quanto as paisagens são constituídos através dos diferentes modos dos seres vivos apreenderem, perceberem e usarem o ambiente ou realidade circundante. Tratam-se de fenômenos biológico-culturais, construções subjetivas e objetivas, materiais e imateriais (ideacionais), que dependem da ação e percepção dos diferentes sujeitos, de suas experiências individuais e particulares de espaço e tempo, bem como de seus pontos de vista, podendo ser construídas através da atribuição e interpretação de significados às coisas. Neste sentido, se a paisagem é como um mundo-próprio, ela pode ser construída por seres de diferentes espécies, ampliando seus limites antropocêntricos.

Acerca do caráter relacional dos mundos-próprios, Uexküll (1933, p. 127) acrescenta que “tanto sinais-característicos como marcas-de-ação são exteriores ao sujeito, e que as propriedades do objeto, que o ciclo-de-função inclui, só podem ser consideradas como seus veículos”. As qualidades de um objeto não são intrínsecas a ele, mas sim adquiridas através da atividade do animal, isto é, são adquiridas pelo objeto ao entrar em diversas relações com os organismos sujeitos (INGOLD, 1992a, p. 42). A variedade de significados e funções atribuídos aos objetos de acordo com a diversidade de usos e experiências de diferentes sujeitos pode ser exemplificado com a pedra:

A mesma pedra, por exemplo, pode funcionar como abrigo para um caranguejo que se esconde debaixo dela, como uma bigorna para o tordo que a usa para abrir conchas de caracol, e como um projétil para um ser humano com raiva atirar em um adversário (INGOLD, 2015, p. 131).

Assim, essas qualidades diferentes só são conferidas à mesma pedra pela necessidade do animal e pelo ato de satisfazê-la, de modo que fora das atividades do mundo-próprio de cada animal, a pedra não é nem abrigo, nem bigorna e nem projétil. A pedra em si constitui o que Uexküll denominou de *objeto neutro*, com propriedades físicas e químicas específicas e essenciais de forma, tamanho, dureza e composição, que poderiam encontrar uma gama quase ilimitada de significados (INGOLD, 2015). Nas palavras de Uexküll (1933, p. 141),

a pedra que, como *objeto neutro*, está na mão do observador, transforma-se num *objeto significante*, logo que entra em relação com um *sujeito*. [...] Só pela *relação*, o objeto se transforma em qualquer coisa com um significado, que lhe é atribuído por um sujeito.

A pedra, desse modo, somente torna-se abrigo quando o caranguejo se esconde sob ela, ou bigorna quando o tordo quebra uma concha nela, ou projétil, quando o homem a pega para arremessar (INGOLD, 2015). Assim, nenhum animal está na posição de um observador neutro, pois para viver já deve estar imerso em seu mundo-próprio e nas relações que o constituem. Uexküll acrescenta que

cada ato comportamental, constituído por sinais-perceptivos e impulsos, imprime ao objeto neutro o seu significado e transforma-o, com isso, num objeto significante, relacionado com o sujeito, no seu respectivo mundo-próprio (UEXKÜLL, 1933, p. 147-148).

Outro exemplo, utilizado pelo etólogo, é o carvalho, árvore habitada por diferentes espécies do reino animal, apreendida de variadas formas, conforme as particularidades de seus aparatos perceptivos, possuindo significados e funções diferentes em cada mundo próprio. Para a raposa, o carvalho possui um *teor de abrigo*, pois serve como um abrigo para a sua proteção e de sua família; para o mocho, o carvalho possui um *teor de refúgio* com seus troncos robustos; para os esquilos, que saltam em seus galhos e folhas, possui um *teor de trampolim*; para as aves canoras, que constroem ninhos em seus ramos, ele adquire um *teor de suporte necessário* (UEXKÜLL, 1933, p. 130). Já no mundo-próprio da formiga, o que não é casca, com suas irregularidades, desaparece, sendo aquelas seu campo de pilharem ((UEXKÜLL, 1933). Os órgãos sensoriais, que variam para cada sujeito animal que usa (ou vive) o carvalho, vão determinar como este será apreendido e utilizado. Neste contexto, o carvalho é um objeto polissêmico e multifuncional:

[...] cada mundo-próprio aproveita do carvalho uma certa parte das suas propriedades, adequada à formação tanto dos veículos de sinais-característicos como dos de marcas-de-ação dos seus ciclos-de-função. [...] Em todas as centenas de mundos-próprios diferentes, o carvalho desempenha, como objeto, um papel altamente variado, ora com uma ora com outra das suas partes. Uma destas são extensas, outras, reduzidas. Uma vez, a madeira é dura, outras, mole. Uma vez serve de proteção, outras de campos de ataque. (UEXKÜLL, 1933, p. 134)

Cabe destacar a variação da importância dos mesmos objetos em diferentes mundos-próprios. Alguns objetos que têm fundamental importância em determinados mundos-próprios podem, até mesmo, “não existir” em outros. Partes do carvalho que para um sujeito são fundamentais, para outros podem ser irrelevantes.

No tocante às diferenças de nível de complexidade entre mundos-próprios humanos e não humanos, Uexküll as reconhece como particularidades e não como superioridades e inferioridades. Em outras palavras, ele não estabelece uma escala de grau de complexidade, no qual o superior é o humano. Como exemplo, ele discorre sobre a diversidade/variabilidade, entre os próprios seres humanos, de percepções, pontos-de-vista e ações sobre o carvalho. Para um velho couteiro, o carvalho não passa de pedaços de madeira medidos com cuidado para o corte, possuindo, assim, um *teor de utilidade prática*; enquanto no universo subjetivo imaginário de uma garotinha, pelo qual ela imagina que sua terra é povoada por gnomos, entre outros seres mágicos, o carvalho com sua casca rugosa é um demônio assustador, possuindo um *teor de ameaça* (UEXKÜLL, 1933). Indo mais além, um homem pode utilizar a mesma pedra para diferentes funções, como projétil, peso de papel, martelo, entre outras. Quando faz parte de um pavimento de estrada, servindo de apoio, ela possui uma função, sentido ou *teor de caminho*; se ela foi apanhada do pavimento para ser atirada em alguém, ela transforma-se então em um projétil, um novo significado lhe foi atribuído, a mesma pedra recebeu um *teor de arremesso* (UEXKÜLL, 1933). Assim, além do mesmo objeto possuir diferentes significados e funções para diferentes indivíduos humanos, o mesmo objeto também pode adquirir diferentes significados e funções, através das diferentes atividades e necessidades, de um mesmo indivíduo.

Na perspectiva subjetivista de Uexküll, é o animal que adapta o mundo a si, atribuindo qualidades funcionais às coisas que encontra e assim integrando-as ao seu próprio sistema coerente (INGOLD, 2015). No *Umwelt* é o organismo que aponta para o meio ambiente, de modo que sem o organismo não existe o *Umwelt*, que consiste no mundo

constituído dentro do circuito de percepção e ação do animal (INGOLD, 2015). Especificamente, o *Umwelt* de um organismo consiste na projeção ou mapeamento da sua organização interna para o mundo exterior (INGOLD, 1992a). Neste sentido, o organismo é que organiza e constrói sua própria natureza. Sem organismo não existe ambiente, somente um mundo de objetos neutros. Em outras palavras, sem os sujeitos-animais os objetos e a realidade circundante não teriam significados, sentidos e funções, seriam apenas propriedades físicas e químicas sem uso e valor. Não haveria “nada”, pois são os organismos que possuem os órgãos sensoriais e aparato perceptivo para apreender e experimentar a realidade circundante e os objetos neutros que a integram, para utilizá-los conferindo-lhes significados diferentes. Em outras palavras, o *Umwelt* ou os “automundos” (UEXKÜLL, 2004), tal como são compreendidos, são determinados pelos sujeitos, de modo que estes só conhecem os objetos com os quais entram em relação.

O psicólogo americano James Gibson também reconhece que os significados dos mundos animais estão relacionados com a ação e percepção do animal no mundo. Segundo Gibson (1979), os objetos – bem como os lugares e eventos circundantes – oferecem aos organismos propriedades ou *affordances*, que permitirão que eles percebam a realidade e que influenciarão suas ações. Em outras palavras, as *affordances* consistem em “possibilidades” ou “disponibilidades” sinalizadas pelo ambiente ao agente, determinando o que um organismo pode fazer (GIBSON, 1979; LARGE, 2011). Elas podem variar de acordo com a percepção particular de cada organismo: “a mesma cadeira pode possibilitar ao *percebedor* humano a *affordance* ‘sentável’ e a uma ave a *affordance* ‘empoleirável’” (LARGE, 2011, p. 351). No entanto, para Gibson, as *affordances* existem como potenciais inerentes aos objetos

ambientais, independentemente de serem atendidos ou colocados em uso por qualquer organismo. Isto é, as *affordances* que os objetos oferecem aos organismos são atributos do próprio objeto, ou seja, não são conferidas por nenhum sujeito-animal, embora impliquem uma relação de dependência e conexão do organismo com o meio ambiente.

Neste sentido, a pedra que, para Uexküll, só pode adquirir diferentes significados através das ações dos sujeitos, para Gibson, pode possuir múltiplas *affordances* inerentes, tais como a de arremessar, esmagar e dissimular, que são propriedades da pedra que estão disponíveis para serem assumidas (INGOLD, 1992a). Assim, é o organismo que se adapta ao nicho* ou ao ambiente. O nicho como um conjunto de *affordances*, ao contrário do *Umwelt*, “está do lado do ambiente e aponta para o organismo” (INGOLD, 2015, p. 132).

Para Gibson, o objeto não pode ser neutro, pois transmite informação ou possibilidades através de seus “potenciais inerentes”, de suas propriedades físicas e químicas perceptíveis para o sujeito, que as perceberá através de seus órgãos sensoriais e utilizará o objeto em conformidade com essas informações disponíveis do ambiente (INGOLD, 1992a, p. 42).

As qualidades, para von Uexküll, são subjetivamente adicionadas ou afixadas ao objeto neutro (a pedra); elas são constituídas pela percepção do mundo como apreendido por cada animal respectivamente. As *affordances* gibsonianas, entretanto, supostamente existem como potenciais inerentes

* Segundo Odum (1988, p. 375), trata-se de “um termo com maior âmbito que inclui, não apenas o espaço físico ocupado por um organismo, mas também o seu papel funcional na comunidade (como, por exemplo, a sua posição trófica) e a sua posição nos gradientes ambientais de temperatura, humidade, pH, solo e outras condições de existência. [...] Consequentemente, o nicho ecológico de um organismo depende não apenas do sítio onde vive, mas também daquilo que faz (como transforma energia, se comporta, responde ao seu ambiente físico e biótico e o modifica), e da forma como é constrangido por outras espécies. Por analogia, pode-se dizer que o *habitat* é a ‘morada’ do organismo, e que o nicho é a sua ‘profissão’, biologicamente falando”.

dos próprios objetos, independentemente de serem colocados em uso ou realizados por um sujeito. (INGOLD, 1992a, p. 42)

Ao contrário de Uexküll, para o qual os mundos-próprios são como bolhas de realidade ou unidades fechadas, Gibson sustenta que “os diferentes animais podem viver em um ambiente compartilhado e, além disso, podem compartilhar suas percepções do que ele proporciona/oferece” (INGOLD, 1992a, p. 43).

Segundo Gibson (1979), um ambiente não existe em si e por si, mas através das relações com os organismos, que serão informados sobre o que fazer e como agir. Os potenciais inerentes dos objetos, que sugerem tipos diferentes de relação ao organismo, podem ser interpretados como capacidades de agência do ambiente. Assim, a perspectiva de Gibson é mais relacional do que a de Uexküll. Perceber, neste sentido, não é atribuir significados aos objetos, mas descobrir significados na própria relação de uso (INGOLD, 2015, p. 129).

Uexküll separa objetos neutros e objetos significantes, sugerindo a existência de um mundo neutro, mas inacessível para nós, que estamos imersos em nossos mundos-próprios, constituídos apenas por objetos dotados dos significados que os atribuímos. Os objetos neutros só se tornam significantes a partir da intervenção do sujeito, de modo que as relações de significação dependem, assimetricamente, dos sujeitos intérpretes. No caso de Gibson, essa significação parece estar distribuída entre o organismo e o objeto, que transmitirá suas *affordances* para então oferecer ao organismo as possibilidades de ação.

Um fato importante acerca das *affordances* do meio ambiente é que elas são, em um sentido objetivo, reais e físicas, ao contrário dos valores e significados, que se supõem muitas vezes serem subjetivos, fenomenais e mentais. Mas, na verdade uma *affordance* não é nem uma propriedade objetiva,

nem uma propriedade subjetiva; ou ambas, se você quiser. Uma affordance atravessa a dicotomia do subjetivo-objetivo e ajuda-nos a compreender sua inadequação. É igualmente um fato do ambiente e um fato do comportamento. É tanto física, quanto psíquica, e, no entanto, nem uma coisa nem outra. Uma affordance aponta em ambos os sentidos, para o meio ambiente e para o observador. (GIBSON, 1979, p. 129)

Entretanto, a teoria de Gibson também possui lacunas no que se refere às afirmações de que as *affordances* são objetivas, reais e físicas, em um sentido, antes de qualificarem-se a si mesmas sem a intervenção de um sujeito que percebe. As *affordances* não são os valores, significados, potenciais, informações e possibilidades que os objetos oferecem aos organismos para que percebam a realidade e atuem sobre ela? Como elas podem ser também objetivas, reais e físicas? Gibson, no trecho supracitado, tenta responder a essas questões, afirmando que a *affordance* não é nem uma propriedade objetiva, nem subjetiva, mas que atravessa e desmantela as dicotomias entre sujeito e objeto, sendo igualmente um fato do ambiente e do comportamento, física e psíquica, e, no entanto, nem uma coisa nem outra. É, portanto, uma propriedade relacional, que existe por agenciamento. Gibson acaba com a primazia do sujeito, presente nas teorias de Uexküll, bem como dissolve a relação sujeito e objeto, pela qual se dá o processo de significação. Neste sentido, qual o papel subjetivo do organismo? Ele apenas atua de acordo com as informações fornecidas pelo meio-ambiente? Qual o papel do ambiente?

Essas lacunas, segundo Ingold (2015), estão associadas ao pressuposto de que “o meio ambiente é composto por um mundo mobiliado de objetos”, de modo que sem eles o ambiente seria inabitável. Esses móveis é que possibilitam as atividades da vida dos organismos. O conceito ecológico de nicho é extraído dessa analogia do ambiente com

a acomodação mobiliada (INGOLD, 2015). Sobre essa questão, Ingold (2015, p. 130) observa que o nicho é especificado pelas propriedades essenciais do meio ambiente, independentemente da presença e do funcionamento do organismo, de modo que se ele for removido, o nicho, ou “conjunto de *affordances*”, permanece. As ideias de Gibson incidem, portanto, num determinismo ambiental e essencialista, no qual o meio ambiente dita as regras de ação e de significação, e todos os organismos, que evoluíram para preencher o nicho particular no meio ambiente, estão subordinados a elas para atuar no mundo. Neste sentido, a *affordance* não aponta para os dois lados nas relações entre os organismos e o ambiente, como afirmava Gibson, visto que ela parte apenas do meio ambiente, que aponta em apenas uma direção. Indo mais além, Gibson também afirma que o ambiente envolve um organismo cercado. No entanto, o meio ambiente não depende do organismo para a sua existência. Em suma, o organismo depende do ambiente para viver e se transformar, mas o ambiente existe essencialmente e independentemente do organismo. Para as abordagens verdadeiramente relacionais e simétricas, o mundo é constituído pelas relações entre uma multiplicidade de agentes (humanos e não humanos, vivos e não vivos), de modo que todos os elementos possuem um papel ativo. Ou seja, o mundo é um emaranhado, é agência em constante transformação, e o que existe de fato são as relações ou conexões entre os diferentes agentes, que podem ser mutuamente constitutivos, desempenhando cada um papel ativo na formação e transformação contínua do outro.

Enquanto, para Uexküll, um mundo neutro existe, mas inacessível para os sujeitos, para Gibson, não existe neutralidade, pois o ambiente, independentemente do sujeito, já carrega consigo significados, dos

quais o organismo depende para viver. Por outro lado, para ambos, os mundos seriam dotados de significados, mesmo que apontando para direções diferentes.

Embora Uexküll tenha revolucionado a concepção de sujeito, ao ampliá-la para os organismos vivos, principalmente os animais, existe uma separação de sujeito e objeto, em termos de aparatos perceptivos e ação, de modo que aqueles que não possuem os órgãos sensoriais e não são capazes de interpretar e atribuir significados ao mundo ambiente, não possuem mundos-próprios, nem são considerados agentes ou atores, constituindo apenas objetos ou peças dos cenários dos múltiplos mundos-próprios dos sujeitos intérpretes. Nas palavras de Uexküll (1933, p. 134), “se quiséssemos resumir as particularidades opostas que, como objeto, o carvalho apresenta, o que resultaria seria um caos. E, no entanto, *todas elas são apenas partes de um sujeito estritamente ordenado*, que contém todos os mundos-próprios – nem conhecidos nem cognoscíveis por todos os sujeitos destes mundos-próprios”. Desse modo, o status ontológico de sujeito e os mundos-próprios, bem como a capacidade de agência, estariam restritos aos seres dotados de órgãos efetores e receptores, caracterizando, além de um subjetivismo, um determinismo (bio)semiótico, tendo em vista o papel relevante do sistema nervoso e dos órgãos sensoriais.

Uexküll estabelece uma separação entre organismo-sujeito e organismo-objeto a partir das plantas, que não possuem ciclo-funcional e, por conseguinte, também não possuem mundos-próprios: “As plantas não possuem órgãos-*Umwelt*, estão diretamente imersas em seu habitat. As relações da planta com seu habitat são bastante diferentes das do animal para o *Umwelt*” (UEXKÜLL, [1940] 1970 *apud* FAVAREAU, 2010, p. 268). Enquanto cada animal possui seu mundo próprio, as plantas estão

confinadas em seus invólucros (FAVOREAU, 2010). De acordo com essa perspectiva, a ausência de ciclo-funcional nas plantas está relacionada com a falta de um sistema nervoso, de órgãos efetores e receptores. Para Uexküll, devido à ausência desses órgãos, as plantas não possuem objetos que possam tornar-se para elas fontes ou portadores de significado (FAVOREAU, 2010). Desse modo, o significado para as plantas é mediado pelos *fatores significativos* (ou *fatores de significado*), que são estímulos entre o fluxo de impactos que pressionam as plantas de todos os lados, e que desempenham um papel importante em suas vidas (FAVOREAU, 2010). Embora as plantas não reajam aos impactos externos com a operação de órgãos receptores e efetores, como fazem os animais, elas usam as folhas vivas de células de seus invólucros para filtrar impactos relevantes, que são os fatores de significado (FAVOREAU, 2010). No entanto, por serem também organismos vivos ou seres viventes, que se desenvolvem e são mediados por fatores significativos e semióticos, as plantas não podem ser consideradas apenas como objetos neutros transformados em significantes pelos sujeitos. O que seriam as plantas, então, de acordo com a teoria dos mundos-próprios? Essa é uma questão que Uexküll não conseguiu explicar com clareza e necessita de mais estudos. Atualmente, perspectivas filosóficas e científicas atravessam fronteiras e questionam o status ontológico de objeto atribuído às plantas no mundo ocidental, reconhecendo-as como sujeitos, capazes de sentir, agir, reagir, responder e se comportar. Com base nessas novas informações em desenvolvimento sobre a complexidade do comportamento das plantas, seriam elas apenas objetos significantes que constituem os mundos-próprios e as paisagens animais?

2. CONTRIBUIÇÕES DE UEXKÜLL PARA AS CIÊNCIAS ANIMAIS: O RECONHECIMENTO DO ANIMAL COMO SUJEITO

Uexküll desafiou a pretensão universal da epistemologia moderna acerca da imagem da natureza mecanizada e objetificada. O biólogo chama a atenção para a importância de reconhecer a existência na natureza de uma multiplicidade de mundos – ou “pontos-de-vista” – ligados aos diferentes sujeitos-animais.

Onde a ciência clássica via um único mundo, que compreendia dentro de si todas as espécies viventes e hierarquicamente ordenadas, das formas mais elementares aos organismos superiores, Uexküll, em vez disso, colocou uma infinita variedade de mundos perceptíveis, que embora sejam incomunicáveis e reciprocamente exclusivos, são todos igualmente perfeitos e ligados entre si como uma gigantesca partitura musical em cujo centro estão pequenos seres familiares e ao mesmo tempo remotos chamados *Echinus esculentos*, *Amoeba terrícola*, *Rhizostoma pulmo*, *Sipunculus*, *Anemonia sulcata*, *Ixodes ricinus* etc. Por isso, Uexküll define como “passeios por mundos incognoscíveis” suas reconstruções do ambiente do ouriço-do-mar, da ameba, da água-viva, do verme-do-mar, da anêmona-marinha, do carrapato – estes são os seus nomes comuns – e de outros minúsculos organismos que ele estimava, porque sua unidade funcional com o ambiente parecia extremamente distante daquela do homem e dos animais considerados superiores. (AGAMBEN, 2013, p. 68)

Uma das principais contribuições de Uexküll foi a consideração do ponto-de-vista do animal e dos significados particulares dos seus mundos, em uma época de incertezas e embates entre perspectivas vitalistas, finalistas, mecanicistas, materialistas e evolucionistas sobre os estudos do comportamento animal. Embora parte dos cientistas reconhecessem a subjetividade dos animais, era complicado expressá-la através da linguagem científica moderna formal. Uexküll

desenvolveu ideias que tentavam explicar e exaltar esses atributos nos animais, muitas vezes através de metáforas e poéticas, refutadas por parte significativa dos homens de ciência de sua época, por se fundamentarem em uma epistemologia ou ontoetologia⁷ relacional.

O etólogo estoniano reconheceu diferenças entre pontos-de-vistas e formas de perceber, sentir e agir dos animais, sem fazer como faziam os etólogos de sua época, nem adotar o comportamento humano como modelo para a medição de grau de complexidade nos comportamentos dos demais animais. Pelo contrário, analisou a singularidade do mundo-próprio de cada sujeito-animal, adotando como “modelo” o próprio animal em questão e sua experiência subjetiva, aceitando a diversidade e reconhecendo horizontalmente a importância dos diferentes mundos-próprios para a partitura da natureza:

Uexküll levou-nos a considerar novas perspectivas, na medida em que ele praticava um tipo de “alter-subjetividade”: uma subjetividade que não pode ser alcançada por meio de simples analogias (um tipo de pensamento “como nós”), mas por um sistema de contrastes e diferenças que procuram e foram fundamentados por diferenças: animais não sentem e pensam como nós; eles não compartilham nosso ponto-de-vista”. (DESPRET, 2010, p. 4)

Questionando a imagem da natureza (e dos animais) como máquina e invertendo a lógica do pensamento científico mecanicista moderno, Uexküll “é o primeiro a colocar a questão do significado no centro da explicação do comportamento animal” (LESTEL, 2001, p. 197). Uexküll, desse modo, leva a questão do sujeito para a biologia, considerando cada indivíduo animal como sujeito e centro de seu mundo-próprio:

⁷ Buchanan (2008) utiliza o termo *ontoethology* para se referir ao novo tipo de pensamento etológico introduzido por Jacob Von Uexküll. Buchanan considera esse pensamento como uma nova forma de pensar a realidade.

Para o fisiólogo cada ser vivo é um objeto que se situa no seu mundo-próprio de homem. Examina-lhe os órgãos e seu funcionamento total, como um técnico examinaria uma máquina que seja nova para ele. O biólogo, ao contrário, toma em conta que cada ser vivo é um sujeito, que vive num mundo que lhe é particular, de que ele constitui o centro; e, por isso, pode comparar-se não a uma máquina, mas apenas ao maquinista que maneja a máquina (UEXKÜLL 1933, p.31).

Cabe destacar que, dentro das particularidades dos mundos-próprios de diferentes grupos humanos, Uexküll considera as diferenças entre os mundos-próprios dos cientistas, ressaltando, porém, o mundo-próprio do biólogo, que por sua vez, é o responsável pelo estudo, pesquisa, compreensão e descrições dos diferentes sujeitos-animais. O etólogo também discorre sobre o papel contraditório que a natureza desempenha como objeto nos diferentes mundos próprios do naturalista, citando como exemplo os mundos-próprios do astrônomo, do biólogo marinho, do químico, do físico-atômico, do físico, do fisiólogo dos sentidos, do investigador das ondas do ar, do investigador da música, do *behaviourista* e do psicólogo, destacando as diferentes apreensões e interpretações da natureza ou, em outras palavras, seções da natureza, para cada um. Ao final da comparação, Uexküll ressalta que, por trás desses diferentes mundos e pontos de vista que estão conectados a um todo maior, oculta-se a Natureza como sujeito inatingível:

Se se quisessem resumir as suas particularidades objetivas caía-se no caos. E, no entanto, todos esses diferentes mundos-próprios estão incluídos e arrastados num *uno*, que se conserva eternamente vedado a todos os mundos-próprios. Por trás de todos os mundos por ele criados, oculta-se eternamente o sujeito inatingível – a *Natureza* (UEXKÜLL, 1933, p. 137).

As ideias de Uexküll também possuíam uma dimensão ética, ao reconhecer cientificamente os animais como sujeitos, desde os mais “simples” para os mais “complexos”, e ao considerar as particularidades de seus mundos. Ele criticou duramente a doutrina cartesiana e a crença moderna na excepcionalidade humana, que reduzia os animais a meras máquinas, afirmando que “quem se agarrar ao preconceito de que todos os seres vivos são apenas máquinas, perde toda a esperança de vir jamais a lobrigar os seus mundos próprios” (UEXKÜLL 1933, p. 23); bem como criticou os “mecanicistas teóricos” em geral, para os quais os animais não passavam de conjuntos de “instrumentos-de-trabalho e de instrumentos-indicadores” que constituíam um todo através da “intervenção de um dispositivo coordenador” (UEXKÜLL, 1933, p. 24). O biólogo estoniano criticou também a visão determinista dos *behavioristas* que, além de considerarem os órgãos dos sentidos e os órgãos de movimento como peças de uma máquina, também estenderam essa ideia aos seres humanos, mecanizando-os e transformando-os em máquinas constituídas por meras aparências e acidentes incômodos (UEXKÜLL, 1933). A utilização da *linguagem técnica*, a *objetificação epistemológica dos animais* e a sua *interpretação mecanomórfica* são características bem marcantes da psicologia *behaviourista* e comparativa. A etologia europeia, por sua vez, representada por Lorenz, Tinbergen e Frisch, imbuída no romantismo naturalista, estabeleceu-se entre o mecanicismo radical dos *behaviouristas* e o vitalismo e subjetivismo de Uexküll.

O sujeito, para Uexküll (1933), utiliza outros instrumentos, a saber: o de *assinalamento* e o de *ação*. Sendo assim, a abordagem mecanicista dos animais como sistemas mecânicos é impensável pela perspectiva dos mundos-próprios, pois os órgãos dos sentidos servem para *assinalar* e os

órgãos de movimento para *atuar*, sendo os animais sujeitos que percebem e atuam; “[...] tudo aquilo que um sujeito assinala passa a ser o seu mundo-de-percepção, e o que ele realiza, o seu mundo-de-ação”. Estes mundos, “constituem uma unidade íntegra – o *mundo-próprio do sujeito*” (UEXKÜLL, 1933, p. 25). Ao ampliar o estudo dos signos aos animais não humanos, lhes conferindo a condição de “sujeitos”, Uexküll contribuiu para o surgimento de uma ciência interdisciplinar que ficou conhecida como *biossemiótica*⁸. Através dessa “proto-ciência”, reconheceu-se que o ato de significação não se limita aos seres humanos, pois os organismos vivos interpretam seu ambiente, bem como tornou-se possível o diálogo entre as perspectivas subjetivas e objetivas na biologia. Com isso, Uexküll considerou a condição humana como apenas mais um mundo vivido dentre os inúmeros mundos próprios existentes.

O processo evolutivo de todas as espécies conferiu-lhes formas variadas de apreender e interagir com os objetos de acordo com suas necessidades e interesses. Uexküll alertava, nas práticas científicas de observação do comportamento animal, para o cuidado dos etólogos para não caírem nas ilusões de seu próprio mundo acerca dos mundos de outros seres, pois quando você percebe o mundo-próprio de outro animal, este torna-se parte do seu. Em outras palavras, “o mundo que um animal habita e que nós vemos abrir-se à sua volta, transforma-se, quando observado pelo sujeito animal, no seu mundo-próprio, um

⁸ A *biossemiótica* consiste em uma ciência interdisciplinar que surgiu a partir da aproximação entre a teoria dos significados de Uexküll e a teoria semiótica, a fim de integrar a biologia e a semiótica. O termo foi utilizado, pela primeira vez, por Friederich Rothschild, em 1962, e se consolidou como disciplina, na década de 70, com a teoria zoossemiótica de Thomas Sebeok. Em termos gerais, trata-se do estudo dos processos de significação em organismos e sistemas vivos, considerando que o ato de significação não se limita aos seres humanos, pois os organismos vivos interpretam seu ambiente. Segundo Donald Favareau (2010, p. 2), a biossemiótica “emergiu não como uma anti-ciência, nem como uma pseudo-ciência, mas como uma proto-ciência genuína destinada a distinguir e explicar cientificamente o uso de processos e relações de significação entre organismos e dentro deles”.

mundo em que se agitam os mais variados objetos significantes” (UEXKÜLL, 1933, p. 125). É importante, portanto, a reeducação da percepção para o discernimento e reconhecimento da diversidade e multiplicidade de mundos-próprios. Sobre isso, Uexküll destava a importância dos pontos-de-vista dos diferentes animais serem levados em consideração em qualquer tipo de pesquisa (que os envolva), seja biológica, antropológica ou arqueológica (DESPRET, 2010).

Só o reconhecimento de que tudo, na Natureza, é criado segundo o seu significado e que todos os mundos-próprios são inseridos, como vozes, na partitura do mundo, nos abre o caminho para a evasão da estreiteza do nosso mundo-próprio. Não é a dilatação do espaço do nosso mundo-próprio em milhões de anos-luz que nos eleva acima de nós próprios, mas o reconhecer que, além do nosso mundo pessoal, também os mundos-próprios dos nossos irmãos humanos e irracionais (sic.) estão contidos num plano que tudo abrange (UEXKÜLL, 1933, p. 172).

Em uma época de intenso conflito entre as abordagens naturalistas da etologia objetivista europeia e as abordagens mecanicistas do *behaviorismo* e da psicologia comparada norte-americana, Uexküll debruçou-se sobre a dinâmica das agências numa concepção de natureza que é constituída por uma pluralidade de mundos subjetivos e interpretações da realidade, reconhecendo que os animais são agentes capazes de interpretar significações que dão origem às atividades.

Para além das abordagens mecanicistas, ambientalistas, evolucionistas e filogenéticas do comportamento animal, Uexküll (1933) considerava a biologia como doutrina da vida e o biólogo, aquele quem investiga o plano ao qual os fenômenos vitais obedecem. Enquanto a maioria dos etólogos de sua época utilizavam perspectivas evolucionistas (gradualismo, variações acidentais e acumulativas, seleção natural,

adaptação, devir-natural, filogenética) para explicar os sistemas, os organismos vivos e seus comportamentos, Uexküll utilizava perspectivas vitalistas (mutacionismo, biossemiótica, ciclos funcionais e mundos-próprios, plano⁹, afinidade imanentes dos viventes, biologia experimental, corrente sistêmica) que fundamentaram a pluralidade dos mundos biológicos, a heterogeneidade de suas funções semiológicas e etológicas, e a “harmonia prévia entre o organismo e seu meio ambiente” (LORENZ, [1981]1993, p. 44).

Apesar de metodologicamente diferentes, Konrad Lorenz (1903-1989), o fundador oficial da etologia europeia, e Uexküll compartilhavam uma tendência kantiana. Lorenz tentou atribuir uma fundamentação científica à doutrina kantiana, na qual os *a priori* seriam determinados pelo conhecimento adquirido durante a evolução (SARAIVA, 2033, p. 35). Uexküll buscava aplicar as ideias kantianas aos sistemas biológicos, em suas noções subjetivas de mundos-próprios, baseadas em *a priori* de conhecimento que estruturam a experiência, e que garantem a sobrevivência (SARAIVA, 2003). Cabe destacar que Lorenz ocupou a cadeira de Kant em Königsberg e, nas palavras do próprio, foi “forçado” a entrar em acordo com a epistemologia do filósofo (LORENZ, [1981]1995, p. 30).

Segundo Saraiva (2003), os dois etólogos buscavam aplicar um referencial neo-kantiano aos problemas do comportamento animal. Os projetos de Uexküll e de Lorenz se encontram na tentativa de “constituição de uma epistemologia biológica em que se tenta caracterizar o que cada organismo sabe do mundo em que vive”, ou, em

⁹ “[...] no qual se encontram codificados seu plano de formação e um conjunto de pré-disposições genéticas” (HEREDIA, 2011, p. 70). Ou planos como “condições reguladoras da Natureza”, resultantes do “encadeamento contínuo de ciclos funcionais” (LESTEL, 2001, p. 201).

outras palavras, na “construção de uma epistemologia pan-específica de tipo neo-kantiano”, que se dá quando o idealismo kantiano é transposto para o plano material da ciência (SARAIVA, 2003, p. 35). Além disso, embora Lorenz fosse considerado determinista no tocante às suas abordagens evolucionistas-filogenéticas, ele buscava o diálogo entre etologia e filosofia, e atribuía sua produção científica, entre outros motivos, ao seu “amor pelos animais”. Em sua obra *Falava com as Bestas, as Aves e os Peixes*, de 1977, Lorenz descreveu suas relações intersubjetivas de amizade e amor com os animais. Assim como Uexküll, o etólogo também reconhecia (e tratava) os animais como sujeitos, dentro e fora do ambiente científico.

Segundo Ernst Cassirer, Uexküll, a partir de seu ponto de vista vitalista, desenvolveu um novo esquema geral e amplo de pesquisa biológica, um “fenomenalismo empírico”:

[...] a biologia é uma ciência natural que tem de ser desenvolvida pelos métodos empíricos usuais – os métodos da observação e da experimentação. [...] Uexküll é um defensor resolutivo do vitalismo; é um advogado do princípio da autonomia da vida. A vida é uma realidade suprema e dependente de si mesma. Não pode ser descrita ou explicada nos termos da física ou da química. A partir desse ponto-de-vista, Uexküll desenvolve um novo esquema geral de pesquisa biológica. Como filósofo ele é um idealista, ou fenomenalista. Seu fenomenalismo, porém, não se baseia em considerações metafísicas ou epistemológicas; funda-se, antes, em princípios empíricos. [...] seria um tipo muito ingênuo de dogmatismo presumir que existe uma realidade absoluta de coisas que seja a mesma para todos os seres vivos. A realidade não é uma coisa singular e homogênea; é imensamente diversificada, e tem tantos esquemas e padrões diferentes quanto há organismos diferentes. Cada organismo é por assim dizer um ser monádico. Tem um mundo só seu porque tem uma experiência só sua. (CASSIRER, 2012, p. 45)

Ao considerar as realidades subjetivas, pelas quais os mundos-próprios são constituídos, como fenômenos biológicos que podem ser estudados objetivamente e cientificamente, Uexküll reconnectou as categorias de subjetividade e objetividade, separadas pela ciência moderna, sugerindo um fenômeno subjetivo-objetivo ou uma noção mais ampla de objetividade. Neste sentido, os mundos-próprios resultam de um processo de “tradução” científica, na medida em que as questões do sujeito e do significado são repensadas e concebidas como centrais à biologia, aproximando as ciências objetivas das ciências subjetivas. Segundo Thure von Uexküll (2004, p. 20), “a premissa epistemológica da teoria de Jakob von Uexküll não é nem objetivista nem subjetivista, mas – como se descreveria atualmente – “sistêmica””, pois “ele entendia o processo vital como um sistema coerente em que sujeito e objeto se definem como elementos inter-relacionados em um todo maior”.

Ingold (2015), baseando-se na valorização de Uexküll dos aparatos perceptivos e órgãos sensoriais dos animais como determinantes para a construção de seus mundos, critica a abordagem materialista relacional que atribui agência aos objetos inertes, pois eles não crescem ou se desenvolvem, não incorporam habilidades e seu movimento\ação não é vinculado à sua percepção. A ideia de agência de Ingold opõe a complexidade real dos organismos vivos à dos não vivos (ou matéria inerte), distinguindo-os pelo movimento de atenção dos primeiros. Esta atenção ou atentividade caracteriza os organismos vivos como agentes. A essência da ação, neste sentido, decorre da união do movimento corporal e da percepção. O processo de desenvolvimento e a vida são condições necessárias para a agência e os agentes (INGOLD, 1992, 2015). Tal abordagem, tenta conciliar a ideia dos mundos-próprios de Uexküll, constituídos pela percepção e ação do sujeito, com a ideia de *affordance*

de Gibson, ressaltando a importância do meio ambiente e seus objetos dotados de potenciais inerentes. Na tentativa de preencher as lacunas deixadas por estas e outras perspectivas relacionais, Ingold (2015, p. 120-121) sugere, partindo de uma percepção anímica de mundo, que o ambiente é um “domínio de emaranhamento” ou “emaranhado de trilhas entrelaçadas”, dentro do qual, “continuamente se emaranhando aqui e se desemaranhando ali, os seres crescem ou “emanam” ao longo das linhas das suas relações”. Este entrelaçamento, segundo o antropólogo, é a “textura do mundo”, que está em fluxo perpétuo, “uma vez que os seres que dele participam seguem seus vários caminhos”.

Por fim, é importante destacar o desdobramento das contribuições de Uexküll sobre os animais como sujeitos, que instigou algumas questões no tocante às suas capacidades culturais. Partindo da ideia de que humanos constroem culturalmente seus ambientes e são autores dos seus próprios projetos culturais de construção, os animais não humanos, que também são sujeitos capazes de atribuir (e interpretar), de forma menos complexa, significados aos seus mundos, também não seriam capazes de construir culturalmente seus ambientes ou paisagens?

A cultura envolve uma série de características, tais como a sociabilidade, capacidade simbólica, transmissão de conhecimentos, tradição, aprendizagem, imitação, inovação, criatividade, capacidade de planejamento, consciência, autorreconhecimento, e algumas delas já foram cientificamente evidenciadas em algumas espécies de animais não humanos, principalmente nos primatas. Um dos argumentos mais fortes contra a hipótese da cultura animal é a ausência da capacidade de interpretação de significados e da capacidade simbólica, sobre a qual os biólogos evitam pesquisar, em vista do estranhamento e da ausência de diálogo com a semiótica e as ciências interpretativas. Dessa forma,

Uexküll, quando reconhece essa capacidade em todos os diferentes sujeitos-animais, lança novos questionamentos para essa lacuna deixada pela biologia e pela antropologia acerca da questão da cultura (e da cultura material) em animais não humanos.

No que se refere à hipótese da cultura animal, Lestel afirma que “não há cultura sem sujeito (porque a cultura constitui precisamente a ocasião de sociedades de sujeito) e há espécies de sujeitos entre os animais” (LESTEL, 2001, p. 274). A cultura depende dos sujeitos, que podem ser animais humanos ou não humanos. Lestel observa que a cultura envolve fenômenos sociais complexos, através dos quais os animais (humanos e não humanos) são transformados em sujeitos. Os animais, quando são agentes ou atores sociais de um determinado contexto cultural, tornam-se sujeitos, ou seja, o contexto no qual o indivíduo se transforma em “sujeito” é sempre cultural. Dessa forma, se os animais não humanos também são sujeitos é porque eles pertencem a um contexto cultural. Sendo assim, para Lestel (2001), as culturas animais são, antes de tudo, os sujeitos animais. A consideração dos animais como sujeitos ou atores sociais que desempenham papéis dentro das sociedades foi, portanto, fundamental e imprescindível para o reconhecimento de suas disposições culturais e históricas.

3. “MUNDOS-PRÓPRIOS” OU “MUNDOS-COMPARTILHADOS”? RELAÇÕES INTERESPECÍFICAS, COMUNIDADES HÍBRIDAS E SOCIEDADES MULTIESPÉCIES

Uma das maiores lacunas da teoria dos mundos-próprios de Uexküll diz respeito a cada sujeito estar totalmente envolvido e fechado em seu mundo-próprio ou “bolha” particular de realidade, sem acesso aos outros mundos. Em outras palavras, os órgãos efetores e perceptivos

de diferentes animais não podem acessar o que é real para o outro, mesmo que estejam em sintonia. Segundo Ingold (2015, p. 132), “[...] os fios da teia de aranha são precisamente proporcionados de tal maneira que escapam aos sensores visuais da mosca, entretanto a aranha absolutamente nada conhece do mundo da mosca”.

Uma das dificuldades da abordagem de Von Uexküll está na importância que ela deu ao *Umwelt* [...], que o biólogo da Universidade de Berlim apresentou como sendo exclusivamente biológica (este era o mundo ao qual o animal poderia aderir através de seus sentidos); a outra dificuldade era a natureza monádica que ele atribuiu a cada um desses *Umwelt*, que foram simplesmente justapostos sem comunicação entre eles. (LESTEL, BRUNOIS, GAUNET, 2010, p. 167, minha tradução)

Lorenz, crítico e, ao mesmo tempo, admirador de Uexküll, questionava a ideia do mundo-próprio como unidade fechada que, para ele, é incompatível com a pesquisa natural:

Uexküll – vitalista entre os vitalistas, feroz idealista, kantiano – um inimigo próprio da pesquisa natural, pois "o mundo-próprio de um está separado do de qualquer outro", uma espécie de *monadologia* [...], e quando vocês leem suas obras filosóficas sobre sua visão de mundo, vocês ficam horrorizados como cientistas naturais. Mas, com a dualidade que cientistas naturais de mentalidade idealista têm, por outro lado, ele é o pesquisador mais exato em fisiologia que você pode imaginar. – Teimoso até o ponto de ser um pouco louco, genial até as pontas dos dedos. (LORENZ, 1948, p. 1 *apud* BRENTARI, 2009, p. 648)

Para o etólogo César Ades (2009), a concepção do *Umwelt* é válida por ressaltar a necessidade de conhecer o animal na sua especificidade de percepção e ação. Entretanto, Ades (2009) alerta para o risco de cair em um solipsismo da espécie ou do indivíduo, descartando as

semelhanças existentes. Para preencher essa lacuna, o etólogo menciona a perspectiva darwiniana, que combina diversidade e continuidade, bem como as diferenças e semelhanças.

Os mundos biológicos plurais e heterogêneos que não interagem entre si, ainda assim se conectam através de uma harmonia coordenadora que existe na natureza, a qual Uexküll compara, poeticamente, à sintonia de uma partitura musical, postulando um modelo musical da natureza¹⁰ (HEREDIA, 2011). Os incomunicáveis mundos-próprios estão imersos em uma sintonia que os conecta, assim como os átomos filosóficos que, cercados por um vazio, podem colidir ou se reunir formando arranjos. No caso dos mundos-próprios, esses arranjos são composições ou imensas partituras musicais com uma multiplicidade de notas em harmonia entre si. Mesmo não conhecendo os outros mundos, um mundo de uma determinada espécie está sintonizado e conectado horizontalmente aos outros mundos, constituindo uma teia ou rede da vida. Como sabemos, as bolhas de sabão, com suas películas muito finas de sabão e água, podem atravessar outras bolhas formando ou não uma bolha maior. Cabe ressaltar também que um sujeito, em mundos-próprios de outros sujeitos, pode ser um objeto significativo, como um mamífero é para um carrapato ou o inverso, o que estabelece uma conexão entre esses diferentes mundos, que permite que sujeitos se tornem objetos. Neste sentido, na relação

¹⁰ Uexküll estabelece um modelo musical de natureza, no qual os mundos-próprios são comparados a partituras musicais. A partitura musical foi a metáfora ideal que Uexküll encontrou para poder traduzir poeticamente a sua ontologia e visão do mundo como uma organização harmônica, na qual, enquanto construímos nosso mundo, as sensações da mente se tornam propriedades das coisas e as qualidades subjetivas formam o mundo objetivo. O seu vitalismo estaria na ideia de que a vida seria um plano (*Planmäßigkeit*) de natureza que se assemelha a uma grande sinfonia ou harmonia musical. A coerência ou harmonia prévia entre o *Umwelt* (mundo-próprio) e a *Natur* (natureza) se dá a partir da integração entre as diferentes partes da composição musical.

entre mundos-próprios conectados, os sujeitos e objetos não são categorias fixas e imutáveis, pois podem se transformar e trocar de papéis. Isso se aproxima do perspectivismo, no qual um sujeito, que é maquinista de seu mundo-próprio, pode ser considerado um objeto, a partir do ponto de vista de outro sujeito de outro mundo-próprio. Além disso, Uexküll também reconhecia o papel das relações sociais para a atribuição de significados, na medida em que os “seres sociais constroem e dão significados a outros seres sociais com quem eles têm relações” (DESPRET, 2010, p. 4).

Segundo Agamben (2013), os acordos perfeitos entre os mundos-próprios incomunicáveis são uma “cegueira recíproca”, que pode ser exemplificada com a relação entre a aranha e a mosca, particularmente, a paradoxal coincidência expressa pela teia de aranha, visto que ela não pode ver de forma alguma o *Umwelt* da mosca:

A aranha não sabe nada sobre a mosca, nem pode tomar as medidas, como faz um alfaiate para confeccionar uma roupa para o seu cliente. E, todavia, ela determina a amplitude da malha da sua teia segundo as dimensões do corpo da mosca e avalia a resistência dos fios na exata proporção da força do choque do corpo da mosca em voo. Os fios radiais são, ademais, mais sólidos que os circulares, porque os últimos – que, à diferença dos primeiros, são recobertos de um líquido viscoso – devem ser suficientemente elásticos para poder aprisionar a mosca e impedi-la de voar. Quanto aos fios radiais, são lisos e secos, porque a aranha se serve deles como um atalho para se atirar sobre sua presa e a envolver definitivamente em sua prisão invisível. O fato mais surpreendente é que os fios da teia são exatamente proporcionais à capacidade visual do olho da mosca, que não pode vê-los e voa, portanto, para a morte quando tenta se proteger. Os dois mundos perceptivos da mosca e da aranha são absolutamente incomunicáveis e, todavia, estão tão perfeitamente de acordo que se diria que a partitura original da mosca, que também se pode chamar de sua imagem original ou seu arquétipo, age sobre a aranha de

modo tal que a teia que esta tece pode ser qualificada como “moscal”.
(AGAMBEN, 2013, p. 72)

Atualmente, diversos campos interdisciplinares, transdisciplinares e colaborativos, no âmbito dos estudos sociais dos animais, têm contribuído para o diálogo e atravessamento de fronteiras, ontológicas, epistemológicas e institucionais, entre o mundo social e o mundo natural, entre humanidade e animalidade, e entre as ciências sociais e as ciências biológicas. Tais campos têm se debruçado nas complexas relações sociais intersubjetivas e interespecíficas, sobretudo, entre animais humanos e não humanos.

As ideias de Uexküll foram importantes para esses novos campos transversais, especialmente para repensar o estatuto ontológico dos animais no mundo ocidental, como sujeitos ou maquinistas de seus mundos-próprios. Reciprocamente, as abordagens interdisciplinares e relacionais dos estudos animais contribuíram para preencher as lacunas da teoria dos mundos-próprios, sobretudo, no que se refere às relações entre mundos-próprios, isto é, relações intersubjetivas.

Humanos e não humanos (animais e não animais, vivos e não vivos) sempre conviveram e evoluíram juntos em sociedades constituídas por uma multiplicidade de agentes, compartilhando interesses e afetos, dentro de paisagens múltiplas, polissêmicas e transgênicas, em constante modificação ao longo do tempo. Os humanos sempre manifestaram vontade de atravessar mundos animais através de diferentes tipos de relações: de reciprocidade, simbiose, subjetivação, tensão, domínio, objetificação, consagração (sacralização) e companhia. Os animais não humanos também desempenharam papéis significativos na formação cultural dos humanos, como parte de representações

culturais, do imaginário de diferentes tradições e culturas, cultos religiosos, parceiros de trabalho ou animais de companhia. Indo mais além, os seres humanos também desempenharam papéis significativos na formação social e cultural dos animais, principalmente através da domesticação e coabitação.

As relações entre os animais humanos e não humanos, segundo Lestel e colaboradores (2010), constituem comunidades híbridas, onde circulam uma multiplicidade de sujeitos e nas quais eles compartilham espaços ecológicos e socioculturais, interesses, ações, afetos, sentidos etc. (LESTEL, BRUNOIS, GAUNET, 2010). O cachorro, por exemplo, constituiu com o ser humano uma comunidade híbrida, onde quase tudo é compartilhado.

Algumas sociedades humanas podem interagir com sociedades de lobos, por exemplo, mas os etólogos e os etnólogos, geralmente e implicitamente, consideram que as sociedades humanas e as sociedades de lobos são dois tipos diferentes de coisas, com dinâmicas separadas, mesmo se ambas interagem de tempo em tempo. A ideia de que uma sociedade de lobos e uma sociedade humana, que ocupam o mesmo ecossistema, podem eventualmente compor uma sociedade “lupo-humana”, que deve ser estudada em si, não costuma ser considerada uma opção relevante. [...] os etnólogos podem estudar as relações dos humanos com seus gatos em uma determinada sociedade, e os etólogos podem observar o comportamento dos gatos, mas a ideia de que a sociedade relevante a ser considerada pode ser de “humanos-felinos” e ser composta por ambos, com espaços próprios de cada espécie e espaços que são compartilhados, nunca é considerada como um objeto de estudo. (LESTEL, BRUNOIS, GAUNET, 2010, p. 57)

Lestel e colaboradores estabelecem um novo campo, entre a *etnoetologia* e a *etoecologia*, para o estudo das relações animal-humano nas “sociedades híbridas”: a *etoetnologia*, que

“procura descrever e compreender como os seres humanos e animais convivem em comunidades híbridas, compartilhando significados, interesses e afetos, articulada em torno de significações conjuntamente negociadas (LESTEL, BRUNOIS, GAUNET, 2010, p. 173).

Tais estudiosos dos mundos animais apontam para a necessidade dos etólogos e dos etnólogos reconhecerem que as sociedades humanas podem interagir com as sociedades animais, bem como podem ocupar o mesmo espaço e ecossistema, constituindo sociedades híbridas. Essas poderiam ser reconhecidas, descritas e compreendidas através da *etoetnologia* – uma interface entre as disciplinas de etologia e etnologia – tornando possível a análise das sociedades formadas por relações interespecíficas e, sobretudo, ampliando a noção antropocêntrica de social para os animais não humanos.

Os “estudos multiespécies”, em um âmbito taxonômico muito mais amplo que os “estudos animais”, investigam, em termos gerais as relações de emaranhamento ou entrelaçamento entre vidas humanas e outros modos de vida, através da imersão na vida de fungos, microorganismos, animais e plantas.

Não se trata de uma simples substituição do foco em um animal por um foco em uma planta ou bactéria. Muitos, mas não todos, dos trabalhos em *animal studies* têm se centrado nas relações das pessoas com um determinado animal (um enfoque dialógico que é facilmente perceptível no termo “estudos humanos-animais”). Em vez disso, uma abordagem multiespécies concentra-se nas *multidões* de agentes animados que fazem com que eles estejam em meio a relações emaranhadas que incluem, mas sempre também excedem, dinâmicas de predador e presa, parasita e hospedeiro, pesquisador e pesquisado, de parceiro simbiótico, ou vizinho indiferente. Mas esses contextos maiores [...] são complexas “ecologias de seres”, meios dinâmicos que estão continuamente em modelagem e remodelagem; ativamente – mesmo que nem sempre conscientemente – trabalhados

através da partilha de “significados, interesses e afetos”, bem como de carne, minerais, fluidos, materiais genéticos e muito mais. Como é discutido mais adiante, esta multiplicidade, essa multiplicação de perspectivas e influências, é a chave para aquilo que fazem os estudos multiespécies. (VAN DOOREN, KIRKSEY, MÜNSTER, 2016, p. 1).

Esses estudos sugerem que atores humanos e não humanos constituem comunidades ou sociedades multiespécies, “ecologia de seres”, emaranhados, associações, aglomerados ou coletivos, nos quais se relacionam interespecificamente e se transformam mutuamente. Agentes de múltiplas “espécies” coevoluem em relação com outros. Nesse sentido, as relações emaranhadas são a condição biológica da vivacidade, de modo que não “evoluímos” isolados, mas a partir de histórias co-evolutivas e de ricos processos de *co-tornar-se*. Segundo Donna Haraway (2016, p. 139),

“nenhuma espécie, nem mesmo a nossa própria – essa espécie arrogante que finge ser constituída de bons indivíduos nos chamados roteiros Ocidentais modernos – age sozinha; *arranjos* [*assemblages*] de espécies orgânicas e de atores abióticos fazem história, tanto evolucionária como de outros tipos também”.

Para os estudiosos multiespécies, “a relacionalidade multiespécies, atenta aos registros temporais e semióticos, evidencia um mundo animado em que o ser é sempre tornar-se, em que tornar-se é sempre um tornar-se-com” (VAN DOOREN, KIRKSEY, MÜNSTER, 2016, p. 1).

No âmbito amplo e inclusivo dos “estudos multiespécies”, o que parece existir “são práticas minuciosas de *atentividade* para as formas complexas que nós, todos nós, nos tornamos numa relação consequente com os outros” (VAN DOOREN, KIRKSEY, MÜNSTER, 2016, p. 2).

Os “estudos animais” e os “estudos multiespécies” ampliaram os estudos sociais para os animais e todos os modos de vida, repensando os demais conceitos, conteúdos, categorias e classificações científicas modernas e antropocêntricas de natureza, sociedade, comunidade, humanidade, cultura, vivacidade, agência, indivíduo e sujeito. A ideia de humanidade foi ampliada, repensando seres biologicamente não humanos como dotados de humanidade, assim como foi ampliada a ideia de vivacidade, considerando os abióticos como dotados de um modo de vivacidade diferente dos demais vivos. Essa nova configuração ontológica, radicalmente relacional, portanto, têm contribuído para a reconfiguração dos “modos de existência” dos animais e demais seres no mundo ocidental.

É importante ressaltar que para os “estudos multiespécies”, o conceito biológico de espécie, como unidade básica do sistema taxonômico para a classificação dos seres vivos, é desconstruído e repensado, de forma mais ampla e abrangente, como modos de vida particulares, como “mundos-próprios” intercomunicáveis, ou reunião relevante de um conjunto de parentes ou tipos.

“Espécie” aqui não pretende, de maneira alguma, sugerir que os tipos são fixos ou homogêneos; nem deve o termo ser levado a assumir um modo de taxonomia especificamente ocidental e científica [...]. Para os nossos ouvidos, a noção de “espécie” mantém abertas questões-chave: como esses agentes entrelaçados se torcem uns aos outros com as suas próprias práticas de classificação, reconhecimento e diferenciação? Como diferentes tipos de ser são promulgados e sentidos, nesse fluxo contínuo de ir e vir de agências em mundos multiespécies? (VAN DOOREN *et al.*, 2016, p. 4).

No âmbito das relações intersubjetivas, Haraway (2021, p. 15) destaca a categoria relacional das “espécies companheiras”, muito mais ampla e abrangente que os animais de companhia:

“Espécie companheira” é uma categoria maior e mais heterogênea que animal de companhia, e não apenas porque devemos incluir nela seres orgânicos como arroz, abelhas, tulipas e a flora intestinal, todos essenciais para que a vida humana seja como é – e vice-versa. [...] Em resumo, “espécies companheiras” é uma composição [...] em que coconstituição, finitude, impureza, historicidade e complexidade são o que há.

Haraway (2021, p. 13) destaca o protagonismo dos cachorros nesses tipos de relação, nas quais somos, constitutivamente, espécies companheiras, tendo em vista que eles “fazem parte da inescapável e contraditória história dos relacionamentos – relacionamentos coconstitutivos em que nenhum dos parceiros preexiste à relação, e essa relação nunca está acabada”.

A relação cachorro-humano começou a partir de um longo processo de coevolução, coexistência, coabitação, reciprocidade, simbiose, comunicação e amizade, desencadeado pela “auto-domesticação” ou “domesticação” dos lobos, que se iniciou há aproximadamente 12.000 anos, pouco antes dos seres humanos começarem a dominar a agricultura no Neolítico, e que resultou no “melhor amigo do homem”. A história da domesticação dos cães é apenas um dentre muitos exemplos de domesticação de animais, auto-domesticação, ou domesticação recíproca entre humanos e animais, que construiu relações sociais intersubjetivas que nos permitem repensar a noção antropocêntrica de social e sociedade. Desse modo, longe de ser uma narrativa ocidentalizada, os cães são um dos exemplos de animais que constituíram com seres humanos sociedades híbridas bem-sucedidas, onde compartilham os mesmos

ambientes ecológicos e sociais. O longo processo de domesticação ou de coevolução bio-social foi, sobretudo, uma relação simbiótica e sinérgica estabelecida desde a pré-história entre humanos e lobos. Tão sinérgica e simbiótica, que pesquisas etológicas atuais revelam que cães assimilaram expressões e modos de agir dos humanos, bem como humanos assimilaram expressões e modo de agir caninos, reciprocamente. No que se refere à relação cachorro-humano, como seria possível um mundo-próprio do cachorro sem o humano, ou um mundo-próprio humano sem cachorro? Indo mais além, como seria o mundo-próprio de qualquer animal domesticado, sem o humano? Não seria possível, pois tratam-se de mundos compartilhados.

Cabe ressaltar que, para Uexküll, as relações intersubjetivas que constituem comunidades híbridas ou mundos compartilhados existem nos acordos e emaranhamentos perfeitos entre mundos incomunicáveis, através do plano da Natureza que se assemelha a uma grande sinfonia ou harmonia musical. Os mundos-próprios, nesse sentido, seriam partituras musicais que se encaixam em um arranjo ou organização harmônica. A integração entre as diferentes partes incomunicáveis constitui uma *assemblage*, montada pelo plano da Natureza.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar das lacunas deixadas por Uexküll, sobretudo no que diz respeito ao solipsismo e incomunicabilidade entre os diferentes mundos e sujeitos, suas contribuições foram relevantes para a filosofia e biologia. O biólogo combateu o antropocentrismo e as perspectivas cartesianas e mecanicistas, refletindo sobre a multiplicidade dos mundos biológicos, desconstruindo a ideia científica-moderna de um único mundo que

compreende todas as espécies em ordem hierárquica, e, sobretudo, reconhecendo os animais como sujeitos (independentemente de seu tamanho, forma ou complexidade). Segundo Agamben:

As indagações de Uexküll sobre o ambiente animal são contemporâneas tanto da física quântica como das vanguardas artísticas. Como estas, elas exprimem o abandono sem reservas de qualquer perspectiva antropocêntrica nas ciências da vida e a radical desumanização da imagem da natureza (não deve surpreender, portanto, que desempenhassem uma forte influência tanto sobre o filósofo do século XIX que mais se esforçou para separar o homem do vivente – Heidegger – quanto sobre aquele – Gilles Deleuze – que procurou pensar o animal de modo absolutamente não antropomórfico) (AGAMBEN, 2013, p. 68).

No tocante às contribuições para a biologia, Ades (2009) destaca a importância da ideia de *Umwelt* para a consideração das diferenças e particularidades das espécies e dos indivíduos, assim como da importância das relações entre organismo e ambiente.

A ideia de *Umwelt* nos coloca diante do quanto um animal difere de outros animais e difere de nós. Cada espécie vive num mundo que tem a sua própria marca, e em que valem os alimentos, os refúgios, os predadores, os machos e as fêmeas coespecíficos, as mudanças de clima, o dia e a noite e outros fatores, dentro dos critérios de relevância da espécie. Compreendê-la é investigar os modos como se relaciona, de modo específico, com o seu ambiente, é construir uma representação de um modo de vida que difere do nosso e tem as suas próprias regras de organização. São tantas as espécies e tão complexa a rede de interações que o senso da descoberta e da surpresa raramente abandona o naturalista. O mesmo raciocínio se aplica ao caso individual: a rigor, cada um dos indivíduos que compõem uma espécie vive num mundo-próprio que a sua genética e a sua experiência determinam (ADES, 2009, p. 3).

A epistemologia relacional e sistêmica de Uexküll, portanto, contribuiu significativamente para uma melhor compreensão dos sujeitos e sociedades animais do passado e do presente. Posteriormente, os estudos animais e multiespécies preencheram as lacunas deixadas por Uexküll, repensando os mundos-próprios como mundos compartilhados.

REFERÊNCIAS

- ADES, César. Conhecer os Animais. Versão da palestra "O conhecimento em Etologia" dada a 18 de outubro de 2009, no curso "Ciência: da maravilha à descoberta", FMRP, USP.
- AGAMBEN, Giorgio. O aberto: o homem e o animal. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- BRENTARI, Carlos. Konrad Lorenz's epistemological criticism towards Jakob von Uexküll, *Sign Systems Studies*, v. 37, n. 3/4, 2009.
- BUCHANAN, Brett. *OntoEthologies: The Animal Environments of Uexküll. Heidegger, Merleau Ponty, and Deleuze*. Albany: State University of New York Press, 2008.
- CASSIRER, Ernst. *Ensaio Sobre o Homem: Uma Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- DESPRET, Vinciane. *Ethology between Empathy, Standpoint and Perspectivism: the case of Arabian babblers*, 2010. Disponível em <http://www.vincianedespret.be>. Acesso em: 10 mar 2017.
- FAVAREAU, Donald. *Essential Readings in Biosemiotics: Anthology and Commentary*. London: Springer, 2010.
- GIBSON, J. James. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Hillsdale: Psychology Press, 1986.
- HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte I*, v. 3, n. 5, 2016.
- HARAWAY, Donna. *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Trad. Pê Moreira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

- HEREDIA, Juan Manuel. Etología animal, ontologia y biopolítica em Jakob Von Uexküll. *Filosofia e História da Biologia*, v. 6, n. 1, p. 69-86, 2011.
- INGOLD, Tim. Culture and the perception of environment. In: CROLL, E.; PARKIN, D. *Bush base: forest farm: Culture, environment and development*. London: Routledge, 1992a.
- INGOLD, Tim. Editorial. *Man*, v. 27, n. 4, p. 693-696, 1992b.
- INGOLD, Tim. *Estar Vivo: Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2015.
- LARGE, David. O que é Filosofia Ecológica? Trad. Juliana Moroni, Maria Eunice Q. Gonzalez e João Antonio de Moraes. *Kinesis*, v. 3, n. 05, p. 349-355, 2011.
- LESTEL, Dominique. *As Origens Animais da Cultura*. Paris: Instituto Piaget, 2001.
- LESTEL, Dominique, BRUNOIS, Florence, GAUNET, Forence. *Etho-ethnology and ethno-ethology*. *Social Science Information*, v. 45, p. 155-177, 2010.
- LORENZ, Konrad. *Os Fundamentos da Etologia*. Trad. Pedro Mello Cruz e Carlos C. Alberts, São Paulo: Editora da UNESP, 1995.
- MACIEL, Maria E (org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.
- ODUM, Eugene Pleasants. *Fundamentos de ecologia*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1988.
- SARAIVA, Rodrigo de Sá-Nogueira. *Mundos animais, universos humanos: Análise comparada da representação do ambiente*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- UEXKÜLL, Thure Von. A Teoria da Umwelt de Jakob von Uexküll. *Galáxia*, n. 7, 2004.
- UEXKÜLL, Jakob Von. *Dos animais e dos homens: digressões pelos seus próprios mundos, doutrina do significado*. Trad. Alberto Candeias e Aníbal G. Pereira. Lisboa: Livros do Brasil, 1933.
- van DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. *Estudos multiespécies: cultivando artes de atentividade*. Trad. Susana Oliveira Dias. *ClimaCom [online]*, Campinas, Incertezas, v. 3, n. 7, p. 39-66, 2016.

3

DEFICIÊNCIA COMO IDENTIDADE POLÍTICA: QUEM VS. O QUÊ

Alessandra Moraes de Sousa ¹

INTRODUÇÃO

Uma das mais criativas contribuições da filosofia política de Hannah Arendt se refere a distinção entre as perguntas *quem sou?* e *o quê sou?*. De acordo com a autora, a primeira tem uma resposta narrativa, baseada nas histórias que podem ser contadas sobre alguém no curso de sua vida. Já a segunda questão é explicada por um conjunto de atributos tomados por comparação e compartilhados com outros indivíduos, qualidades comumente usadas como descrição. Por exemplo, dizer que alguém é tímido, falante, corajoso, curioso, atencioso, calmo, combativo. Para Arendt (2010), o ser humano apresenta *quem* ele é no espaço da aparência, a esfera pública da vida humana onde estabelecemos relações políticas com nossos pares. O enfoque em *quem* dá destaque à ação, entendida pela autora como a atividade pela qual alguém aparece aos demais de maneira simétrica e atuante, revelando a si mesmo (ARENDT, 2010, p. 225). Por essa razão, a política e o espaço público estável de uma comunidade são mais do que mandamentos democráticos de um regime de governo. Na perspectiva arendtiana, carregam uma dimensão existencial, cujo contrário é

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGD/UFRJ), com pesquisa de curta-duração na Universidade de Münster (Alemanha). Bolsista do Programa Bolsa Doutorado Nota 10 da Fundação Carlos Chagas de Amparo à Pesquisa (FAPERJ). E-mail: alessandra.m.s@gmail.com

condenar um indivíduo a uma vida inteiramente privada, na qual não aparece nem está visível aos outros.

Em tempos em que as pautas identitárias ocupam importante espaço nas discussões acadêmicas e lutas políticas de grupos classificados como minoritários², pode-se perguntar como os marcadores de gênero, etnia, deficiência, classe, orientação sexual, nacionalidade, religião etc. transitam na dialética entre *quem* e *o quê* alguém é em um determinado espaço-tempo, conforme entendido por Arendt. Enquanto elemento que caracteriza o sujeito perante os outros, carregam em si a capacidade desveladora do agente em mostrar *quem é* ou se tornam uma espécie de rótulo capaz de definir não apenas a identidade do indivíduo, mas as ações que pratica em público? No caso específico deste artigo, nos interessa a deficiência e a construção da subjetividade da pessoa com deficiência enquanto ator pertencente a uma comunidade política. Tom Shakespeare (2014), conhecido autor dos Estudos de Deficiência e ativista do movimento político de pessoas com deficiência, questiona se a deficiência serviria como identidade política e se seria um elemento suficientemente agregador em termos políticos. De fato, quais as consequências e repercussões desse tipo de categorização no âmbito político, aquele no qual o indivíduo pode revelar *quem* ele é, conforme Arendt?

Assim, este estudo propõe um diálogo entre as reflexões de Arendt e Shakespeare, a fim de discutir as possibilidades e limites de tomar a

² Conforme Appadurai (2009, p. 53-54), é possível falar em minorias de procedimento e minorias substantivas. As primeiras representam discordância inserta no direito à liberdade de expressão e manifestação, tratando-se de opiniões, temporárias ou não, sujeitas às mudanças no livre debate dos assuntos públicos. Já as minorias substantivas se fundamentam em questões sociais e culturais. Logo, são permanentes e percebidas como dissidência que põe em risco à unidade social. A constatação da cisão no grupo social provocaria o que o autor denomina de ansiedade da incompletude, e que motivaria ações violentas contra as pessoas identificadas como parte de determinado grupo minoritário.

deficiência como identidade política, considerando sua implicação para a participação de pessoas com deficiência na vida pública e política da comunidade da qual pertencem. A pesquisa é de natureza teórica, com objetivos exploratórios, valendo-se do método fenomenológico para articular conceitos aos dados da realidade e da experiência. Quanto ao procedimento, a pesquisa é bibliográfica. O artigo está dividido em três partes. Iniciamos apresentando alguns dos conceitos centrais da política em Arendt quais sejam: pluralidade, espaço público e ação. Na segunda seção exploramos o conceito de deficiência segundo o modelo social, trazendo a crítica que a ele se seguiu. A parte final aborda a crítica de Shakespeare, diferenciando entre identidade pessoal e identidade coletiva para somar pontos de reflexão com base em Arendt. Alguns dos temas aqui tratados são objeto da tese de doutorado intitulada *O sentido de participação política de pessoas com deficiência*, em desenvolvimento junto ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob a orientação da Professora Dr^a. Ana Paula Barbosa-Fohrmann, fomento da Fundação Carlos Chagas de Amparo à Pesquisa e do Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (Deutscher Akademischer Austauschdienst – DAAD).

1. QUEM ALGUÉM É

Arendt apresenta em sua obra uma perspectiva vertical e horizontal de política, ou seja, a política não somente na visão clássica daquilo que é público e se refere à *pólis* ou às relações institucionais para com o Estado, mas a política também em seu caráter agonístico de transformação do dissenso em consenso, decorrente da pluralidade

humana e as diferentes maneiras de visar o mesmo objeto, nos levando a agir juntos em prol de interesses comuns³.

A política guarda relação com a ação, uma das atividades da *vita activa*⁴, sobre a qual Arendt faz uma análise fenomenológica no livro *Condição Humana*. Enquanto o trabalho ou labor dá conta do consumo para suprir as necessidades de subsistência do corpo e da vida, a obra cria artefatos e utensílios duráveis que moldam o mundo e a ele dão permanência, inclusive instituições de autoridade para solucionar conflitos, organizar e estabilizar a contingência. Já a ação consiste na relação com outras pessoas e se ocupa de fundar e conservar corpos políticos. Através da ação criamos História e lembranças coletivas sobre o passado. "Dimensão do reconhecimento, a política oferece um espaço na memória da comunidade para a imortalização dos homens como seres singulares." (AGUIAR, 2004, p. 10).

Sob esse aspecto existencial, Arendt (2010) frisa ser a ação a atividade que nos coloca entre os demais seres humanos e permite aparecermos uns aos outros, como uma espécie de segundo nascimento, agora de ordem política. Esse aparecimento é localizado, se dá no espaço público⁵ da comunidade na qual se está inserido, ou seja, entre aqueles que partilham um mundo comum e com quem se pode agir em conjunto. A forma pela qual aparecemos uns aos outros não tem a mediação de

³ Porcel (2018, p. 134) explica que o termo *político* tem diferentes acepções na obra de Arendt, compreendido desde seu sentido estrito, ao mundo comum e o que é público, assim como pluralidade e diálogo.

⁴ As atividades da *vita activa* servem para preservar as condições materiais e imateriais de habitabilidade e sobrevivência no mundo e do mundo, de modo a mantê-lo erigido e em funcionamento, o que confere objetividade e historicidade à trajetória humana na Terra.

⁵ Arendt atribui ao termo *público* duas acepções: aquilo que é visto e ouvido por todos; mundo comum a todos nós, a mundanidade distinta do privado. A esfera pública é o espaço-entre subjetivo onde se dão os negócios humanos "Na esfera pública, em que nada conta a menos que se possa fazer ver e ouvir, a visibilidade e a audibilidade são da maior importância." (ARENDT, 2004, p. 267)

qualquer instrumento, pois se dá através de atos e da comunicação⁶. A natureza imaterial da ação e do discurso conformam um espaço-entre de natureza subjetiva, que Arendt (2010) chama de teia de relações, correspondendo ao domínio dos assuntos humanos. A teia de relações, explica a autora, é um espaço real, porém, intangível, desde que de ações e discurso não resultam produtos. O único produto palatável da ação, diz ela, seriam histórias. "Essas estórias podem então ser registradas em documentos e monumentos, podem tornar-se visíveis em objetos de uso e obras de arte, podem ser contadas e recontadas e forjadas [*worked*] em todo tipo de material." (ARENDT, 2010, p. 230).

Da mesma forma, através da história de uma vida seria possível apreender discursivamente a singularidade da existência de um indivíduo particular⁷. A singularidade tem estreita relação com a comunicação e a ação por serem os veículos através dos quais se revela. Nossos atos e palavras marcam nossa distinção, demonstrando não sermos reprodução de um modelo de essência e natureza idênticas, mas um exemplar único, singular, com ideias e perspectivas próprias, diferente de qualquer outra pessoa que existiu ou existirá (Arendt, 2010, p. 09-10).

Ao agir e falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer

⁶ Ao longo de sua obra, Arendt faz referência às palavras e o discurso como formas de expressão linguística. Contudo, uma leitura inclusiva da autora exige compreender a discursividade sob diferentes linguagens, tanto verbais como não verbais, desde que sejam hábeis a comunicar ideias e não somente gostos, preferências e emoções. Essas considerações são importantes porque algumas pessoas com deficiência podem ter algum impedimento que lhes dificulte a comunicação. Assim, ganham destaque formas de comunicação alternativas à linguagem verbal, como as línguas de sinais e, inclusive, o uso de tecnologia assistiva.

⁷ Conforme Assy (2019, p. 107), a formulação discursiva de *quem* eu sou aparece fenomenologicamente aos outros.

atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. (ARENDT, 2010, p. 224)

Assim, haveria, segundo Arendt (2010), um caráter desvelador do agente pela ação e pelo discurso, capaz de responder *quem és*, o que, entretanto, seria difícil de exprimir linguisticamente, desde que há algo que nele escapa. Nessa tarefa, recorrermos a categorias usualmente empregadas em relação a qualquer indivíduo, mas que capturam somente o *quê* ele é. De acordo com Di Pego (2012, p. 48), ao referir-se à identidade pessoal, Arendt remete a busca de atributos permanentes em um âmbito ontológico particular e que, portanto, se distingue da forma substancialista como se identificam objetos na maneira da tradição filosófica arraigada na linguagem⁸.

Quem é o indivíduo em sua singular unicidade (Tassin, 1999, p. 176). A conjugação do dois-em-um, através da união entre o eu e o si-mesmo⁹ que se apresentam como unidade objetiva no espaço das aparências, o mundo comum. Assy (2019, p. 37-38) explica que a noção de singularidade em Arendt é própria da esfera do mundo aparente e plural, residindo na matriz fenomenológica do sujeito. Ou seja, enquanto ser em um mundo de aparências, o indivíduo aparece aos outros, assim como eles lhe aparecem, donde a singularidade se perfaz

⁸ A autora faz referências à tradição platônica e aristotélica de classificar o ser a partir de sua semelhança com outros seres. No texto *Categorias*, Aristóteles lista tipos de predicação de um sujeito ou objeto, compreendendo: substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, posse, ação e paixão. Ver Aristoteles, 2019. Diferentemente, os estoicos consideravam o ser como uma unidade, centro das partes que constituem sua substância e dos acontecimentos que conformam sua vida, daí o considerarem por sua história e evolução, do surgimento ao desaparecimento. Ver Bréhier (2012). O modo como Arendt concebe o ser a partir de *quem* ele é parece aproximar-se desta última concepção.

⁹ Ricoeur (2014) explica que o eu é o mesmo ou mesmidade, se tratando de uma identidade substancial e formal, que se expressa de maneira numérica, qualitativa e pela continuidade ininterrupta. A ipseidade caracterizaria o si-mesmo, o elemento permanente da identidade, simbolizado pelo caráter, o qual identifica e reidentifica a pessoa; e o cumprimento da palavra, representado pela manutenção de si, de modo aos outros poderem contar consigo.

na pluralidade, no coletivo, entre outros sujeitos. Através de minha singularidade mostro como o mundo se constitui para mim e a forma como a ele me ajusto. Assy (2019, p. 40) chama a atenção para a importância da percepção ativa no mundo concreto da aparência em sua dupla expressão de afetar e ser afetado pelo mundo. Trata-se de uma via de mão dupla, de modo a podermos afirmar que o sujeito é, também, objeto, assim como o espectador é ator. Ser afetado pelo mundo significa perceber a presença do espaço-entre subjetivo; afetar o mundo consiste na forma como o apreendemos através de nossa singularidade. A partir do texto *Basic Moral Propositions*, Assy (2019, p. 105) explica que a singularidade em Arendt se realizaria também através da atividade de pensar, pela qual nos constituímos como uma personalidade e não somente membros da espécie. "Ser capaz de testar é o que geralmente chamamos de uma personalidade. A personalidade é o resultado automático desse processo; não tem nada a ver com dons e talentos, ela é o pleno exercício da capacidade de pensar (*thoughtfulness*).” (Arendt *apud* Assy, 2019, p. 105-106). Segundo Assy (2019, p. 106), esta noção de personalidade guarda um caráter ético relacionado à indagação arendtiana: “com quem desejo ou suportaria viver junto?”, em que o sujeito que pensa é testemunha dos atos que pratica enquanto agente, realizando um permanente autoexame. A personalidade como *locus* de uma atividade ética remeteria à noção de singularidade, pois o escrutínio de si mesmo permitiria a reafirmação da “nossa *doxai* (opinião), a formulação discursiva do *dokei moi* (parece-me), aquilo que aparece para mim, a minha opinião.” Um pensamento desta natureza é sempre político, mesmo que não tenha por objeto temas políticos, porque confirma a mentalidade alargada aludida por Kant (Assy, 2019, p. 109).

Assim, a ação em Arendt tem uma dimensão performativa de revelação e constituição da identidade do sujeito (ORTEGA, 2001). Nessa postura ativa, ocupamos simultaneamente duas posições: a de atores e a de espectadores. O ator age expressando sua *doxa*, ao compartilhar opiniões sobre os problemas comuns que aparecem no espaço público. Igualmente, o ator também pode agir em conserto com outros atores, seja para começar algo novo ou para dar continuidade a uma empreitada iniciada por aqueles que lhe antecederam, porque a ação no espaço público é potencial. Já o espectador avalia as ações que acontecem no espaço público, expondo seu julgamento sobre sua correção ou sua condenação. É no engajamento e desenvolvimento de uma *práxis* que o agente vai desvelando quem é. Daí a importância da determinação de quem praticou a ação. A valorização da ação não tem como foco o acontecimento, mas o protagonismo dos atores que colocam em marcha a cadeia contínua de ações/reações sem início ou fim. “O uso de termos como “mostrar”, “revelar” e “aparecer” por Arendt não é acidental, mas enfatiza o caráter fenomenal da identidade mencionado acima.” (Di Pego, 2012, p. 63, nossa tradução)¹⁰.

Segundo Di Pego (2012, p. 71), articulada à ação e ao discurso, a identidade em Arendt não alcança uma estabilidade permanente. Por influência de Walter Benjamin, Arendt sustentaria uma concepção fragmentária da narração, tendo em conta as rupturas e as descontinuidades próprias da contingência do mundo fenoménico, de modo a permitir que o presente e o futuro mantenham-se abertos e não mera decorrência dos acontecimentos precedentes, afastando-se assim de consequencialismos (Di Pego, 2012, p. 51). Daí a afirmação de Arendt

¹⁰ No original: “La utilización por parte de Arendt de términos como “mostrar”, “revelar” y “aparecer” no es casual sino que enfatiza el ya mentado carácter fenoménico de la identidad.”

(2010) de que o herói revelado por uma estória somente pode ser dito ao cabo da trajetória de sua vida, por ser não ser possível revelar-se num único ato ou discurso.

Questão importante levantada por Beatriz Porcel (2018) acerca do *quem* desvelado no mundo fenoménico é se Arendt faz referência apenas aos melhores, aqueles que se destacam no âmbito público e ganham notoriedade¹¹, ou abrange também a vida ordinária das pessoas comuns, as quais, muitas vezes, não acedem ao domínio do político. A seu ver, a obra de Arendt também enfatiza os excluídos da esfera pública, assim como os heróis sobre os quais não se têm relatos:

Arendt encontra-se aqui entre duas noções do *quem* como aparição: porque o simples fato de ser humano já é ação no sentido de que sua presença interrompe o dado e introduz uma dimensão original – é a novidade do recém-nascido seja qual for o seu destino. Nesse sentido, o *quem* não faz milagres, cada *quem* é um milagre. (PORCEL, 2018, p. 134, nossa tradução)¹²

Na perspectiva arendtiana a política se torna algo próximo. Conforme Enegrén (1984, p. 44), a ação em Arendt pressupõe a reunião da pluralidade dos iguais em um espaço público qualificado como espaço de aparência. A ação autêntica seria resultado da interação no espaço político, no qual a rica diversidade do estar junto se abriria ao *inter-esse*. Portanto, a ação e a comunicação jamais são solitárias, pois praticadas no plural, com outras pessoas, diferentemente das outras atividades da *vita activa*, a obra e do labor, as quais podem ser realizadas por um

¹¹ Essa colocação advém da afirmação de Arendt (2010) de que depende da coragem o agente se aventurar no âmbito público para obter grandes feitos ou alcançar uma empresa gloriosa, pois exigiria bravura desvelar-se e exibir a si próprio.

¹² No original: “*Arendt se encuentra aquí entre dos nociones del quién como aparición: porque el simple hecho de ser humano ya es acción en el sentido de que su presencia interrumpe lo dado e introduce una dimensión original –es la novedad del nuevo nacido cualquiera sea su destino. En este sentido el quién no hace milagros, cada quién es un milagro.*”

indivíduo único. E acontecem em público, onde podem ser percebidas por todos, pelos vários expectadores, inclusive para que possam ser julgadas. Assim, o que nos distingue no âmbito público não é a conformação física ou os caracteres que definem a personalidade, mas as ações que praticamos e aquilo que dizemos. A identidade política perpassa o modo como meus pares me veem e podem elaborar discursivamente *quem* eu sou. O *quem* é narrativo porque aparece no espaço aberto pela política, sendo ação a dimensão narrativa das atividades humanas. Para tanto, é condição primordial estar aparente e visível no espaço público. Há, portanto, na política, um relevante dado de localização – estar no espaço público – e de pertencimento – ter um lugar no mundo, qual seja, ser parte de uma comunidade¹³.

2. DEFICIÊNCIA: QUEM OU O QUÊ ALGUÉM É?

A partir das considerações acima é possível depreender que o objeto conhecido como deficiência somente pode apontar o *quê* de alguém, pois se trata de uma qualidade atribuída por comparação entre os corpos e aparências. A menos que guarde relação com as ações e comunicações daquele denominado como pessoa com deficiência na identificação de si mesmo como tal e no desenvolvimento de uma *práxis*, não é capaz, por si só, de captar a essencialidade singular que lhe torna único em relação às demais pessoas.

Em verdade, a compreensão do fenômeno denominado deficiência está no centro dos debates teóricos desenvolvidos no âmbito dos

¹³ Arendt (1989) explica que o vínculo a uma comunidade organizada significa estar sob o pátio de uma estrutura em que as ações e opiniões do indivíduo são significativas e podem ser julgadas, pois é a comunidade quem garante e deve estar disposta a conferir direitos e deveres a seus integrantes, devidamente delimitados na ordem jurídica. Ser reconhecido como integrante da comunidade, é ser tido como um membro desejado e respeitado, que pode se expressar e se apresentar aos outros como é.

Estudos de Deficiência¹⁴, a partir de considerações sobre o modelo social e sua distinção entre deficiência e impedimento. Tomando a deficiência como um fenômeno social, o modelo inverte a noção de deficiência, deslocando-a para a sociedade e o modo como isola e exclui pessoas com impedimentos (UPIAS *apud* BARNES, 2004, p. 19). Nesta ótica, a deficiência é entendida de maneira relacional, como algo externo e não inerente ao indivíduo, não se confundindo com o impedimento ou a lesão, ou seja, a condição específica da pessoa. Em outras palavras, a deficiência seria um estado variável, determinado em função do meio sociopolítico e as barreiras nele presente, as quais interferem na participação e fruição de direitos pela pessoa com deficiência. Assim, o conceito legal de deficiência plasmado no item 'e' do preâmbulo da Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência¹⁵ define-a como o resultado da interação entre pessoas com um impedimento ou lesão e as barreiras atitudinais e ambientais que afetam sua participação igualitária na sociedade.

De acordo com Shakespeare (2014), o benefício desta abordagem é retirar o foco das pessoas e suas diferenças, colocando-o sobre os processos sociais de inclusão/exclusão. Por outro lado, ele identifica no modelo consequências problemáticas no plano político e conceitual. A primeira se referiria à presunção de que as pessoas com deficiência compartilham uma experiência semelhante de opressão. O segundo é que a compreensão de deficiência enquanto arranjo social traria um olhar suspeito em relação a tentativas de cura e reabilitação, já que a

¹⁴ O *Disability Studies* se organiza como um campo epistemológico interdisciplinar, cujo objeto de investigação é o fenômeno da deficiência sob múltiplas vertentes. Sobre o desenvolvimento deste campo de estudos no Brasil, ver Mello, Block; Nuremberg (2016).

¹⁵ A redação é reproduzida no art.2º da Lei 13.146/2015, a Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência.

ação política principal seria a remoção de barreiras e conquista de direitos. O terceiro aspecto seria a visão de deficiência como produto de uma exclusão estrutural e não em termos de experiências individuais. Para o autor, a deficiência deve ser compreendida de forma holística, considerando caracteres intrínsecos e extrínsecos ao indivíduo¹⁶, enquanto fenômeno complexo e multidimensional envolvendo aspectos de ordem física, biológica, psicológica, psicossocial e emocional, socioeconômica, cultural e normativa.

Outra crítica sobre o modelo social é a de descorporificar a deficiência, desencarná-la ao afastar a materialidade do corpo e a experiência dele das discussões, conforme Patterson; Hughes (1997), que propõe uma análise da deficiência a partir da fenomenologia, análise segundo a qual o corpo é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto, dotado de intencionalidade e intersubjetividade¹⁷⁻¹⁸. Igualmente, Blume; Hiddinga (2010, p. 233) sugerem perspectivas mais inclusivas de deficiência, que não tratem apenas das barreiras colocadas ao *fazer*, mas também as barreiras que se apresentam a *ser*.

Lopes (2019, p. 79) observa a tendência recente de tomar a deficiência como experiência humana universal e não apenas uma

¹⁶ São considerados como intrínsecos os fatores de ordem pessoal, como: a natureza da condição; a maneira pela qual a própria pessoa lida com ela; sua personalidade, qualidades e habilidades etc. Quanto aos fatores extrínsecos e contextuais são listados: o modo como as outras pessoas agem frente à deficiência; a coexistência em um ambiente acessível ou não; a implementação e consolidação de políticas públicas em favor de pessoas com deficiência; a conjuntura socioeconômica e cultural da comunidade.

¹⁷ Intencionalidade é a consciência *de* um objeto cognoscente colocado no campo perceptivo ou imaginário, quando este é idealizado. O ato de consciência é intencional por ser a experiência de algo ou de outrem. Intersubjetividade é a descrição de nossa experiência com outros. Pode ser direta, quando reconhecemos os outros como semelhantes a nós, ou indireta, na qual experienciamos o mundo e as aparências como também experienciadas por outros corpos e si-mesmos. Ver Sokolowski (2012).

¹⁸ A partir de um relato de experiência, os autores abordam a percepção pessoal de 'desaparecimento' do corpo com impedimento em situações em que não há inacessibilidade atitudinal ou física, e seu aparecimento quando confrontado por preconceito, de modo a fazer colidir o externo e o interno, em simultânea reconhecimento.

particularidade constitutiva da identidade de um grupo minoritário. Nesse sentido, Waldschmidt (2017, p. 19-20) interroga as razões pelas quais a deficiência se constitui como identidade social de uma minoria, tendo em conta ser a deficiência uma experiência comum à vida humana e que a maior parte das pessoas se torna deficiente em algum momento da vida, além do fato de todos termos capacidades diversas.

Por outro lado, a partir de estudos pós-humanistas que buscam alternativas produtivas para pensar a contemporaneidade, onde humanos tem de reconhecer a si mesmos em meio à ciência, política, relações internacionais, tecnologia, robótica, próteses, neurociência etc., Goodley; Lawthom; Cole (2014) trazem as reflexões de Rose Braidotti, para quem a resposta à pergunta ao que é humano ou o que é a humanidade tem como resposta um homem branco, europeu, heterossexual, urbano, de corpo capaz e que fala uma língua *standard*. A conclusão dos autores é de que pessoas com deficiência, assim como não-europeus, seriam categorizados a partir do que lhes falta e lidos como uma massa homogênea, sugerindo que o humanismo poderia acarretar a exclusão de determinados humanos dela.

No campo da Antropologia, Gavério (2017, p. 108) observa como na distinção do modelo social a lesão está para ‘natureza’ assim como a deficiência estaria para ‘cultura’. E questiona a neutralidade das formas de nomeação e de naturalização dos corpos, instituindo regimes de visibilidade identitária que devem ser problematizados em “diferentes modos de pensar, conceber e viver a deficiência.” (GAVÉRIO, 2017, p. 113)

Independentemente dos debates teóricos e das definições legais, a deficiência é vivenciada no cotidiano como *o quê* uma pessoa com

deficiência é, devido a concepções capacitistas de corporeidade¹⁹ e que se expressam por meio do discurso e da ação, invariavelmente de forma não intencional nem percebida, denominadas de barreiras atitudinais (LIMA; TAVARES, 2008). A experiência do mundo através do próprio corpo determina uma percepção particular das aparências. Modular essa experimentação segundo o signo de qualquer característica leva a um apagamento da singularidade e impacta a subjetividade. É importante contar com a pluralidade das múltiplas perspectivas sobre os objetos para o enriquecimento da compreensão que se tem deles. Para tanto, é necessário que todos estejam aparentes e visíveis no espaço público, nele agindo e compartilhando suas percepções, numa livre expressão de si-mesmos, a fim de os outros possam testemunhar *quem* eles são.

3. DEFICIÊNCIA E IDENTIDADE POLÍTICA

No capítulo 5 da obra *Disability: rights and wrongs*, intitulado *The politics of disability identity*, Tom Shakespeare (2014) aborda a relação entre deficiência e política a partir do otimismo expresso por diferentes autores do campo dos Estudos da Deficiência quanto à conscientização e organização coletiva provocadas pela atuação do movimento político de pessoas com deficiência em diferentes partes do mundo. Embora o autor reconheça os êxitos dessa mobilização, questiona se a deficiência é uma identidade suficientemente agregadora em termos políticos. A seu ver, a atuação dos movimentos políticos criou formas de afiliação e

¹⁹ A percepção da deficiência está comumente associada às impressões que as pessoas carregam em relação ao que é conviver com um impedimento, e que se baseiam numa corponormatividade, ou seja, uma espécie de hierarquia dos corpos segundo a funcionalidade de estruturas corporais, cujo parâmetro é o corpo sem deficiência, colocado de forma neutra como a norma (Mello, 2019).

identificação antes inexistentes para pessoas com deficiência, abrindo um campo de possibilidades para que estas refletiam sobre seu impedimento e sua própria posição na sociedade. No entanto, ele teme que a deficiência se torne uma identidade dada e que os impedimentos automaticamente passem a definir a identidade pessoal de um indivíduo.

Shakespeare (2014) discorda que os impedimentos, a lesão ou condição definam a pessoa e sua identidade. Segundo ele, ter uma deficiência não é apenas uma diferença, mas uma experiência de limitação, algumas vezes de dor e sofrimento, que afeta a condição de saúde e proporciona uma experimentação diferenciada do mundo. Por essa razão, seria difícil reunir as pessoas com deficiência em torno de uma identidade própria, sobretudo por se tratar de grupo deveras heterogêneo em suas formas, demandas e especificidades.

Outra crítica do autor é que as bases identitárias de um grupo minoritário se dão, exatamente, por pares opostos, no caso, pessoas com deficiência/pessoas sem deficiência, o que, a seu ver, tem como resultado um reforço das diferenças. Além disso, para ter participação política, o sujeito teria de se afirmar como pessoa com deficiência, o que retiraria o protagonismo de si para colocá-lo na lesão ou condição. Da mesma forma, tiraria o brilho da trajetória individual e esvaziaria a responsabilidade pessoal de cada um em perseverar, já que qualquer insucesso seria resultado do processo social de opressão, associando a categoria à vitimização: ou de seu corpo e seu impedimento, ou da sociedade.

Apesar de reconhecer os efeitos positivos da mobilização política, Shakespeare (2014) destaca, ainda, que grande parte das pessoas com deficiência não são ativistas políticos. E pergunta: como lidar com os

sujeitos que desejam apenas ser como os demais e não taxados de diferentes? Por consequência, entende ser a deficiência uma categoria artificial, contingente e insatisfatória em termos políticos.

A crítica de Shakespeare pode ser pensada em dois níveis: da identidade pessoal e da identidade coletiva. Ambas as identidades são de natureza narrativa, na medida em que delas resultam histórias²⁰, observadas no espaço-entre subjetivo, a teia de relações humanas conformada pelo agir e comunicar referenciada por Arendt. Logo, a identidade não é um ponto de partida, mas aquilo que aparece das ações e comunicações praticadas e proferidas por um sujeito individual ou coletivo. Trata-se, então, de um processo de desvelamento. Dessa forma, uma identidade atribuída pode não ser fruto de uma construção autônoma e independente dos sujeitos, o que, em termos de participação na vida pública e política, retiraria a espontaneidade e liberdade próprias dessa esfera.

As consequências sobre a identidade pessoal é um possível condicionamento da maneira como o indivíduo dá inteligibilidade a si e coloca a si-mesmo no espaço da aparência, interferindo na própria subjetividade e expressão da singularidade. O mesmo se diga quanto a conformação de um grupo, unido para agir em conserto em prol de algum interesse em comum. Segundo Gohn (1997, p. 245-247), um coletivo é considerado movimento social quando verifica-se ser organizado em torno de uma identidade comum, identificar-se uma

²⁰ Ao discorrer sobre o conceito de identidade narrativa, Ricoeur (2010) explica se tratar de uma categoria da prática, referindo-se ao que pode ser dito sobre o “quem” revelado no corpo da narração. Teria relação, portanto, com a ipseidade, i.e., o si-mesmo, em contraposição ao mesmo ou mesmidade, que caracteriza uma identidade substancial e formal. A identidade é narrativa, explica Ricoeur (2010, p. 420) porque se pauta nas histórias compostas a partir das ações e discurso de um sujeito individual ou coletivo, é dizer, uma comunidade particular ou um determinado grupo.

ação histórica do grupo, essa ação social ter caráter não-institucional, assim como o espaço onde essa ação é empreendida. De acordo com a referida autora:

Um movimento social com certa permanência é aquele que cria sua própria identidade a partir de suas necessidades e seus desejos, tomando referentes com os quais se identifica. Ele não assume ou “veste” uma identidade pré-constituída apenas porque tem uma etnia, um gênero ou uma idade. Este ato configura uma política de identidade e não uma identidade política. O reconhecimento da identidade política se faz no processo de luta, perante a sociedade civil e política; não se trata de um reconhecimento outorgado, doado, uma inclusão de cima pra baixo. O reconhecimento jurídico, a construção formal de um direito, para que tenha legitimidade, deve ser uma resposta do Estado à demanda organizada. Deve-se tratar a questão da identidade em termos de um campo relacional, de disputas e tensões, um processo de reconhecimento da institucionalidade da ação, e não como um processo de institucionalização da ação coletiva, de forma normativa, com regras e enquadramentos, como temos observado nas políticas públicas no Brasil na atualidade. (GOHN, 2008, p. 62-63)

Além dos argumentos apontados por Shakespeare a respeito de uma identidade política fundada na deficiência, acrescentaremos outros dois, formulados a partir do referencial teórico de Hannah Arendt. O primeiro é de que a reunião de um grupo com base nas semelhanças e não nas diferenças dissolve a pluralidade, porque torna os indivíduos uma massa homogênea, levando a um apagamento da sua singularidade, ou seja, o aspecto único que as caracteriza. Para Arendt (2004) a esfera do social²¹ se organiza a partir das semelhanças, pelas

²¹ No vocabulário arendtiano, o social corresponde à perspectiva econômica da vida, centrada no labor como forma de obtenção de progresso e abundância. De acordo com Benhabib (1996, p. 139), é possível extrairmos três concepções de social na obra de Arendt. A primeira faria referência ao modelo de trocas em uma economia capitalista; a segunda à ascensão da sociedade de massa e seus padrões de

quais somos integrados a certos grupos e passamos a ser identificados como a ele pertencentes, acarretando segregação e discriminação em relação a outros grupos. De modo diverso, a política é a relação que liga os mais diferentes pelo reconhecimento da igualdade, tendo como meio de identificação a distinção e a identidade pessoal (ARENDT, 2020). A política agrega justamente pela pluralidade.

Arendt (1989) critica a igualdade como pasteurização das diferenças que apaga as individualidades e caracteres que sinalizam as esferas sob as quais os seres humanos não tem controle, ou seja, categorias que fogem aos negócios humanos, porque dados biológicos, naturais ou outros: "Nossa vida política baseia-se na suposição de que podemos produzir igualdade através da organização, porque o homem pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-lo juntamente com os seus iguais e somente com os seus iguais." (ARENDT, 1989, p. 335). De acordo com a autora (2004), o princípio de igualdade perante a lei é de enorme importância nas repúblicas. Porém, é incapaz de apagar as diferenças naturais decorrentes da pluralidade e que tornam cada qual uma singularidade: "quanto mais iguais as pessoas se tornam em todos os aspectos, e quanto mais a igualdade permeia toda a textura da sociedade, mais as diferenças provocarão ressentimento, mais evidentes se tornarão aqueles que são visivelmente e por natureza diferentes dos outros." (ARENDT, 2004, p. 268)

Ponto importante da homogeneização em uma categoria é a possibilidade de captura normativa - como durante tantos anos esteve a deficiência refém do saber médico -, com a delimitação de critérios e requisitos para definir quem nela se inscreve. Mantém-se assim uma

lógica binária de distinção, funcionando sob o signo da exclusão/inclusão. Com relação às diversidades corporais inscritas no campo dos impedimentos, fatalmente, alguém ficará de fora. Não terá um laudo, um diagnóstico ou um parecer positivo na avaliação biopsicossocial unificada da deficiência²². E como ficarão essas pessoas? Permanecerão na invisibilidade? Buscarão se encaixar em outra categoria? Ser *quem* são não é suficiente para pertencerem a uma comunidade política, assumirem seu protagonismo de ator e fruir de direitos? Relevante, ainda, é que caiba a terceiros a designação de uma identificação, entretanto, baseada em *o quê* o indivíduo é, e não nas ações que pratica, nas opiniões que expressa e em sua perspectiva da realidade.

O segundo argumento a respeito da deficiência como identidade política de alguns se refere à possibilidade de engessamento da *práxis*, i.e., da ação política do grupo, tornando-a meramente um meio para atingir um fim, ao recair numa circularidade mobilizada pelo binômio reconhecimento jurídico/obtenção de direitos. Uma interpretação nesse sentido pode ser extraída do disposto no artigo 29 da Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência e na própria Lei Brasileira de Inclusão, art. 76. Ambos os artigos tratam da participação das pessoas com deficiência na vida pública e política da comunidade e fomentam o engajamento em organizações e associações de representação da categoria em nível local e global. Ainda que a lei esteja fazendo

²² Conforme o art.2º, §1º da LBI, a avaliação da deficiência será biopsicossocial. Os parâmetros, benefícios e eventuais prejuízos da instituição da avaliação seguem em discussão no grupo de trabalho misto instituído pelo Decreto nº.11.487/2023. Disponível em: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/noticias/2023/04/decreto-cria-gt-sobre-a-avaliacao-biopsicossocial-unificada-da-deficiencia#:~:text=Por%20defini%C3%A7%C3%A3o%2C%20a%20avalia%C3%A7%C3%A3o%20biopsicossocial,na%20vida%20cotidiana%20e%20profissional>. Acesso em: 07 mai. 2023.

referência ao lema internacional do movimento político, “Nada sobre nós sem nós”, pode dar a impressão de que as pessoas com deficiência só podem ocupar os espaços de debate e assuntos que lhes são pertinentes, como se não devêssemos contar com a pluralidade em temáticas de quaisquer naturezas, como meio ambiente, cultura, economia, relações internacionais etc.

O risco é de que a participação política de pessoas com deficiência se resuma às pautas e aos assuntos unicamente de seu interesse, por exemplo, reclamar políticas públicas em seu favor, como se as suas metas não convergissem àquelas dos demais cidadãos. Com efeito, refletindo sobre os desafios futuros do movimento político das pessoas com deficiência, Lanna Júnior (2010, p. 109-110) destaca a união a outros segmentos desfavorecidos da população em favor dos Direitos Humanos e na construção de uma sociedade mais justa, igualitária, tolerante e pacífica. Esse posicionamento se coaduna com duas das pautas centrais defendidas pelo movimento político de pessoas com deficiência: a inclusão e a acessibilidade. Ambos os termos nasceram dos debates do grupo²³ e passaram a ser usados nos mais diversos campos e por outros movimentos políticos, pois reivindicadas a partir da pluralidade, de maneira às diferenças serem festejadas e consideradas em todos os âmbitos para manter viva a liberdade que marca o campo do político. A acessibilidade tem em vista as diversas maneiras de experienciar o

²³ Sobre o termo inclusão, documentos internacionais elaborados pela Organização das Nações Unidas com ampla participação de organizações de pessoas com deficiência incorporaram-no paulatinamente. O Programa Mundial de Ação Relativo às Pessoas com Deficiência (Resolução 37/52 de 1982 da ONU) faz referência aos benefícios da inclusão das pessoas com deficiência na esfera social, econômica e política. A Resolução 45/1991 da Assembleia Geral da ONU é o primeiro registro da expressão “sociedade para todos”, colocada como meta a ser alcançada em 20 anos. É a Declaração de Salamanca sobre Princípio, Políticas e Práticas na Área das Necessidades Educativas Especiais, de 1994, o primeiro documento internacional a abordar extensamente o conceito de inclusão, registrando, também, o uso da expressão “sociedade inclusiva”.

mundo, beneficiando qualquer pessoa; e a inclusão tem como mote a convivência harmônica e o respeito às diferenças.

O autocentramento resultaria na perda do nexos com o comum, ou seja, daquilo que toca a todos – os outros cidadãos e grupos, sejam minoritários ou não. Nesse caso, o movimento de pessoas com deficiência em si perderia seu caráter político e poderia se restringir a ser um movimento social, com o que reduziria seu alcance de transformação e inovação sobre a realidade. Finalmente, há que se observar que um movimento político é plural, composto por pessoas das mais diversas, e que agem em conserto em prol de um interesse comum sobre o mundo. Conforme Kohn (2020, p. 11), Arendt teria compreendido que todos os regimes que procuram modular a ação humana a partir de fora – de maneira vertical, transcendente, ou transformando-a em condutas e comportamentos – são apolíticos. Por isso, o único critério de julgamento válido para o âmbito dos negócios humanos seria aquele proveniente da própria pluralidade. Com isso, a espontaneidade do agir político estaria garantida, bem assim a capacidade de agir juntos e começar algo novo, desencadear inícios, algo que Arendt ressalta ao longo de toda a sua obra, baseando-se na natalidade, o fato de sermos cada um de nós um início, um indivíduo que pode fazer algo nunca visto antes (ARENDT, 1989). E isso nos torna, a cada um de nós extremamente especiais, independentemente das características que carregamos.

CONCLUSÃO

As considerações lançadas nesse artigo visam a reflexão e o desenvolvimento do debate. De forma alguma sugerem que os ativistas ou o movimento político de pessoas com deficiência devam mudar sua

estratégia de luta política, bem-sucedida até o momento. Tampouco insinua que as pessoas com impedimentos não devam reconhecer a si como pessoas com deficiência. As constatações servem de alerta para que a deficiência ou o impedimento não venham a se enredar em uma nova forma de captura normativa hábil a provocar exclusão e não a inclusão defendida pelo movimento político. Mais importante do que a delimitação de conceitos, talvez seja questionar se as pessoas que representam as diversas corporeidades e formas de experienciar a realidade estão efetivamente no espaço da aparência, onde outros também estão, e se tem iguais oportunidades de revelar *quem* são. É importante que não estejam relegadas a uma vida privada, restrita à família e poucos amigos ou mesmo institucionalizada. Estando no espaço público, cada qual aparece à sua maneira, não por uma identidade dada, mas através de suas ações e comunicações acerca de um mundo compartilhado. Nenhuma condição pode definir a participação de um indivíduo, que deve estar livre para se envolver em quaisquer temas que atraiam sua atenção, porque a esfera política necessita dos olhares e perspectivas únicos de cada ser humano em sua singularidade.

A partir da questão de uma identidade política baseada na deficiência ou em outro marcador identitário, somos levados a pensar sobre o nosso próprio estatuto de cidadão e membro de uma comunidade política. Eu me enquadrando em qual normatividade? Eu sou um determinado tipo de sujeito? Perante os outros eu apareço como *aquilo que eu sou*? Eu estou visível no espaço público de modo a poder revelar, por minhas ações, *quem eu sou*? Eu levo uma vida meramente privada ou estou engajado nos assuntos em comum da comunidade na qual estou inserido? As causas as quais adiro são interesses pessoais ou

dialogam com a coletividade, de modo a acarretar mudanças permanentes no mundo em comum? Afinal, são vínculos de igualdade que me levam a reconhecer a mim e aos outros como pertencentes de uma mesma comunidade?

As reflexões de Arendt sobre aparência e pluralidade moldam a concepção de política enquanto inter-relação entre os seres humanos; o espaço público como o âmbito da aparência, em que um mesmo objeto pode ser contemplado por diferentes observadores; a pluralidade humana como condição que determina a variedade de atores e espectadores, cujo ponto de vista revela diferentes perspectivas do mesmo objeto. Com base nisso, proponho um exercício de imaginação: pensarmos em formas de resgatar o encantamento pela pluralidade e diversidade da vida, pelas tantas formas de ser do mundo e de estar no mundo, e que talvez seja o elemento mais rico da experiência de ser humano. Ainda, sugiro refletirmos sobre formas amplas e horizontais de participação, hábeis a fazer com que cada um sinta-se pertencente a uma comunidade e possuindo um lugar no mundo, de modo a saber-se aceito, apoiado, acolhido. Independentemente do *que* é, mas, simplesmente, por ser *quem* é.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Odílio Alves. A questão social em Hannah Arendt. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 27 (2), p. 7-20, 2004.
- APPADURAI, Arjun. O medo ao pequeno número: ensaio sobre a geografia da raiva. Trad. Ana Goldberger. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- ARENDT, Hannah. As origens do totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. Responsabilidade e julgamento. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

- ARENDT, Hannah. A condição humana. Trad. Roberto Raposos. Rio de Janeiro, Forense, 2010.
- ARENDT, Hannah. O que é política? Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.
- ARISTÓTELES. Categorias. São Paulo: UNESP, 2019.
- ASSY, Bethania. Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- BARNES, Colin. The Social Model in Action: if I had a hammer. In: BARNES, Colin; MERCER, Geof. Implementing the Social Model of Disability: Theory and Research. Leeds: The Disability Press, 2004, p. 18-31.
- BENHABIB, Seyla. The reluctant modernism of Hannah Arendt. NY: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.
- BLUME, S. & HIDDINGA, A. 2010. Disability studies as an academic field. Reflections on its development. *Medische Antropologie*, v. 22 (2), p. 225–236, 2010.
- BRASIL. Decreto nº 6.949, de 25 de agosto de 2009. Promulga a Convenção Internacional sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência e seu Protocolo Facultativo, assinados em Nova York, em 30 de março de 2007. Brasília, DF: Presidência da República. 2009. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D6949.htm. Acesso em 08 ago. 2020.
- BRASIL. Lei nº. 13.146, de 06 de julho de 2015. Institui a Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência (Estatuto da Pessoa com Deficiência). Brasília, DF: Presidência da República, 2015. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13146.htm. Acesso em: 06 ago. 2020.
- BRÉHIER, Émile. A teoria dos incorporais no estoicismo antigo. São Paulo: Autêntica, 2012.
- ENEGRÉN, André. La pensée politique de Hannah Arendt. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.
- DI PEGO, Anabella. La revelación del quién en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, La Plata, 43, p. 45-78, 2012.

- GAVÉRIO, Marcos. Nada sobre nós, sem nossos corpos! O local do corpo deficiente nos Disability Studies. Revista Argumentos, Montes Claros, v.14 (1), jan-jun, p.95-117, 2017.
- GOODLEY, Dan; LAWTHOM; Rebecca; COLE, Katherine Runswick. Posthuman disability studies. Subjectivity, 7, p.342-361, 2014.
- GOHN, Maria da Glória. Teoria dos movimentos sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- GOHN, Maria da Glória. Novas Teorias dos Movimentos Sociais. São Paulo: Loyola, 2008.
- HUGUES, Bill; PATTERSON, Kevin. The social model of disability and the disappearing body: towards a sociology of impairment. Disability & Society, v. 12, p. 325-340, 1997.
- KOHN, Jerome. Prefácio. In: ARENDT, Hannah. A promessa da política. Rio de Janeiro: Difel, 2020.
- LANNA JÚNIOR, Mário Cléber Martins (Comp.). História do Movimento Político da Pessoa com Deficiência no Brasil. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos. Secretaria Nacional de Promoção dos Direitos da Pessoa com Deficiência, 2010.
- LOPES. Deficiência como categoria analítica: trânsitos entre ser, estar e se tornar. Anuário Antropológico, Brasília, v.44 (1), p.67-91, 2019.
- LIMA, F. J.; TAVARES, F. S. S. Barreiras atitudinais: obstáculos à pessoa com deficiência na escola. In: SOUZA, Olga Solange Herval (Ed.). Itinerários da Inclusão Escolar: Múltiplos olhares, saberes e práticas, Brasília: Editora Age, 2008, p.23-32.
- MELLO, Anahi Guedes; BLOCK, P.; NURENBERG, A.H. Occupying Disability Studies in Brazil. In: BLOCK, P., KASNITZ, D., NISHIDA, A., POLLARD N. (org) Occupying Disability: Critical Approaches to Community, Justice, and Decolonizing Disability. Dordrecht: Springer, 2016, p.279-293.
- MELLO, A. G. Politizar a deficiência, aleijar o queer: algumas notas sobre a produção da hashtag #ÉCapacitismoQuando no Facebook. In: PRATA, Nair; PESSOA, Sônia Caldas (Org.). Desigualdade, gêneros e comunicação. São Paulo: Intercom, 2019, p.125-142.
- PORCEL, Beatriz. Hannah Arendt: El “Quién”, uma antropologia para la filosofía política. Pensando – Revista de Filosofía, Teresina, v 9 (17), p.126-138, 2018.
- ORTEGA, Francisco. Hannah Arendt, Foucault e a reinvenção do espaço público. Trans/Form/Ação, São Paulo, v. 24 (1), p. 225-236, 2001. Disponível em:

<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/835/729>.
Acesso em: 3 ago. 2021.

RICOEUR, Paul. Tempo e narrativa. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. v 3.

RICOEUR, Paul. O si-mesmo como outro. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

SHAKESPEARE, Tom. Disability rights and wrongs revisited. London: Routledge, 2014.

SOKOLOWSKI, Robert. Introdução à fenomenologia. Trad. Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Loyola, 2012.

TASSIN, Étienne. Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique. Paris: Payot & Rivages, 1999.

WALDSCHMIDT, Anne. Disability goes cultural: The Cultural Model of Disability as an Analytical Tool. In: WALDSCHMIDT, Anne; BERRESSEM, Hanjo; INGWERSEN, Moritz (Org). Culture - Theory - Disability. Encounters between Disability Studies and Cultural Studies. Bielefeld: Transcript, 2017, p. 19-27.

4

FENOMENOLOGIA DO CUIDADO, EXCEÇÃO PANDÊMICA E VULNERABILIDADE DA PESSOA COM DEFICIÊNCIA: EM BUSCA DE UMA NOVA ÉTICA PARA O BEM VIVER

Ricardo Massao Nakamura Nasser ¹

*“A filosofia implica uma mobilidade livre no
pensamento; é um ato criador que dissolve ideologias.”*

Martin Heidegger

1. PRELÚDIO SOBRE UMA CONJUNTURA DE DIREÇÕES OPOSTAS, FENOMENOLOGIA DO CUIDADO E VULNERABILIDADES

Em amplo sentido, a noção de cuidado envolve a reunião de pensamentos e atos que intentam manifestar responsabilidade, abertura e solicitude. Assim, na esteira de tal entrada, enunciamos o estado de criação de laços entre um ou mais sujeitos que se afetam intersubjetivamente, esboçando nuances de acolhimento, renúncia, aproximação ou preocupação. É adequado, ao enredar tal ponto de partida, esclarecer que neste escrito, busca-se uma reflexão com base nas teorias filosóficas do cuidado – com especial atenção à abordagem fenomenológica – e da elaboração latino-americana do que se compreende por bem viver.

¹ Pesquisador Associado ao Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia – Laboratório Estado, Sociedade, Tecnologia e Espaço (INCT-CNPq/LabEspaço/IPPUR/UFRJ). Mestrando em Planejamento Urbano e Regional pelo Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGPUR/IPPUR/UFRJ). Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Graduado em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (FND/UFRJ). E-mail: ricardonasser@adv.oabRJ.org.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4549-4951>

Dessa forma, no primeiro esteio, o fenomenológico, compreendemos o cuidado como essencialmente vinculado a existência cotidiana, à ética das relações e a noção de interesse (pelo outro) como produto da atenção que lhe é destinada. Trata-se de entender os caminhos da afetação, do sofrimento, das experiências e suas potencialidades para a expressão da solidariedade, que é iniciada com o sentido da solicitude. A segunda perspectiva, do bem viver, aparece como resgate epistemológico da ancestralidade no sul-global, aventando sobre a possibilidade de modificar o engenho das interações entre “eu” e o “todo” de forma a reequilibrar os significados e práticas da solidariedade e do “importar-se”, reconfigurando esquemas sociais para uma nova era do viver, da existência para além das amarras do antropoceno, que desvalorizam o espaço natural e promovem uma diferenciação negativa sobre a produção vital do não-humano.

Seguindo essa trilha, não seria inteligível destacar o cuidado como elemento externo e opaco ao ser, ao passo que, para a expressão fenomenológica – aqui abraçada por sua completude de adequação – não se trata de pensar o cuidado como realidade independente dos sujeitos, existente apesar dos sujeitos ou para os sujeitos, mas pelo contrário, conceber o cuidado como fato vivido e como estrutura encarnada em nós mesmos, sujeitos corporificados (RIBEIRO, 2000).

Para tanto, resgatemos Heidegger, que em *Ser e Tempo* (1927) centraliza epistemologicamente a categoria cuidado (*Sorge*), reconhecendo-a como próprio ser do ser do humano, o ser-aí (*Dasein*), simultaneamente enlaçada pelo tempo e atemporal, determinada *no ser* e aberta em si. Dessa forma, recuperando os sentidos elencados pelo filósofo na primeira seção de sua obra, cuidado aparece por meio de uma divisão primária de pensamento, de cunho tripartite e tradicionalmente

conhecida, que repousa sobre os pilares da existencialidade (*Existenzialität*), faticidade (*Faktizität*) e queda (*Verfallen*)².

Importante informar que Heidegger desenvolveu suas reflexões sobre o cuidado tendo como égide a narrativa fabular de Higino (a de número 220, sobre “A Cura”), vejamos:

Certa vez, atravessando um rio, ‘cura’ viu um pedaço de terra ardilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a lhe dar forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. A cura pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que lhe fez de bom grado. Como a cura quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o nome. Enquanto “Cura” e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a terra (*tellus*) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente equitativa: “Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi a “cura” quem primeiro o formou, ele deve pertencer à ‘cura’ enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve se chamar ‘homo’, pois foi feito de húmus (terra). (HEIDEGGER, 2007, p. 266).

Pela vista da fábula, podemos extrair com mais exatidão o sentido fenomenológico de cuidado: “Ser Terra” enquanto terreno fértil, germinativo de expressões, sensações, afetações. Cuidado, nessa perspectiva, insere um novo paradigma de compreensão das relações humanas e do deparar-se com o outro, relegando condições de alienação, exploração e planificação³. Conforme ensinamento de Zeferino Rocha, intérprete de Heidegger no campo da psicologia brasileira, a palavra “cura”, no contexto da fábula-mito, pode ser

² Ver parágrafo 41 de *Ser e Tempo*.

³ Aqui reside um importante enclive de percepções que afasta a filosofia de Heidegger e as definições sociais que sustentam a “análise política da vida” por Karl Marx e seus filiados.

traduzida à língua portuguesa justamente como cuidado, afeto, inquietação. A centralização da questão do cuidado em Heidegger a partir da justificação mítica também tem especial assento, dado que as narrativas fabulares/mitológicas, como a de Higino, operam através de projeções imagéticas de seus sentidos⁴, em verdadeira síntese do que posteriormente fora descrito por autores como Merleau-Ponty e Husserl como “mundo da vida” e “experiência vivida de mundo”, aquela que antes de premeditada, racionalizada, é simplesmente vivenciada, posta em ato do cotidiano, ato do comum.

Conforme Rocha:

A partir dessas experiências imediatas vivenciadas no Mundo, as fábulas e os mitos, numa linguagem rica de símbolos, primeiramente nos falaram sobre as origens dos deuses e do mundo. Por isso, o mito, na sua dimensão simbólica, tem muito a nos dizer, pois ele é uma linguagem de símbolos, e, como lembra Paul Ricoeur, *le symbole donne à penser*. (ROCHA, 2011, p. 73-74)

Numa linguagem simbólica de grande simplicidade e beleza, a Fábula dá um lugar de destaque ao Cuidado, na medida em que o personaliza como entidade especial que passeia, pensa, reflete, imagina, tem a capacidade de criar e pode conviver, dialogar e discutir com os deuses Júpiter e Terra. O que não é de admirar, se levarmos em consideração o contexto histórico-cultural da fábula. (ROCHA, 2011, p. 75).

Em que pese este escrito não se apresente na pretensão de esquadriñar o itinerário de *decoupage* efetuado por Heidegger na elaboração da categoria abordada, de seu percurso lógico se faz

⁴ Conforme Zeferino Rocha: “A partir dessas experiências imediatas vivenciadas no Mundo, as fábulas e os mitos, numa linguagem rica de símbolos, primeiramente nos falaram sobre as origens dos deuses e do mundo. Por isso, o mito, na sua dimensão simbólica, tem muito a nos dizer, pois ele é uma linguagem de símbolos, e, como lembra Paul Ricoeur, *le symbole donne à penser*.” (ROCHA, 2011, p. 73-74).

necessário absorver o essencial, qual seja, que o *cuidado atende ao que se faz*, desvelando-se no mundo da ocupação e da solicitude, ou seja, na dimensão do “a se fazer”, “a fazer-se” e no “fazer-se tornar-se” – identificável, passível de tradução, muito embora não imitável. E em relação a não reproduzibilidade, sob o ponto de vista psicológico da ação, tem-se em mente que o cuidado ocorre no itinerário do cotidiano vivido, do feito e do não premeditado, dessa forma, ausente critério de imitação sob pena de falsificação do sentido e manipulação do realmente se é, tornando o feito não genuíno, podendo identificar-se com outra coisa qualquer, que não propriamente com o cuidado em termos filosóficos. Em suma, o cuidado “somente é” quando genuíno, manifestação de sintoma da própria existência.

No objetivo de avançar na discussão e transpor o aduzido para a conjuntura do presente, pensar o cuidado apresenta-nos uma dualidade de contextos, opostos entre si pela ontologia da ética. Confrontam-se na atualidade recente duas direções: a inflação do poder, do controle e da interferência, fenômenos eivados de violência simbólica (BOURDIEU, 2001) sobre a vida humana e não humana, e em simultâneo, a permanência da vulnerabilidade, que infinita, pois contida na própria existência.

Assim, contextualizando o diálogo, podemos elencar três fatores que tem produzido novas necessidades coletivas para repensar os lugares da ética e do cuidado especialmente em relação aos grupos sociais cujo histórico já se compõe em termos de subalternização, vitimização e expropriação do bem viver (ACOSTA, 2016), quais sejam, a crise societária (RIBEIRO, 2013), descortinada por meio dos processos de fragmentação e desagregação social, em curso nas sociedades contemporâneas permeadas pelo impulso globalizante; o lapso da

exceção sanitária causada pela pandemia promovida pela disseminação do vírus SARS-COV-19 e por fim, a transformação desse fato social em circunstância para a criação de um estado de exceção de direitos por meio da ação política (NASSER; EGLER, 2023).

Identificar, nessa conjuntura, a *hipervulnerabilização da população com deficiências* – um conjunto humano extenso e que agrega diversidades em si mesmo – nos parece adequado, dado que os últimos encadeamentos sociopolíticos referidos impactaram tal grupo social de forma desproporcional, produzindo farto processo de degradação das condições existenciais, alargamento do sofrimento físico e psíquico e agravamento de patologias adjuntas, conforme informam as mais renomadas instituições de referência em saúde coletiva no país⁵.

2. A FORMAÇÃO DE UMA EXCEÇÃO DE ORDEM POLÍTICA NA CONJUNTURA PANDÊMICA

A conjuntura pandêmica produzida pelo *estado de suspensão da vida*⁶ em decorrência das restrições sanitárias impostas pela disseminação do vírus SARS-COV-19, causador da síndrome

⁵ Cf. FIOCRUZ. Boletim socioepidemiológico da Covid-19 nas favelas: análise da frequência, incidência, mortalidade e letalidade por Covid-19 em favelas cariocas, n. 01/2020. Observatório Covid-19, 2020. Disponível em: https://portal.fiocruz.br/sites/portal.fiocruz.br/files/documentos/boletim_final.pdf. Acesso em: 09/11/2020.

FIOCRUZ. Boletim Diálogos sobre acessibilidade, inclusão e distanciamento social: territórios existenciais na pandemia. n. 01, 12/2021. Observatório Covid-19. Disponível em: http://www.ideiasus.fiocruz.br/portal/publicacoes/livros/Livro_Dialogos_sobre_Acessibilidade_Inclusao_e_Distanciamento_Social_1.ed.pdf. Acesso em: 08/06/2023.

⁶ Podemos pensar tal interrupção do cotidiano em termos da desestabilização da *vida activa*. Conforme Arendt, seus três pilares (labor, trabalho e ação) estruturam as condições elementares de existência humana. Vejamos: “As três atividades e suas respectivas condições têm íntima relação com as condições mais gerais da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade. O labor assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. O trabalho e seu produto, o artefato humano, emprestam certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do corpo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história.” (ARENDR, 1981, p. 15).

respiratória aguda grave e demais formas infecciosas congêneres, por si, pode ser compreendida como um ponto de retomada e renovação, no contexto da atualidade, dos sentidos de cuidado, tanto na dimensão do próprio corpo, quanto do cuidado que se destina ao outro e aquele direcionado ao espaço natural (não produzido pela ação antrópica).

Em que pese tal pensamento seja uma formulação lógica e que guarda sua importância analítica, se faz necessário, no âmbito deste artigo, ir além, para assinalar a ocorrência de um processo de transformação desse estado de suspensão da normalidade do cotidiano – cuja causa imediata, como dito anteriormente, foi a pandemia – em um particular período de exceção política no Brasil, processo forjado pela ação ideológica sustentada no que se identifica por necropolítica (MBEMBE, 2018), com utilização de recursos como narrativas negacionistas, práticas de desinformação em massa – *fake news* (BRASIL, 2021), adoção de discursos sem lastro na realidade (CALIL, 2020; QUEIROZ, 2022), tentativas de manipulação de dados públicos sobre a situação sanitária nacional (COLETTA; SALDAÑA, 2020), omissão governamental sistemática no combate ao vírus (ANISTIA INTERNACIONAL, 2021), ausência de políticas de corte social destinadas a mitigar os efeitos da conjuntura sociopolítica e atuação temerária do Estado nos segmentos da saúde pública e suplementar, garantia da cidadania, seguridade e assistência social (NASSER; EGLER, 2023).

O conjunto de ações e omissões acima elencado revela a consumação, pelo Estado brasileiro – naquele momento especialmente identificado na figura do então Chefe do Poder Executivo Federal e seus delegados diretos – de um engenho ideológico⁷ erigido sob a sumária

⁷ Ideologia aqui compreendida como figura de um arranjo dirigente de ideias que não se depreende necessariamente da realidade. Especialmente no caso citado, a confluência de capitais ideológicos

desconsideração das vulnerabilidades inerentes ao humano, e por claro, na concretização de uma profunda generalização da negligência estatal que recai sobre os grupos sociais historicamente subalternizados na sociedade nacional, conjunto em que figuram pessoas com deficiência, pessoas idosas, povos originários, moradores de favelas e de periferias urbanas.

Como exemplo objetivo da política de exceção subdeclarada imposta no período aqui analisado (2019-2022) e que se relaciona diretamente com a comunidade de pessoas com deficiência podemos citar o desenvolvimento e implementação do programa de renda emergencial, aprovado pelo Poder Executivo Federal após intensa mobilização popular, com repercussões político-partidárias nas instâncias legislativas centrais.

Em linhas gerais, o Auxílio Emergencial, como medida de sustentação macroeconômica e manutenção das condições existenciais da população brasileira mais pobre, teve como premissa a utilização de “modelo” administrativo operacional totalmente baseado em mediações tecnológicas, com a adoção da centralização do processo de consecução do benefício por meio de análises realizadas remotamente pela Empresa de Tecnologia e Informações da Previdência Social (DATAPREV) em conjunto com a Caixa Econômica Federal (instituição responsável pelo pagamento).

exprime uma circularidade de ideias (não permeabilidade) que elimina a possibilidade do questionamento, sendo exemplo de elemento social antidemocrático na atualidade. A leitura de Chauí, nesse aspecto, assim coaduna: “Um dos traços fundamentais da ideologia consiste, justamente, em tomar as ideias como independentes da realidade histórica e social, de modo a fazer com que tais ideias expliquem aquela realidade, quando na verdade é essa realidade que torna compreensíveis as ideias elaboradas.” (CHAUI, 2008, p. 13-14).

Em completa desconsideração da existência de diversas barreiras de acessibilidade no meio técnico e informacional, além das severas desigualdades de acesso a instrumentos tecnológicos e de conexão à internet de razoável qualidade no país, o programa – cuja implementação foi demasiadamente morosa e atravessada por conflitos entre as esferas governamentais – tornou-se exemplo de prática de exclusão de segmentos sociais aliados dos *capitais instituídos pelo processo de globalização* (IANNI, 2000), quais sejam, *instrumental, técnico* e de *conhecimento*, necessários para uma efetiva intermediação entre indivíduo e Estado, por meio da mediação sociotécnica (EGLER, 2008).

O retrato da exclusão não poderia ser pior, tornando-se manchete escandalosa em diversos veículos de imprensa mundo afora, que estamparam imagens de intermináveis filas e aglomerações nas portas de agências da Caixa Econômica Federal, onde milhares de brasileiros, desalentados, tentavam, em situação de desespero e desterro, alcançar atendimento, para finalmente conseguirem a inserção no cadastro operado pela DATAPREV. Nessas condições, sob sol e chuva, em pleno período de intensa disseminação do vírus causador da pandemia, perfis recorrentes foram registrados: As filas, transformadas em verdadeiras peregrinações, eram majoritariamente compostas por pessoas idosas, pessoas com deficiência, mães e mulheres responsáveis pelo cuidado familiar com seus filhos e dependentes (muitas vezes gestantes ou puérperas), pessoas reunidas pelo fato de não conseguirem acesso ao benefício pelos meios digitais e em situação de vulnerabilidade socioeconômica, instaurada ou agravada pelo desemprego, fome, adoecimento, desagregação familiar e comunitária (NASSER; EGLER, 2023).

A promoção deliberada da marginalização de um sem-fim de pobres e especialmente pessoas com deficiência, idosas e em prévia condição de vulnerabilidade é fato que se observa quando o acesso público a um benefício social é condicionado à certeza de se possuir instrumentos tecnológicos adequados, conexão à internet de suficiente qualidade e habilidades individuais relacionadas ao uso adequado das TICs – condições e recursos ainda inacessíveis para parte significativa das classes populares brasileiras. Tal inadequação, no âmbito da formação de uma política social, denuncia não só os verdadeiros desígnios de seus idealizadores, que agem à revelia dos dados socioeconômicos mais simples sobre a população brasileira (que logo indicam a existência de bolsões de exclusão digital) mas a indiferença com o sofrimento, a frieza e o cinismo típicos da ideologia fascista.

A ausência de qualquer instrumento adequado de assistência social direcionado ao público em situação de exclusão digital imprimiu um retrato marcante do governo Bolsonaro: famílias sob sol e chuva, nas calçadas de agências da CEF, à espera de atendimento e de respostas sobre a possibilidade de obtenção do benefício social emergencial. As expressões de abandono, humilhação, desesperança e incredulidade tornam-se materialmente expostas e são encarnadas através dos depoimentos colhidos, restando inegável que pessoas com deficiência, pessoas idosas, negras, responsáveis pelo cuidado e moradoras de favelas se tornaram os destinatários centrais de uma política de ausências deliberada, numa experiência de realização do fetiche fascista, à semelhança da necropolítica, cujas consequências não podem ser jamais esquecidas, sob pena da repetição histórica e da normalização do absurdo. (NASSER; EGLER, 2023, p. 61).

Constatado o estado de exceção de direitos causado pela ação governamental, instituído com apoio de setores sociais impregnados por suas propagandas influências ideológicas – que não se deve confundir com a crise de natureza sanitária identificada nas restrições derivadas da disseminação viral – poderíamos talvez crer desnecessária, sob o ponto de vista da lógica, a tarefa de esmiuçar os elementos que identificam tal conjuntura como expressão do biopoder

(FOUCAULT, 2012) e da necropolítica. Todavia, em nome do exercício da argumentação, e sobretudo, sob a perspectiva da memória como prática política do que não se deve olvidar (NORA, 1993), devemos assumir a função de fazê-la.

Vejamos, o biopoder, em sua dúplici apresentação – *governo dos corpos* na perspectiva do indivíduo e *exercício da biopolítica* no esteio do coletivo (FOUCAULT, 2012) – pode ser tomado como base de compreensão para uma agenda estatal de desprezo à garantia das mínimas condições de existência de grupos sociais historicamente subalternizados por meio da imposição de ações e omissões que passam a coagir, controlar, definir formas de desproteção do “eu”, “outro” e o “nós”. Muito embora para Foucault, o biopoder em sua expressão predominante, fosse instaurado a partir de pretensas intenções positivas de cuidado coletivo, também se apresenta sobre o manto do medo e do terror, ou seja, do estímulo à ansiedade e histeria coletiva.

Podemos compreender que, no caso brasileiro, a última forma de instauração do biopoder foi predominante: Narrativas capitaneadas por afirmações catastróficas como “ameaça iminente de quebra da economia”, “generalização da fome”, “entrada do país na falência”, foram reprisadas a exaustão pelo então Presidente da República⁸ e seus correligionários, tornando-se meios de oposição à necessidade simbólica e concreta de criação de políticas de proteção da saúde

⁸ DE GRIPEZINHA A “NÃO É TUDO ISSO”: vezes em que Bolsonaro minimizou coronavírus. Último segundo, 24/03/2020. Disponível em: <https://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2020-03-24/de-gripinha-a-nao-e-tudo-isso-vezes-em-que-bolsonaro-minimizou-coronavirus.html>. Acesso em: 13/05/2023.

LEADERS RISK LIVES BY MINIMIZING THE CORONAVIRUS. BOLSONARO IS WORST. The Washington Post, 14/04/2020. Disponível em: https://www.washingtonpost.com/opinions/global-opinions/jair-bolsonaro-risks-lives-by-minimizing-the-coronavirus-pandemic/2020/04/13/6356a9be-7da6-11ea-9040-68981f488eed_story.html?fbclid=IwAR0uPYA_hJP5_RAvuMnmae3NsBuTsqmUI_VEITTrhOkqQSIKqYcUa_grbs. Acesso em 13/05/2023.

coletiva por meio da valorização da conscientização sobre as formas de contágio e adesão a medidas de vacinação; criação de mecanismos de mitigação dos efeitos econômicos do isolamento social; programas destinados a populações potencialmente mais vulneráveis.

A ideia de “beco sem saída”, formado pela (artificial) impossibilidade absoluta de coexistência entre cuidado e saúde econômica fora imposta pelo Estado sob a forma de medo, contaminando parcelas da sociedade, impregnadas por discursos altamente individualistas e desagregadores. Por outro lado, a narrativa da “necessidade de sacrificar ‘alguns’, pelo ‘bem’ da economia”, encarna contornos que levam a exemplificação contemporânea dos sentidos de necropolítica apresentados por Achille Mbembe (2018). Sobre esta última etiqueta, importante trazer as próprias palavras do filósofo camaronês:

Em minha argumentação, relaciono a noção de biopoder de Foucault a dois outros conceitos: o estado de exceção e o estado de sítio. Examino essas trajetórias pelas quais o estado de exceção e a relação de inimizade tornaram-se a base normativa do direito de matar. Em tais instâncias, o poder (e não necessariamente o poder estatal) continuamente se refere e apela à exceção, emergência e a uma noção ficcional do inimigo. Ele também trabalha para produzir semelhantes: exceção, emergência e inimigo ficcional (MBEMBE, 2018, p. 128).

Minha preocupação é com aquelas formas de soberania cujo projeto central não é a luta pela autonomia, mas ‘a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações.’ Tais formas da soberania estão longe de ser um pedaço de insanidade prodigiosa ou uma expressão de alguma ruptura entre os impulsos e interesses do corpo e da mente. De fato, tais como os campos da morte, são elas que constituem o nomos do espaço político em que ainda vivemos. Além disso, experiências contemporâneas de destruição humana

sugerem que é possível desenvolver uma leitura da política, da soberania e do sujeito, diferente daquela que herdamos do discurso filosófico da modernidade (MBEMBE, 2018, p. 125).

Ainda sobre a análise dessa exceção política, devemos identificar a projeção de um “Estado Suicidário”, conforme aponta Vladimir Safatle (2020), afinal se a proteção do capital financeiro, escolhido como prioridade social, pode provocar mortes, estas deverão ser compreendidas como “sacrifícios válidos”, males menores numa escala onde a importância da vida de cada indivíduo é modulada a partir de diferenciadores eugênicos que perpassam por classe social, raça, eficiência, força, capacidade de resistir...

O fascismo brasileiro e seu nome próprio, Bolsonaro, encontraram enfim uma catástrofe para chamar de sua. Ela veio sob a forma de uma pandemia que exigiria da vontade soberana e sua paranoia social compulsivamente repetida que ela fosse submetida à ação coletiva e à solidariedade genérica tendo em vista a emergência de um corpo social que não deixasse ninguém na estrada em direção ao Hades. Diante da submissão a uma exigência de autopreservação que retira da paranoia seu teatro, seus inimigos, suas perseguições e seus delírios de grandeza a escolha foi, no entanto, pelo flerte contínuo com a morte generalizada. Se ainda precisássemos de uma prova de que estamos a lidar com uma lógica fascista de governo, esta seria a prova definitiva. Não se trata de um Estado autoritário clássico que usa da violência para destruir inimigos. Trata-se de um Estado suicidário de tipo fascista que só encontra sua força quando testa sua vontade diante do fim. (SAFATLE, 2020).

3. VULNERABILIDADE, HIPERVULNERABILIZAÇÃO E A PESSOA COM DEFICIÊNCIA

Para adentrar à questão da hipervulnerabilização da pessoa com deficiência na conjuntura sociopolítica analisada, se faz adequado

especificar o desenvolvimento da *categoria vulnerabilidade* e suas conexões com o campo filosófico, social e jurídico, diferenciando-a do *processo de hiperdimensionamento* acima referido.

A noção de vulnerabilidade possui diversos matizes e direcionamentos epistemológicos, sendo certo que, a partir das reflexões filosóficas propostas por Emmanuel Lévinas e Hans Jonas ainda na década de 1970, floresceu como categoria imprescindível para a análise social, posicionando-se intimamente próxima às questões da capacidade, autonomia, liberdade, existência e subjetividade. Nas décadas seguintes, assumiu contornos específicos no campo da bioética e dos estudos em saúde coletiva, possibilitando avanços na compreensão sobre deficiências e alteridades (MONTEIRO, 2011), desaguando em seguida na seara jurídica, onde foi assimilada na interseção entre direito e sustentabilidade da vida – especialmente a partir da movimentação política que cunhou a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (2005) – e no terreno econômico, onde é admitida em termos da dependência e do relacionamento entre pobreza e estado de desenvolvimento, através das denominadas teorias do risco (GLEWWE; HALL, 1998).

Neste escrito, tendo em vista o direcionamento de abordagem proposto, nos interessa especialmente a concepção filosófica de vulnerabilidade. Nesse sentido, pode ser entendida como o caráter perecível de cada ser em sua existência, para que se possa compreender o existente enquanto finito, mortal, suscetível e subjetivo (JONAS, 2006). Dessa forma, o humano vivente, tal como os demais seres vivos deve ser vislumbrado como natural e ontologicamente vulnerável. A subjetividade do ser, nessa esteira, é deslocada a posição posterior à

alteridade, tendo em vista que se realiza no encontro do outro, no face a face, na dependência ao outro que o faz ser (LÉVINAS, 2009).

A vulnerabilidade, entretanto, não realiza a subjetividade no plano ontológico, mas sim no plano ético, na forma de apelo a uma reação entre “eu e outro”, situação origem da subjetividade. Inscrita, portanto na gramática filosófica enquanto condição universal de existência – não devendo ser lida nos limites da condição humana, mas em termos de existência enquanto ser, vulnerabilidade está indiscutivelmente ligada a ética e a responsabilidade e em decorrência disto, à disposição em relação ao outro, momento em que se liga ao cuidado.

Outra perspectiva é apresentada por Judith Butler, que afirma a vulnerabilidade enquanto ferramenta de negociação política, especialmente no que se refere aos grupos minoritários, numa perspectiva contramajoritária, dentro e fora do paradigma de direitos humanos. Dessa forma, Butler insiste na necessidade de superar o antagonismo de algumas correntes de pensamento e ação que conduzem ao paternalismo e a imobilidade social.

Assim podemos destacar:

Una vez que los grupos son etiquetados como ‘vulnerables’ dentro del discurso de los derechos humanos o los regímenes legales, esos grupos acaban siendo reificados, devienen ‘vulnerables’ por definición, quedan fijados en una posición de indefensión y falta de agentividad. Todo el poder pertenece al estado y las instituciones internacionales que a día de hoy se supone que han de ofrecerles protección y apoyo. Tales movimientos tienden a infravalorar, o borrar de forma activa, algunos modos de agentividad política y resistencia que emergen dentro de las llamadas poblaciones vulnerables. (BUTLER, 2014, p. 14-15)

No que tange ao conteúdo jurídico da vulnerabilidade, duas dimensões são assumidas e reafirmadas pela Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da UNESCO (2005): A primeira possui função adjetiva, sendo empregada como característica, a segunda, em função nominal, é mais ampla, remetendo a uma concepção de ordem antropológica como fundamento ético-normativo. Essa dupla significação é afirmada especialmente no artigo 8 do referido documento:

A vulnerabilidade humana deve ser levada em consideração na aplicação e no avanço do conhecimento científico, das práticas médicas e de tecnologias associadas. Indivíduos e grupos de vulnerabilidade específica devem ser protegidos e a integridade individual de cada um deve ser respeitada. (UNESCO, 2005).

Assim, é por meio dessa dupla articulação que a vulnerabilidade toma contornos que a justificam enquanto princípio jurídico normativo. O “respeito pela vulnerabilidade humana e pela integridade individual” incorpora-se ao rol de outros quatorze princípios éticos formulados pela Declaração e que devem ser considerados em toda decisão e prática bioéticas. O princípio do “Respeito pela vulnerabilidade” situa-se topograficamente após o princípio do “Consentimento”, detalhado no artigo 6 e imediatamente na sequência do artigo 7 que versa sobre os “Indivíduos sem capacidade para consentir”, e nesse sentido tem como objetivo resguardar o ser de todas as situações de risco evitável ou ferimento que possa atingir sua integridade, em ofensa à dignidade da pessoa e que possam estar de alguma forma “descobertos” pelos artigos anteriores.

Necessário registrar que a estatura de vulnerabilidade enquanto princípio, que por claro, se apresenta como mandamento e exprime

dever de respeito, ainda gera controvérsias jusfilosóficas e no ramo do biodireito. Questiona-se, em geral, se é possível a exigibilidade prática de seu conteúdo, se é adequada sua incorporação em termos jurídicos dado seu grau de íntima relação com a subjetividade e mais recentemente, se seu apoio explícito no conteúdo de dignidade da pessoa humana representa demasiada limitação a proteção da vida e da integridade de animais não-humanos. Em suma, como elaboração que remete ao antropológico, tem seu estatuto debatido em termos de extensão, limites e função de justiça.

Agora, em conclusão, voltemos a questão da vulnerabilidade enquanto inerente ao ser para diferenciá-la do processo conjuntural de vulnerabilização, especialmente em relação a pessoa com deficiência.

Compreendida a vulnerabilidade enquanto constituinte categórica do ser, devemos, em primeiro lugar, desafiar a carreira de pensamentos que naturaliza a hipervulnerabilização no sentido que assume posições proferidas tão só pelo estigma (GOFFMAN, 1988) e que, por claro, manipulam a identidade do indivíduo com tais características ou pertencimento. A diversidade de corpos, mentes e formas de existir no espaço vital por si não deve ser confundida com o histórico de reações sociais em relação a deficiência, de modo que não se incorpore à compreensão da pessoa, caracteres que dizem respeito a diferenciação negativa produzida pelo *olhar do outro*, ou seja, pelo ponto de vista subjetivo do estranhamento e do afastamento produzido pelo condicionamento psicossocial preexistente.

Admitir que padrões de comportamento e ações da institucionalidade derivados de modelos médicos de deficiência (PALACIOS, 2008; BARBOSA-FOHRMANN, 2016) sejam confundidos com a “existência em si” do indivíduo com deficiência se apresenta como

erro de leitura que pode ser desfeito a partir de um deslocamento da perspectiva de pensamento em direção a centralização da noção de equidade e ética do cuidado.

Uma mirada em direção ao cuidado, no âmbito do transcurso temporal de uma conjuntura política de esgarçamento das condições de existência e de manifestação subdeclarada do biopoder, remete ao exercício cotidiano de refazimento do significado original de disposição em favor do outro, atenção mútua e solicitude, na medida em que oferece contraponto existencial aos sentidos da própria conjuntura, em espécie de recusa a imposição da crueldade, da negligência e da violência simbólica realizada pelo Estado em conjunto com parcela da sociedade. Trata-se, portanto, de tarefa, ou seja, “a fazer-se”, e nessa direção, basilar é repensar sobre a relação entre indivíduo e a totalidade da vida.

4. O BEM VIVER E O REPOSICIONAMENTO DO SER-AÍ NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

O esgarçamento das condições de existência propiciados na contemporaneidade, como visto, pela crise societária, pela ocorrência de um período histórico de exceção política e pandêmica e pelas novas formas de violência, intolerância, exclusão e desagregação social denotam a necessidade de um giro que proponha uma mirada para um *modo de coexistência social mais solidário*, disponível e regido pela execução prática da ética do cuidado, em exercício contra-majoritário. É nesse caminho que o bem viver⁹ (ACOSTA, 2016), como proposta de

⁹ O bem viver é uma elaboração filosófica de origem andina, baseada em princípios como a relacionalidade do todo, correspondência, complementaridade e reciprocidade. É proveniente do

recondução filosófica e política da existência em uma configuração que ultrapasse os limites do antropoceno encontra dilemas como o da proteção dos grupos sociais vulneráveis, do reconhecimento e exercício das alteridades e dos novos significados de diversidade para corpos, mentes e formas de existir no espaço social – especialmente em momento onde há intensa busca por legitimidades a partir de pautas identitárias que percorrem marcadores como gênero, raça, classe, orientação sexual, deficiência, etnia, entre outros.

Nessa perspectiva, a criação de uma relação indivíduo-sociedade que implique formas de cuidado transescalares, ou seja, que perpassem a totalidade de sua dinâmica de afetação, incluindo, para tanto, especialmente animais não-humanos e os elementos naturais que possibilitam o viver em toda sua plenitude – desde o plano fisiológico ao psicológico – centraliza a ideia de que, para obter um panorama inédito de bem-estar (conceito esse também relativizado pelo bem viver¹⁰), é necessário realizar um exercício amplo de reflexão sobre os princípios e a *práxis* que norteiam a ação social. Há que se realizar o “ser” numa concepção sociobiocêntrica.

Substituir a verborragia das palavras e em parte, determinadas formas de reivindicação, muitas vezes carentes de propostas e encerradas ideologicamente, em prol de um conjunto de refundações no âmbito individual e coletivo que subvertam a lógica dos sentidos, valorizando a cooperação, a produção mútua, o intercâmbio e suficiência podem ser apontados como primados do bem viver que

paradigma *Sumak Kawsay*, de origem quéchua, portanto, eminentemente latino-americana. Cf. ESTERMANN, Josef. *Filosofía andina: sabiduría indígena para um mundo nuevo*. La Paz: EDOBOL, 2006

¹⁰ Questões como: “qual bem-estar buscamos”, “o que é bem-estar para os povos do sul-global”, “qual a abrangência do bem-estar”, permeiam a crítica do bem viver ao projeto de bem-estar proposto nos moldes economicistas do malogrado *Welfare State*.

reconduzem o “ser-aí” na experiência vivida de mundo, que antes de racionalizada, admite-se como germinativa, não alienada, descontaminada de imposições sistêmicas de violência, exploração e controle.

Assim, conforme Alberto Acosta:

Non se trata simplemente de ‘fazer melhor’ as mesmas coisas que têm sido feitas até agora – e ainda esperar que a situação melhore. Como parte da construção coletiva de um novo pacto de convivência social e ambiental, é necessário construir espaços de liberdade e romper todos os cercos que impedem sua vigência. Hoje, mais que nunca, em meio à derrocada financeira internacional, que é apenas uma faceta da crise civilizatória que se abate sobre a Humanidade, é imprescindível construir modos de vida que não sejam regidos pela acumulação do capital. O Bem Viver serve para isso, inclusive por seu espírito transformador e mobilizador. É preciso virar a página, definitivamente. (ACOSTA, 2016, p. 28).

Eduardo Gudynas assim complementa:

El Buen Vivir o sumak kawsay supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos/colectivos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno – visto como un ser humano/colectivo, universal y particular a la vez – valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente, sin producir ningún tipo de dominación a un outro). (GUDYNAS, 2011, p. 7).

Como elaboração proveniente do sul global, o bem viver busca fomentar um diálogo com a realidade aqui debatida de forma orgânica, sem imposições ou dogmas, transpondo a tradição eurocêntrica presente desde o sistema de produção, o *habitus*, a ordem epistemológica e até mesmo as ferramentas de reivindicação

estabelecidas na luta contra o *status quo*. Para essa “concepção de existir” baseada na ética da suficiência, encontrar respostas que estejam umbilicalmente ligadas ao espaço natural onde se executa a *arte do viver* mitiga conflitos e expõe a não sustentabilidade do modo de vida ocidentalizado, propiciando elementos de referência em cuidado mútuo altamente legitimados pela cultura, ou seja, na perspectiva da imanência, “de baixo para cima”, para que se possa ultrapassar os limites das teorias da justiça baseadas no contratualismo, na transferência da ação social para instituições e em papéis sociais externamente definidos.

Segundo Acosta (2016), o resgate da Natureza *lato sensu* enquanto sujeito de direitos promove a conservação e renovação dos próprios direitos humanos. Como promotor de uma vida eticamente sustentável, a vida da Natureza e a vida dos humanos (como seres não-externos à Natureza) tomarão novos patamares de seguridade. Para tanto, a transição do antropocentrismo ao biocentrismo se faz essencial, reconhecendo que os traumas sociais, incluindo por claro, os que afetam especialmente humanos, não obedecem a limites imaginários de Estados, mas sim se relacionam em outra escalaridade, na perspectiva do todo, porquanto relacionados ao modo de viver, que se reproduz em múltiplas sociedades globais sob a forma de *explorações e estratificações sociais*.

Tanto a questão das vulnerabilidades quanto das deficiências encontra rebatimentos importantes quando introduzimos essa abordagem para uma nova ética do cuidado, tendo em vista que na concepção inaugurada por essa elaboração a unicidade da existência – novamente friso, humana e não humana – encerra a dualidade entre corpos/mentes, racional/irracional, todo/parte comumente aqui escida

no pensamento social tradicional e que dá margem a diferenciações negativas e noções de eficiência humana que produzem uma *danosa hierarquização entre existências*, um dos pontos de partida para o capacitismo e para leituras biologizantes da vida, que de certo representam entraves para a inclusão e a emancipação social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Inevitável admitir que o atingimento de um grau sensível de bem-estar social, ou melhor, de bem viver, tornou-se tarefa árdua em meio ao cenário contemporâneo que ainda reflete os efeitos de um período de exceção política, para além da exceção sanitária causada pela pandemia de COVID-19.

Recuperar, nesse ínterim, os sentidos da ética do cuidado para reavivar a compreensão sobre equidade e alteridades, especialmente em relação aos indivíduos e grupos sociais sobremaneira afetados pela conjuntura de necroviolência, representa o estabelecimento de novas formas de enfrentar aquilo que foi posto e admitido como “novo normal”, trazendo ao centro das atenções a inerente vulnerabilidade carregada na própria existência, da qual não se pode desvincular.

Na vertente etimológica, vulnerabilidade traz como raiz o vocábulo “vulnus”, que pode ser traduzido como ferida, algo que evoca significados imediatos de sofrimento, dor, incômodo, latência. E se por um lado tal incômodo é resultado de determinada receptividade, fragilidade a qual todos são reféns, a ele podemos conectar uma ação positiva, ativa, identificada como disposição em dispensar atenção. Ultrapassar os limites da exploração e da alienação constitutivas do sistema político, social e econômico vivenciado no hoje – e que se infla

em novas nuances a partir do condicionamento da ação institucional pela ideologia – torna-se uma *tarefa de contraste*, que revisita os sentidos de cura e ao mesmo tempo a retoma enquanto o “Ser Terra”, terreno fértil para afetações genuínas, trazido há tanto por Heidegger, em 1927, quando da evocação da fábula de Hígino para cunhar o cuidado como essencial ao que posteriormente seria aduzido por Merleau-Ponty e Husserl como “mundo da vida”.

Ao bem viver, como provocação crítica e que demonstra a necessidade de superação do exacerbado antropocentrismo, identificamos a emergência de mudanças no relacionamento de si com si mesmo e com o outro, seja “quem ou qual” (ARENDT, 1981) este for: Estabelecer um novo paradigma de entendimento com o espaço natural e todos seus componentes vitais, alargando a significação de afeto, dignidade e sofrimento. A chave da perspectiva sociobiocêntrica, aquela que se responsabiliza pela ação e as consequentes mudanças políticas, econômicas, culturais e sociais marcam a necessidade de transição do hoje para o futuro elegendo os que foram deixados a margem para uma nova condição ética, e nesse sentido encontramos a legitimidade da pessoa com deficiência, aqui tematizada.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Alberto. O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Editora Autonomia Literária e Editora Elefante, 2016.
- ANISTIA INTERNACIONAL. 1000 dias sem direitos – As violações do Governo Bolsonaro, 2021. Disponível em: <https://anistia.org.br/wpcontent/uploads/2021/09/1000-dias-sem-direitos-As-viola%C3%A7%C3%B5es-do-governo-Bolsonaro.pdf>. Acesso em 23/04/2023.
- ARENDT, Hannah. A Condição Humana. Editora da Universidade de São Paulo: São Paulo, 1981.

- BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula. Os modelos médico e social da deficiência a partir dos significados de inclusão e exclusão nos discursos de Michel Foucault e Martha Nussbaum. *Revista de Estudos Institucionais*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 736-755, 2016.
- BOURDIEU, Pierre. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996.
- BUTLER, Judith. Repensar la vulnerabilidad y la resistencia. In: *Simposio de la Asociación Internacional de Filósofas - IAPH*, nº 15. Madrid: IAPH, 2014.
- BRASIL. SENADO FEDERAL. Relatório final da CPI da Pandemia. Relatório da CPI da Pandemia. Brasília: Senado Federal, 2021.
- CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- CALIL, Gilberto Grassi. A negação da pandemia: reflexões sobre a estratégia bolsonarista. *Serviço Social e Sociedade*. n. 140, p. 30-47, jan./abr. 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sssoc/a/ZPF6DGX5n4xhfjNTypm87qS/>. Acesso em 21/04/2023.
- COLETTA, Ricardo Della; SALDAÑA, Paulo. “Acabou matéria no Jornal Nacional”, diz Bolsonaro sobre atraso em divulgação de boletim da Covid-19. *Folha de S.Paulo*, Brasília, 5 jun. 2020. Coronavírus. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/06/acabou-materia-no-jornal-nacional-diz-bolsonaro-sobre-atraso-em-divulgacao-de-boletim-da-covid-19.shtml>. Acesso em: 20/04/2023.
- DE GRIPEZINHA A “NÃO É TUDO ISSO”: vezes em que Bolsonaro minimizou coronavírus. Último segundo, 24/03/2020. Disponível em: <https://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2020-03-24/de-gripinha-a-nao-e-tudo-isso-vezes-em-que-bolsonaro-minimizou-coronavirus.html>. Acesso em: 13/05/2023.
- FIOCRUZ. Boletim Diálogos sobre acessibilidade, inclusão e distanciamento social: territórios existenciais na pandemia. n. 01, 12/2021. Observatório Covid-19. Disponível em: http://www.ideiasus.fiocruz.br/portal/publicacoes/livros/Livro_Dialogos_sobre_Acessibilidade_Inclusao_e_Distanciamento_Social_1ed.pdf. Acesso em: 08/06/2023.
- FIOCRUZ. Boletim socioepidemiológico da Covid-19 nas favelas: análise da frequência, incidência, mortalidade e letalidade por Covid-19 em favelas cariocas, n. 01/2020.

- Observatório Covid-19, 2020. Disponível em: https://portal.fiocruz.br/sites/portal.fiocruz.br/files/documentos/boletim_final.pdf. Acesso em: 20/05/2023.
- FOUCAULT, Michel. História da sexualidade I: a vontade de saber. 22. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2012.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder; tradução de Roberto Machado. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.
- GLEWWE, Paul; HALL, Gillette. Who is most vulnerable to macroeconomic shocks? Hypothesis tests based on panel data from Peru. *Journal of Development Economics*. Vol. 56, p. 181–206, 1998.
- GOFFMAN, Erving. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC, 1988.
- GUDYNAS, Eduardo. Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo. América Latina en Movimiento – ALAI, n. 462. Equador: FLACSO/ANDES, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Tradução de F. Castilho. São Paulo: Editora Unicamp & Vozes, 2007.
- JONAS, Hans. O princípio da Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- QUEIROZ, Vitoria. Dois anos de covid: Relembre 30 frases de Bolsonaro sobre pandemia. 2022. Poder 360, Brasília, 26 fev. 2022. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/coronavirus/2-anosde-covid-relembre-30-frases-de-bolsonaro-sobre-pandemia/> Acesso em: 20/04/2023.
- LEADERS RISK LIVES BY MINIMIZING THE CORONAVIRUS. BOLSONARO IS WORST. The Washington Post, 14/04/2020. Disponível em: https://www.washingtonpost.com/opinions/global-opinions/jair-bolsonaro-risks-livesby-minimizing-the-coronavirus-pandemic/2020/04/13/6356a9be-7da6-11ea-9040_68981f488eed_story.html?fbclid=IwARouPYA_hJP5_RAvuMNMae3NsBuTsqmUl_VEITTrhOkQSIKqYcUa_grbs. Acesso em 13/05/2023.
- LÉVINAS, Emmanuel. Humanismo do outro homem. Petrópolis: Vozes, 2009.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 Edições, 2018.
- MONTEIRO, Simone Rocha da Rocha Pires. O marco conceitual da vulnerabilidade social. *Sociedade em Debate – Universidade Católica de Pelotas*, nº 17 (2), 2011.

Disponível em: <https://revistas.ucpel.edu.br/rsd/article/view/695/619>. Acesso em 26/05/2023.

NASSER, Ricardo Massao Nakamura; EGLER, Tamara Tania Cohen. 'Pobres sob sol e chuva': A peregrinação pelo Auxílio Emergencial como retrato político da conjuntura da necropolítica brasileira no contexto da pandemia de Covid-19. Revista Metaxy, Rio de Janeiro, PPDH/NEPP-DH/UFRJ, v. 4, n. 1, p. 46-63, 2023. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/metaxy/article/view/58135>. Acesso em 15/05/2023.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Projeto História, São Paulo, n. 10, p. 07-28, 1993.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA. Declaração universal sobre bioética e direitos humanos. Disponível em: <https://bit.ly/1TRJFa9>. Acesso em 25/05/2023.

PALACIOS, Augustina. El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. Madrid: Cinca, 2008.

RIBEIRO, Ana Clara Torres. Por uma sociologia do presente: ação, técnica e espaço. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2013.

ROCHA, Zeferino. A ontologia heideggeriana do cuidado e suas ressonâncias clínicas. Síntese – Revista de Psicologia, v. 38, n. 120. Belo Horizonte, 2011.

SAFATLE, Vladimir. Bem-vindo ao Estado suicidário. Crisis & Crítica, 2020. Disponível em: <https://crisisycritica.net/publicaciones/sobre-o-estado-suicidario/>. Acesso em: 15/06/2023.

TERRAY, Emmanuel. Réflexions sur la violence symbolique. In: LOJKINE, Jean (org.). Les sociologies critiques du capitalisme: en hommage à Pierre Bourdieu. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

5

FENOMENOLOGIA E ESQUIZOFRENIA: NARRATIVAS DO CUIDADO

*Ana Paula Barbosa-Fohrmann*¹

*Carina Martin de Aguiar*²

INTRODUÇÃO

Ao levar em conta a concepção fenomenológica de ser humano de Eric Matthews: “seres com os quais podemos ter interações sociais significativas” (2007, p. 97, tradução nossa), é notório que para haver uma consideração digna da pessoa, em que ela seja tratada como um ser humano, a questão das interações sociais é relevante. Tendo isso em vista, este escrito tem como objetivo analisar as relações familiares das pessoas com deficiência psicossocial, especialmente as que vivenciam a esquizofrenia, para investigar como os relacionamentos interpessoais são afetados quando há o elemento do cuidado a um ente com transtorno mental envolvido. Sendo assim, questões como aquelas relacionadas ao fato de que, geralmente, nos preocupamos mais com o tratamento/cura do que é comumente percebido como *doença*, do que com o modo de nos relacionarmos com a pessoa em questão, são despertadas ao se investigar o tema deste trabalho.

¹ Doutora e Pós-doutora em Direito pela Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora Adjunta da Faculdade Nacional de Direito da UFRJ. Professora Permanente do Programa de Pós-graduação em Direito da UFRJ (PPGD/UFRJ). Coordenadora do Núcleo de Teoria dos Direitos Humanos (NTDH/UFRJ). E-mail: anapbarbosa@direito.ufrj.br

² Graduada em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestranda do Programa de Pós-graduação em Direito da UFRJ e Pesquisadora do Núcleo de Teoria dos Direitos Humanos (NTDH/UFRJ). E-mail: carinamaguair@gmail.com

Com tal objetivo em vista, dividiremos este capítulo em duas partes principais. Primeiramente, trataremos da concepção fenomenológica de ser humano e de transtorno mental em Eric Matthews (2007), em sua obra *Body-Subjects and Disordered Minds: Treating the Whole Person in Psychiatry*, para demonstrar a importância das interações interpessoais e das narrativas pessoais, que refletem a perspectiva de quem vivencia as experiências aqui estudadas. Já na segunda parte, vamos nos dedicar especificamente às narrativas, procurando apontar os fatores que podem representar barreiras para o estabelecimento de relações interpessoais no ambiente familiar da pessoa com esquizofrenia.

Para a análise de narrativas, utilizaremos três estudos baseados em entrevistas realizadas com o grupo enfocado: pessoas com esquizofrenia e seus respectivos familiares. Trata-se dos seguintes artigos: “Esquizofrenia: Dando Voz à Mãe Cuidadora” (2009) e “Álbum de Família e Esquizofrenia: Convivência em Retrato” (2009) de Gisele da Silva e Manoel Antônio dos Santos e “O Cuidado Familiar a um Ente com Esquizofrenia: Narrativas sobre o Futuro” (2013) de Maria Cristina Ferri Santoro e Sueli Aparecida Frari Galera.

No primeiro artigo mencionado, o estudo baseou-se nas entrevistas de doze mães responsáveis pelo cuidado de seus respectivos filhos com esquizofrenia, com o objetivo de analisar o percurso de convivência familiar, delimitando-se sete diferentes fases da trajetória do cuidado iniciada com a percepção dos primeiros sinais do transtorno. A segunda pesquisa citada teve como foco a investigação do funcionamento psicodinâmico de mães que cuidam de seus filhos com mais de cinco anos de diagnóstico de esquizofrenia, o que ocorreu com base em entrevistas a três mães fundadas em narrativas desenvolvidas sobre fotografias familiares. Por fim, o terceiro trabalho mencionado

realizou-se também a partir de entrevistas, com história de vida como método de coleta de dados, com quatorze famílias e com a participação da pessoa com esquizofrenia e dois de seus familiares, com o fim de avaliar as suas expectativas sobre o cuidado no futuro.

O método, portanto, que seguiremos é o fenomenológico, baseado em descrição das experiências, sua interpretação e sentidos ou significados (BARBOSA-FOHRMANN, 2023; GUIMARÃES, 2013; MARTINS, BOEMER, FERRAZ, 1990; MARTINY, 2015), ancorado em pesquisa empírica e qualitativa, fundada em narrativas baseadas em entrevistas.

1. CONCEPÇÃO FENOMENOLÓGICA DE SER HUMANO E DE TRANSTORNO MENTAL

Matthews apresenta como um dos principais objetivos de seu livro a tarefa de “pensar rigorosamente sobre o que se entende por ‘mente’ e ‘mental’, e como isso se relaciona com o que se entende por ‘corpo’ e ‘corpóreo’” (2007, p. VI, tradução nossa). Para tanto, ele entende, seguindo Maurice Merleau-Ponty, que “não devemos pensar em ‘mentes’ e ‘corpos’, mas sim em *seres humanos*, vistos como sujeitos essencialmente corporificados.” (2007, p. VII, tradução nossa). Dessa forma, toda ação mental – como pensamentos, sentimentos e desejos – mostra modos de ser-no-mundo, o que significa que “[f]alar da minha mente é, ao que parece, falar de certos aspectos do meu modo de ser-no-mundo, de me relacionar com as coisas e com as pessoas que me rodeiam.” (2007, p. 94, tradução nossa).

Percebe-se nessa descrição a importância do elemento relacional para a caracterização do modo de vida do ser humano. Nesse sentido, o autor compreende o ser humano, como exposto anteriormente, como

“seres com os quais podemos ter interações sociais significativas” (MATTHEWS, 2007, p. 97, tradução nossa), sendo “significativo” aquilo que sucede na interação entre pessoas, e não como um pensamento, sensação, sentimento desenvolvido unicamente dentro delas isoladamente.

A partir disso, Matthews desenvolve sua concepção de transtorno mental no seguinte trecho:

As normas de inteligibilidade nas quais confiamos para a interação social normal podem ser chamadas de normas humanas, e a proposta é que definamos transtorno mental como pensamento, ou expressão, ou emoções, ou intenções, ou comportamento etc. que está em conflito com tais normas humanas. (MATTHEWS, 2007, p. 100, tradução nossa)

Assim, um transtorno mental, como a esquizofrenia, poderia ser definido a partir do reconhecimento da existência de diferentes modos de ver e dar sentido ao mundo. Entre esses modos, existiriam alguns que não seriam “normalmente” entendidos por pessoas que convivem num mesmo espaço. Porém, essa falta de compreensão do outro ou da outra não equivale a afirmar que a pessoa com transtorno mental se comporta de forma desprovida de significado. (MATTHEWS, 2007).

Tendo isso em vista, percebe-se como as relações interpessoais são significativas, sendo, por isso, interessante avaliar como tais relações se desenvolvem e as possíveis barreiras que podem surgir nesse desenrolar. Ao levar em conta o grupo específico das famílias de pessoas com esquizofrenia, tal avaliação pode ser ainda mais significativa, considerando, entre outros, fatores como preconceitos e estigmas sociais, a necessidade de cuidados específicos ao longo da vida e o risco de ações paternalistas.

Além disso, a concepção fenomenológica de ser humano e transtorno mental realça os diferentes modos de ser-no-mundo, ou seja, os variados modos que o ser humano pode dar sentido à sua vida e às suas experiências. Tendo isso em vista, optamos pela análise de narrativas baseadas em entrevistas, para tentar nos aproximar da perspectiva de pessoas que realmente vivenciam tais relações, procurando permitir que elas nos apontem as possíveis barreiras ou dificuldades enfrentadas em suas experiências.

Robert Sokolowski, em *Introdução à Fenomenologia* (2012), também aponta a relevância das experiências individuais, o que também justifica o nosso recurso às narrativas como fontes deste escrito. Afirmo o autor:

A mais importante contribuição que a fenomenologia fez para a cultura e para a vida intelectual foi validar a verdade, a experiência, a vida e o pensamento pré-filosóficos. Ela insiste que os exercícios da razão exercidos na atitude natural são válidos e verdadeiros. A verdade é efetivada antes de a filosofia chegar em cena. (SOKOLOWSKI, 2012, p. 71)

A atitude natural seria a perspectiva padrão, nossa experiência imediata do mundo (SOKOLOWSKI, 2012); neste capítulo, isso se coaduna com os pontos de vista das entrevistadas e dos entrevistados dos artigos a serem analisados a seguir, pessoas que vivenciaram experiências com a esquizofrenia e com o cuidado e as relataram sem o uso de conceitos, categorias e classificações pressupostas.

2. ANÁLISE DE NARRATIVAS: DESCRIÇÃO, INTERPRETAÇÃO E SIGNIFICADO

Dividimos esta seção de acordo com os principais fatores que podem ser entendidos como dificultadores das relações interpessoais no ambiente familiar de pessoas com esquizofrenia.

2.1 IMPACTO DO DIAGNÓSTICO NO CONTEXTO FAMILIAR

Primeiramente, destaca-se o fato de que os três artigos apontam o grande impacto que o diagnóstico e a convivência com a pessoa diagnosticada geram no contexto familiar, podendo levar até ao dilaceramento dos laços familiares, como apontado especificamente no artigo “Esquizofrenia: Dando Voz à Mãe Cuidadora” (2009). As mudanças na trajetória de vida ocorrem não apenas na pessoa com esquizofrenia, mas também na pessoa que cuida. Como apontado por Silva e Santos, a rotina diária, os aspectos financeiro, social e emocional são exemplos de áreas impactadas, sendo o membro da família mais diretamente responsável pelo cuidado, que são as mães, na maior parte dos casos, o mais afetado, constatando-se, por isso, “a natureza invasiva do transtorno mental na vida da mãe cuidadora” (2009, p. 85).

Sendo assim, a vida da cuidadora é impactada e a dinâmica familiar como um todo pode sofrer alterações. Essas transformações muitas vezes não são vivenciadas de maneira fácil, como será exposto mais adiante, e não devem ser ignoradas, ao se considerar as dificuldades de relacionamento no âmbito familiar da pessoa em sofrimento mental ou com deficiência psicossocial.

Tal perspectiva, que leva em consideração todos os envolvidos na relação familiar, é importante de ser destacada, pois, ao se tratar de pessoas com deficiência psicossocial, há uma tendência de culpabilização ou isolamento dessas pessoas decorrente do modelo médico de deficiência. De acordo com Ricardo Alonso e Lucas Dantas, “o modelo médico afirma a incapacidade da pessoa com deficiência e a reduz a um sujeito portador de menos direitos, de segunda categoria.” (2014, p. 10). Essa ideia negativa do grupo em questão acaba

acompanhando o modelo médico, pois esse acentua os aspectos de saúde, classificando as pessoas com deficiência como desvios do padrão do que é considerado “normal”, reforçando uma necessidade de cura ou de adequação a tal padrão (PETROLI; RIBEIRO, 2019).

Ana Paula Barbosa-Fohrmann (2016) também trata dessa ideia negativa que acompanha o modelo médico. A autora entende que os conceitos de segregação e exclusão estão vinculados a tal modelo, gerando o efeito de afastamento da pessoa com deficiência do convívio social. Assim, o modelo médico pode ser definido a partir da lógica de que “[...] a Medicina considera a deficiência uma doença a ser curada ou uma doença simplesmente incurável.” (BARBOSA-FOHRMANN, 2016, p. 738), estando a pessoa com deficiência sempre sujeita a exame e tratamento médico.

Ao assumir o ponto de vista médico, a esquizofrenia pode ser definida da seguinte maneira:

A esquizofrenia é uma enfermidade complexa, caracterizada por distorções do pensamento, da percepção de si e da realidade externa. É uma síndrome de longa duração e de início precoce, associada a uma série de sintomas e sinais como alucinações, apatia, isolamento social e até suicídio, atingindo cerca de 1% da população mundial. (SILVA *et al.*, 2016, p. 18)

Além do sintoma do isolamento social, apontado na descrição acima, Luciene Redondo (2020) complementa com algumas outras características que a pessoa com esquizofrenia pode ter, como o embotamento afetivo, o empobrecimento das experiências emocionais e a disfunção da socialização, entre outros. Tais fatores foram destacados, pois, entre os sintomas comuns a tal transtorno mental,

esses são os que podem ter maior influência na construção de relações interpessoais entre a pessoa com deficiência e a sua família.

Sendo assim, ao considerar que a visão do modelo médico foi por muito tempo a única possível e a predominante na sociedade, poderia haver uma responsabilização isolada da pessoa com esquizofrenia no meio familiar, como se seus sintomas fossem os únicos causadores de dificuldades nas relações interpessoais. Porém, levando em conta o descrito nos artigos e nas entrevistas, em relação ao impacto do diagnóstico no contexto familiar, interpretamos que não são apenas os sintomas da esquizofrenia que podem dificultar as relações familiares, mas as questões enfrentadas pelos parentes próximos somam-se a isso, podendo conduzir a laços afetivos mais fragilizados, como significado.

Demonstrando as dificuldades enfrentadas pelos parentes próximos, temos as seguintes falas em relação aos primeiros momentos após o diagnóstico: “‘Eu não entendia nada’ (mãe 7); ‘Ao invés de ajudar, eu ficava desesperada, acho que piorava tudo. Eu não sabia o que fazer’ (mãe 10).” (SILVA; SANTOS, 2009, p. 88). Além desses relatos, a seguinte fala resume a ideia de culpabilização do transtorno mental para os conflitos familiares: “‘Atrapalhou toda a vida dele. E a minha também’ (mãe 4).” (SILVA; SANTOS, 2009, p. 90). Por fim, o seguinte relato aponta a fragilização de relações entre os familiares:

Eu acho que mudou... até na relação com meu marido, praticamente a gente é separado, né? Só vive junto. Acho que é por causa desse problema mesmo, né? Porque apresenta um problema, você não tem solução. Aí, com sete filhos, cada um tem um problema, então desequilibrou a família toda, né? ... não tem aquele negócio de ‘vamos lutar juntos’... (mãe 10). (SILVA; SANTOS, 2009, p. 90)

Tal questão é relevante, pois os laços humanos são essenciais para uma vida de qualidade e valor, devendo-se, assim, levar em consideração todos os possíveis fatores que podem representar uma barreira na conexão interpessoal entre a pessoa com deficiência e seu familiar. O enfoque na doença enfrentada e na culpabilização exclusiva dos sintomas e características da pessoa com esquizofrenia por eventuais conflitos familiares pode ocultar, de acordo com a nossa interpretação, outras causas de dificuldades de relacionamento familiar, como um possível sofrimento psíquico enfrentado pela mãe cuidadora.

2.2 SOFRIMENTO PSÍQUICO ENFRENTADO PELA MÃE CUIDADORA

Os seguintes relatos representam o modo que algumas mães entrevistadas resumiram o seu estado ao receberem o diagnóstico de seus filhos:

‘Passou uma tempestade aqui na minha casa’ (mãe 2); ‘É como você dormir e acordar no meio de uma guerra.... É como se eu tivesse indo pra um caminho e, de repente, tivesse que voltar tudo de novo, começar tudo de novo’ (mãe 7). (SILVA; SANTOS, 2009, p. 89)

Com base nesses relatos e na análise dos três artigos selecionados, é possível trazer um significado, qual seja, à necessidade de atenção e suporte aos familiares da pessoa com esquizofrenia, seja através de acolhimento em centros de saúde mental, seja por meio de estratégias de inclusão e orientação. Escutar e compreender não só a pessoa com deficiência, mas também seus principais familiares que assumem o papel de cuidar tornam-se essenciais para um tratamento psicopatológico fundado na fenomenologia. Isso porque é na família, em

que se desenvolve a interdependência (SILVA; SANTOS, 2009), e as ações e as crenças de quem compõe esse grupo social podem afetar diretamente o modo como o indivíduo em sofrimento mental experiencia a sua vida.

Tal entendimento é extraído da teoria da autonomia relacional de Michael Slote (2007). Para o autor, as capacidades humanas relacionadas à autonomia são fruto do seu exercício e desenvolvimento, que, por sua vez, só são possíveis de ocorrer mediante respeito e empatia. Porém, tal tipo de relacionamento pode ser inviabilizado ou prejudicado em virtude do sofrimento da pessoa que cuida, que é uma condição comum percebida nesse grupo, como reforçado no trecho: “A incidência da esquizofrenia em um membro da família frequentemente gera sofrimento psíquico intenso e persistente em seus cuidadores” (SILVA; SANTOS, 2009, p. 83).

A pessoa que cuida e que sofre provavelmente terá sua condição e visão da sua experiência influenciadas pelo seu próprio sofrimento e isso, sem dúvida, também afetará a pessoa alvo de seus cuidados; por exemplo, a cuidadora pode se sentir insegura em sua função e, por isso, pode desejar controlar a pessoa cuidada e exercer sobre ela poder. Nesse sentido, pode limitar para além do razoável o exercício da autonomia da pessoa cuidada. Slote (2007) também aponta a dificuldade de distinção entre interesses próprios e alheios quando há um maior envolvimento emocional, que geralmente é o caso das relações de cuidado no ambiente familiar.

Destaca-se, neste ponto, outra situação relevante percebida nas narrativas. Trata-se da forte presença feminina no âmbito do cuidado da pessoa com esquizofrenia. Dois dos artigos se referem especificamente às mães e, no terceiro, que não restringiu as

entrevistas a uma categoria específica, dos 18 familiares participantes, 15 eram mulheres e 12 eram mães (SANTORO; GALERA, 2013). O seguinte trecho do artigo “Álbum de Família e Esquizofrenia: Convivência em Retrato” resume bem essa situação: “Em nossa cultura, na maior parte das vezes cabe às mães a maior parcela da sobrecarga de cuidados em relação aos filhos que adoecem.” (SILVA; SANTOS, 2009, p. 84).

O seguinte comentário, retirado de uma conversa entre a mãe cuidadora e outro parente, em relação à pergunta sobre o modo que refletem sobre seu futuro, na eventualidade do falecimento da mãe, também aponta como a responsabilidade de cuidar recai principalmente sobre ela, além de ela se referir à responsabilidade de uma outra mulher de tomar a decisão de assumir os cuidados futuramente ou procurar um lugar que o faça:

Vocês costumam conversar sobre isso?(E) Eu já conversei, já. Uma ou duas vezes, se a mãe morrer, não deixar faltar nada pra ela (referindo-se a P), se pensar na pensão que ela vai ter, precisa pensar numa clínica pra ela né. Se você não puder olhar e se sua mulher não quiser né (Família 12). (SANTORO; GALERA, 2013, p. 126)

A constatação sobre a sobrecarga das mulheres no cuidado é corroborada por Eva Kittay (1999), para a qual o cuidado é um tipo de trabalho geralmente atribuído socialmente às mulheres, como parte de seus deveres familiares. As narrativas demonstram que a parcela feminina da família frequentemente é sobrecarregada e isolada, ao se tratar das tarefas e preocupações relacionadas ao cuidado. Em “Álbum de Família e Esquizofrenia: Convivência em Retrato”, por exemplo, constatou-se a escassa presença de fotografias com a presença paterna. Com base nisso, os autores concluíram que as mães provavelmente

“sentiam-se sozinhas na construção e manutenção dos vínculos familiares”, além de ser possível pensar que “[...] elas, mais do que a seus maridos, atribuíram a si mesmas um papel de responsabilidade em relação ao que ocorria na família.” (SILVA; SANTOS, 2009, p. 88).

2.3 ISOLAMENTO E CULPA

Nas experiências narradas no artigo “O Cuidado Familiar a um Ente com Esquizofrenia: Narrativas sobre o Futuro”, é possível perceber como a família se vê sozinha em relação aos cuidados da pessoa com deficiência. Com base nesse escrito, “[...] pode-se observar nos relatos dos entrevistados que a família se vê como a primeira e única instituição de cuidado, mesmo após mais de vinte anos de dispositivos legais de proteção ao portador de transtorno mental” (SANTORO; GALERA, 2013, p. 127). Assim, quando os familiares foram questionados sobre suas expectativas futuras do cuidado do ente com o transtorno mental, as respostas ficaram restritas ao próprio contexto familiar e sociocultural, não sendo mencionadas fontes de ajuda externa.

Expressando o sentimento de isolamento no trabalho de cuidar há as seguintes falas:

Ah, eu penso assim que, eu acho que não tem cura, eu acho que vai precisar sempre de tá fazendo um acompanhamento. Então, eu acho que vai precisar assim de tá sempre vindo, vai precisar de ajuda futuramente. ... Eu acho que (a ajuda) é da minha família mesmo, de casa e dessa família minha aí. Acho que vai ser assim (Família 1). (SANTORO; GALERA, 2013, p. 126)

Eu falo pra ele “(P) não pensa isso, porque na vida ninguém fica desamparado” e, se algum dia a gente faltar e vai faltar mesmo, ou eu (mãe), ou ele (pai), um vai primeiro, tem que ir por ordem, pode ser, então você não tem que preocupar com isso, você não vai passar fome, não vai ficar

desamparado, os seus irmãos te compreende mais agora, você não vai ficar desamparado, e o que a gente puder deixar pra ele (falando com E, referindo-se a P), pra segurar, a gente vai tentar, da minha parte eu vou tentar fazer alguma coisa, eu não sei como ainda (Família 8). (SANTORO; GALERA, 2013, p. 126)

Tal sentimento de isolamento parece atingir principalmente a mãe, a cuidadora principal. Essa interpretação decorre da fala de uma das mães entrevistadas, que afirma: “[...] eu tenho muito medo. Eu fico pensando quem vai trazer ela (P) aqui (HC) três vezes, vem pra tirar sangue, vem para a consulta, vem para pegar remédio. É tudo eu. ... É uma responsabilidade muito grande né (Família 12).” (SANTORO; GALERA, 2013, p. 126), o que reflete, assim, o grande peso carregado por ela, principalmente ao considerar as preocupações sobre quem a irá substituir após seu falecimento.

Os dois artigos de Silva e Santos apontam que esse enorme peso carregado pelas mães cuidadoras não se dá apenas pelo sentimento de isolamento na tarefa de cuidar, mas se estabelece principalmente devido a um sentimento de culpa, que faz parte das causas de sofrimento psíquico da cuidadora.

A questão da culpabilização da família era comum em teorias desenvolvidas no passado, como a da *mãe esquizofrenogênica*, de Frida Fromm-Reichmann, desenvolvida na década de 1940 (BASSIT, 1992 *apud* SILVA; SANTOS, 2009). Diante do desconhecimento dos reais fatores que originam a doença, a família, em especial a mãe, era vista como responsável pela causalidade (SILVA; SANTOS, 2009).

No entanto, mesmo que tais teorias tenham sido superadas na atualidade, as entrevistas demonstraram que o sentimento de culpa e

de responsabilidade carregados pela cuidadora ainda é muito frequente diante do diagnóstico de um filho ou uma filha. (SILVA; SANTOS, 2009).

Outro fator que contribui para a exacerbação do sentimento de culpa, apontado no artigo “Álbum de família e Esquizofrenia: Convivência em Retrato” (2009), foi a constatação, durante o processo de narrativa construído através de fotografias, de que a maior parte das situações retratadas pelas mães enfocavam a infância do filho com diagnóstico de esquizofrenia, principalmente em momentos em que ele se mostrava saudável. Os autores argumentam que, possivelmente, essa escolha se constituiu como uma tentativa de afastamento da culpa, pois defensivamente as mães tentavam se agarrar ao sentimento de que a esquizofrenia do filho não tinha causa materna.

Algumas falas de mães no artigo “Esquizofrenia: Dando Voz à Mãe Cuidadora” também contribuem para esse entendimento, como: “No começo eu me culpava, achava que tinha educado errado, que tinha faltado alguma vitamina, não sei...’ (mãe 9)” (2009, p. 89). Tal estudo demonstra que os sentimentos em questão surgiram com mais força principalmente no momento do diagnóstico, levando as mães a se questionarem sobre suas capacidades, dedicação e até mesmo sobre seus sentimentos em relação ao filho, como o seguinte relato demonstra: “‘Cheguei a pensar que faltou amor de mãe’ (mãe 7)” (2009, p. 89).

As falas das mães, relatando suas dúvidas sobre as causas da esquizofrenia, revelam a falta de informação que elas tinham sobre o transtorno psiquiátrico, até mesmo no momento do diagnóstico (SILVA; SANTOS, 2009). Os estudos mais recentes demonstram que não há culpados e vítimas em relação à causa da doença, sendo a origem multifatorial (SILVA *et al.*, 2016). De acordo com Silva e Santos, “[n]a

atualidade, o modelo de etiologia dos transtornos psiquiátricos é multifatorial e, no que concerne ao fator ambiental, considera-se o doente e a família como um grupo que se relaciona entre si, exercendo uma influência recíproca” (SILVA; SANTOS, 2009, p. 84).

2.4 DESPREPARO DOS FAMILIARES

Apesar do que se sabe sobre as causas, sintomas e formas de tratamento (SILVA *et al.*, 2016), os três artigos apontam o despreparo dos familiares para lidar com as novas situações que surgem a partir dos primeiros sinais de esquizofrenia. Demonstrando esse estado de confusão e falta de informação, no artigo “Esquizofrenia: dando voz à mãe cuidadora”, a fase dos sintomas iniciais é definida pelos autores como “estranhamento: enfrentando a falta de sentido” (SILVA; SANTOS, 2009, p. 87), sendo caracterizada principalmente por uma sensação de estar perdido(a), não sabendo que atitude tomar. Então, o que se observa é um cenário em que se espera muito da família, assumindo esse novo papel de cuidador(a), sem que lhe sejam oferecidos o devido apoio, informações básicas e amparo pela rede de saúde, que poderiam amenizar a auto culpabilização.

O apoio por parte do Estado é fundamental para retirar não só o sentimento de culpa, mas todo o peso que recai sobre pessoas que se veem surpreendidas pelos novos desafios que surgem com o adoecimento de um familiar. Segundo Silva e Santos, “a convivência com uma realidade que não conhecem, o estigma social que acompanha os transtornos psiquiátricos, a imprevisibilidade do paciente, a modificação da rotina e dos papéis sociais, a alteração nas relações familiares e a falta de suporte social percebido” (BRADY; MCCAIN, 2004

apud SILVA; SANTOS, 2009, p. 86) geram uma sobrecarga nos cuidados de uma pessoa com transtorno mental. Logo, cuidadores sobrecarregados muito provavelmente terão dificuldades de agir com empatia, de modo respeitoso e paciente, o que prejudica a qualidade de vida da pessoa com deficiência, além da própria qualidade de vida do cuidador(a).

Tendo tal sobrecarga em vista, evidencia-se a solidão que macula a ação de cuidar de seus entes com esquizofrenia. As adaptações à nova realidade acabam sendo por tentativa e erro (SANTORO; GALERA, 2013), ou seja, na maior parte das vezes, não há uma orientação prévia ou conscientização sobre as características da esquizofrenia.

2.5 PRESENÇA DE PRECONCEITO E ESTIGMA

Tal desconhecimento, somado à escassez de informação, apontados no tópico anterior, são, muitas vezes, acompanhados por preconceitos, o que pode gerar consequências ainda piores para a pessoa com deficiência. No artigo de Silva e Santos, em que se estabelecem fases de convivência familiar com a doença, após o período inicial de “estranhamento”, os autores nomearam a fase seguinte de “o estigma da loucura: o encontro com o indesejável” (2009, p. 88). Aqui, eles pretenderam demonstrar que, além do pouco que os familiares sabiam sobre transtorno e sofrimento mentais, incluindo o desconhecimento das próprias possibilidades e capacidades de um indivíduo com esquizofrenia, perceberam que a esquizofrenia estava eivada “de uma forte conotação negativa” (SILVA; SANTOS, 2009, p. 88), em outros termos, o estigma da loucura.

Estes dois elementos somados, a falta de informação e o preconceito, podem afetar gravemente a vida de uma pessoa com deficiência psicossocial, pois como consequência de crenças limitantes e errôneas por parte dos familiares, o artigo “Esquizofrenia: dando voz à mãe cuidadora” (2009) mostra que houve considerável demora pelas famílias entrevistadas em buscar o recurso médico-científico. Tal demora é relevante porque o tempo de início de um tratamento adequado pode ter grande influência na gravidade de um transtorno mental (REDONDO, 2020).

2.6 QUEDA DO PADRÃO SOCIOECONÔMICO

Além da falta de suporte no sentido de fornecimento de informação para população em geral, na tentativa de reduzir preconceitos incapacitantes, e da orientação adequada à família da pessoa com deficiência, a partir dos relatos dos artigos, é possível apontar outras áreas em que há uma carência de assistência apropriada às famílias com pessoas com esquizofrenia. Silva e Santos destacam, entre as mudanças enfrentadas pela família que passa a exercer o papel de cuidadora, a queda do padrão socioeconômico, devido aos novos custos médicos e à eventual necessidade de afastamento de algum membro da família de seu emprego (SILVA; SANTOS, 2009).

Sendo assim, o seguinte trecho de Pollio *et al.*, citado no artigo “Esquizofrenia: Dando Voz à Mãe Cuidadora”, resume bem a falta de apoio dado às famílias que cuidam de um ente com deficiência psicossocial: “Os resultados têm apontado para carências que se expressam em diversos níveis: de informações sobre a doença e seu tratamento; de identificação de recursos de saúde, sociais e legais; e de

ajuda psicológica no enfrentamento da problemática” (Pollio *et al.*, 2006 *apud* SILVA; SANTOS, 2009, p. 86).

Essa ausência de assistência por parte da sociedade e do Estado pode ser consequência da falta de reconhecimento do ato de cuidar como um trabalho. Nesse sentido, Kittay (1999) defende a importância de tal reconhecimento, que, muitas vezes, não é social. É importante não perder de vista todo o esforço e todas as diferentes atividades que a prestação de assistência a alguém podem exigir do cuidador. Assim sendo, Kittay (1999) destaca na caracterização do cuidado aos dependentes o fato de esse conjunto de práticas constituírem um trabalho, sendo um tipo de trabalho que geralmente é atribuído às mulheres, como já ressaltado.

Para a autora, o que ela chama de trabalho de dependência pode ser realizado em diferentes âmbitos, como profissionalmente por enfermeiros ou no contexto familiar, quando uma mãe cuida de um filho, por exemplo (KITTAY, 1999). No entanto, o reconhecimento de práticas de cuidado como trabalho é algo fundamental e que, muitas vezes, não é realizado socialmente, o que pode acarretar a sobrecarga do(a) “trabalhador(a) de dependência” (KITTAY, 1999, p. 31, tradução nossa), pois pode acarretar outras responsabilidades além da garantia de bem-estar da pessoa cuidada.

Reconhecendo-se as práticas de cuidado como um trabalho, podem ser incluídos nelas fatores como uma devida orientação aos cuidadores, um fornecimento de apoio e informações a eles, oferecidos pelo Estado e instituições não governamentais. Em vista disso, Martha Nussbaum (2013) argumenta que uma sociedade justa seria aquela que considera o cuidado como um bem social primário, que deve ser assegurado a todos os cidadãos, sendo papel do Estado prestar a devida

assistência a quem desempenha o papel de cuidar. Sendo assim, a realidade descrita pelas narrativas das famílias cuidadoras revela um cenário que ainda está distante de uma sociedade justa e igualitária.

2.7 EXPECTATIVAS FRUSTRADAS

Além de todos os fatores causadores de sofrimento psíquico do(a) cuidador(a) expostos, os relatos presentes nos artigos apresentam uma outra circunstância, que se diferencia do sentimento de culpa e da falta de preparo e apoio externo à família. Trata-se das expectativas frustradas das mães em relação aos seus filhos.

A frequência de ocorrência do elemento da frustração, que transpareceu nas narrativas, pode ser justificada por um aspecto próprio da esquizofrenia que é “caracterizada por uma série de sintomas e sinais que costumam surgir pela primeira vez, na forma de um surto psicótico, por volta dos 20 anos, nos homens, e 25, nas mulheres” (SILVA *et al.*, 2016, p. 19). Desse modo, as primeiras mudanças no comportamento dos filhos surgem comumente após o período da infância, que, segundo os relatos das mães nas entrevistas dos artigos estudados, são vistas como normais e saudáveis, resultando, assim, na criação de muitas expectativas em relação a eles, mas essa seria reduzida em virtude do posterior acometimento do transtorno.

A questão das excessivas expectativas parentais em relação à prole pode representar um problema não apenas nas relações familiares envolvendo pessoas com deficiência psicossocial. Depositar os próprios interesses sobre outro indivíduo, desrespeitando as vontades e características dele, pode também dar origem a um paternalismo infundado (QUANTE, 2019; GERT *et al.*, 1997).

De acordo com Kittay (1999), nas relações de dependência, o paternalismo seria sempre uma possibilidade. Uma atitude paternalista poderia ocorrer devido às desigualdades de poder que existem nesse tipo de relação que, por outro lado, não se confundem com a dominação em uma relação de desigualdade. Segundo a autora, dominação “envolve o exercício de poder sobre o outro contra seus melhores interesses e por propósitos que não têm legitimidade moral” (1999, p. 34, tradução nossa), sendo uma atitude injusta, enquanto o mero fato de haver desigualdade de poder na relação de dependência é compatível com o cuidado e a justiça na relação. Ademais, explica que a relação de dependência é uma relação de confiança, em que a pessoa cuidada deve confiar que seu cuidador vai ser responsável e respeitoso por sua vulnerabilidade sem ultrapassar a autoridade adequada às suas funções (KITTAI, 1999).

Além da possibilidade de paternalismo, a existência de tamanha frustração nas mães entrevistadas, pode indicar a dificuldade de enxergarem seus filhos como seres humanos com seus sentidos e significados pessoais, que são desconectados de suas próprias aspirações, o que pode prejudicar a construção de laços de *philia*. Ao citar Aristóteles, Nussbaum (2009) destaca o termo *philia* como as “mais fortes relações afetivas formadas pelos seres humanos”, sendo as relações familiares estreitas parte do que constituiria as relações de *philia* (NUSSBAUM, 2009, p. 309).

O prejuízo de tais relações é relevante pois, na visão da autora, é um tipo de amor que acrescenta à vida humana, ou seja, para se obter uma vida moralmente realizada, o que é chamado de vida boa, seriam necessários bons laços de *philia* (NUSBAUM, 2009). O ponto que destacamos da teoria de Nussbaum é que, sem o respeito mútuo por

certa independência do outro, não é possível desenvolver o tipo de relação que acrescenta à vida humana, sendo as pessoas com deficiência e seus cuidadores prejudicados em um relacionamento que deposita expectativas alheias sobre si.

É possível demonstrar, como exemplo da questão da frustração de expectativa materna nos relatos, o resultado apontado por Silva e Santos em relação ao já mencionado fato da presença de fotografias da infância do filho no estudo desenvolvido em “Álbum de Família e Esquizofrenia: Convivência em Retrato”. Além de essa seleção de fotos feita pelas entrevistadas mostrar culpa, os autores argumentam que a preferência de fotos que registram a infância do filho revela as elevadas aspirações maternas de perpetuação na linha do tempo, pelos descendentes, de seus sonhos e desejos (SILVA; SANTOS, 2009).

Além do estudo baseado em fotografias, no artigo “Esquizofrenia: Dando Voz à Mãe Cuidadora”, o seguinte relato demonstra a questão da frustração de expectativas:

É como se eu tivesse feito um castelo muito grande na areia e ele puf... caiu. Aí eu quis reconstruir esse castelo, da maneira que eu pude. Porque o primeiro castelo foi feito na mente... O segundo foi real. Eu peguei e fui reconstruir de novo. E não saiu perfeito igual ao primeiro, mas tá saindo... . Tô levantando ele (mãe 9). (SILVA; SANTOS, 2009, p. 91)

A culpa e a frustração de expectativas das mães podem ser interpretadas à luz de Todd May (2017). Para o autor, as variadas maneiras possíveis de o ser humano experimentar o sofrimento estariam ligadas a diferentes fatores que podem afetar nossa capacidade de nos comprometer com nossos projetos de vida, e as práticas e crenças das pessoas que nos cercam possuem a capacidade de

influenciar a escolha e a boa execução dos projetos de cada pessoa (MAY, 2017). Sendo assim, o fato de as mães acreditarem ter falhado com os filhos e carregarem, por isso, os pesos da culpa e da frustração, pode ter influência no modo como os filhos se enxergam e escolhem os próprios projetos.

Em May, não há nada que possa ser interpretado no sentido de que uma pessoa com alguma deficiência psicossocial seja excluída da convivência interpessoal e busque perseguir a realização de seus projetos. Se a família apresenta crenças limitantes ou frustrações em relação à pessoa, até mesmo acreditando que ela é uma representação de uma falha sua, o impacto disso pode ser grande na vida da pessoa com deficiência, pois o ambiente em que ela vive não é favorável à elaboração e boa execução de seus projetos de vida, ou seja, se todos à sua volta não acreditam no seu potencial, ela também tende a não acreditar e não se permitir novos projetos.

A ideia de que as crenças e o modo de agir do(a) cuidador(a) afetam a vida da pessoa cuidada é ratificada por Barbosa-Fohrmann e Cardoso (2023) e pode ser reforçada por meio do conceito de vulnerabilidade relacional proposto por Kittay. A autora sugere que a força da conexão emocional, criada em uma relação de dependência ou interdependência, torna os envolvidos mais vulneráveis entre si (KITTAI, 1999). Logo, a frustração da mãe torna-se ainda mais sentida pelo filho do que a frustração ou qualquer outro pensamento negativo oriundo de outra pessoa, ao se considerar os laços afetivos que são intensificados em virtude do cuidado.

2.8 DIFICULDADE DE ACEITAÇÃO DA SITUAÇÃO PRESENTE

Os relatos do artigo de Silva e Santos também apontam para uma outra característica presente nas mães entrevistadas que pode afetar especialmente o filho com deficiência, considerando a vulnerabilidade relacional. No estudo desenvolvido em “Esquizofrenia: Dando Voz à Mãe Cuidadora”, constatou-se que “das 12 mães participantes, apenas uma demonstrou uma postura de aceitação do filho tal como ele se mostrava” (SILVA; SANTOS, 2009, p. 91). Interpreta-se, a partir disso, que dificilmente as mães pareciam aceitar o estado e os atributos presentes dos filhos e as potencialidades próprias deles, optando, mesmo que inconscientemente, por uma postura de não levar em consideração o convívio num sentido positivo, mas, sim, de apenas suportá-lo como uma doença que representa uma espécie de “tormento temporário” (SILVA; SANTOS, 2009, p. 91).

Como esclarecido anteriormente, fundado na concepção de vida boa de Nussbaum (2009), os relacionamentos interpessoais são essenciais para uma vida humana com valor. Ademais, o convívio com cuidadores ou cuidadoras que não demonstram aceitar o indivíduo como ele é pode afetar diretamente a qualidade de vida dessa pessoa. O sofrimento e a não aceitação de um ente querido pode ser facilmente perceptível para qualquer familiar, e a pessoa com esquizofrenia, apesar de sintomas comuns, como o embotamento afetivo, empobrecimento das experiências emocionais e disfunção da socialização, não está completamente impedida de notar tais sentimentos direcionados a si. Assim, é possível concluir que viver sentindo-se que não é completamente aceito do jeito que é pode gerar muito mais sofrimento para a pessoa com deficiência.

O fato de haver dificuldade de aceitação do diagnóstico e do modo de vida dos filhos pode estar relacionado a uma outra característica dos relatos das cuidadoras presente nos três artigos, que seria um pensamento limitado em relação ao futuro. A pesquisa de Santoro e Galera (2013) é a que apresenta mais claramente como a família da pessoa com deficiência, ao ser questionada sobre o que espera para o futuro, concentra suas esperanças na perspectiva de uma cura. Expectativas relacionadas ao desenvolvimento da pessoa como ela é, a meios e conhecimentos que facilitem a convivência familiar ou de uma sociedade mais inclusiva e apoiadora não foram percebidas nas pessoas entrevistadas nos três artigos. Pelo contrário, em “Esquizofrenia: Dando Voz à Mãe Cuidadora” (2009), os autores constataram, de modo geral, a atenção em comum voltada para o presente, em detrimento de reflexões e projeções sobre o futuro.

A centralidade que as famílias cuidadoras evidenciaram na questão da cura pode representar uma influência do modelo médico apresentado anteriormente. Como exposto, tal modelo enfatiza a necessidade de um tratamento e do alcance da cura para que haja a possibilidade de integração do indivíduo na sociedade (LEITE, 2012), tornando a questão da deficiência um problema puramente biológico. Esse tipo de visão transparece nas narrativas estudadas, pois os familiares se enxergam solitários, sem perspectivas de melhora da sociedade, direcionando seus sonhos apenas para uma eventual cura da esquizofrenia a partir de avanços na ciência (SANTORO; GALERA, 2013).

De modo diverso ao modelo médico, há o modelo social de deficiência, referenciado por diversos autores, como Barbosa-Fohrmann (2016) e Rafael de Asís Roig (2016), e que pode ser brevemente explicado no seguinte trecho: “a deficiência não é um atributo da pessoa,

mas uma condição que se expressa a partir de dificuldades, de barreiras sociais, e principalmente das barreiras físicas, em que terá o indivíduo que transpô-las para poder usufruir plenamente do espaço em que vive.” (LEITE, 2012, p. 49). Dessa forma, um problema que era sempre atribuído à biologia do indivíduo passa a ser um problema a ser resolvido pela sociedade, o que abre uma frente para mudança de postura em relação à pessoa com deficiência.

Tendo isso em vista, é possível argumentar que a mudança de paradigma proposto pelo modelo social, que foi positivado na Convenção Internacional sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência, assinada em 2007, não alcançou ainda a esperada disseminação e mudança de paradigmas na sociedade, considerando principalmente o estudo de Santoro e Galera, por ter sido realizado em 2013. A disseminação do modelo social poderia ser mais benéfica à pessoa com deficiência, pois, ao reconhecer a existência de barreiras sociais que impedem ou dificultam a inclusão dessa pessoa, retira-se a atenção do indivíduo e se atribui mais responsabilidade à sociedade como um todo. Essa mudança de visão conduziria, sem dúvida, a um menor isolamento da família no papel de apoiar as necessidades de seu parente com deficiência psicossocial.

A questão da limitação de projeções futuras também se mostra conectada às perspectivas atadas ao passado das mães entrevistadas. Como já ressaltado, no artigo “Álbum de Família e Esquizofrenia: Convivência em Retrato” (2009), a maioria das fotos escolhidas pelas participantes para representar a sua família foi de situações passadas, revelando uma preferência pelo que se passou àquilo que se experiencia na atualidade ou que ainda se poderia vivenciar. Com base nisso, concluímos que tal questão pode prejudicar a qualidade de vida familiar,

pois a predileção pelo passado pode prejudicar a vivência de alegrias presentes e limitar a abertura de horizontes ou possibilidades futuras. Logo, se a cuidadora se aprisiona em um tempo pretérito, ela pode estar também limitando a pessoa sob seus cuidados, se considerarmos as influências recíprocas que existem em uma relação de dependência.

CONCLUSÃO

Portanto, tendo analisado, a partir dos estudos baseados em entrevistas e narrativas, os diferentes modos como a família e as principais cuidadoras da pessoa com esquizofrenia são afetadas pelo diagnóstico, tendo suas vidas e pensamentos transformados, podemos concluir no sentido de que podem ser geradas grandes consequências na vida da pessoa com deficiência e no relacionamento dela com seus familiares. Para se garantir uma vida de qualidade para a pessoa com deficiência psicossocial, fundada no respeito pela sua dignidade, não se pode ignorar todo o peso que a família vem carregando ao assumir isoladamente o papel de cuidar.

Sendo esse grupo social um ambiente de influências recíprocas, o sofrimento e a falta de informações das mães, que são, na quase totalidade dos casos, quem cuidam, podem gerar mais sofrimento para a pessoa que recebe seus cuidados. Esse é o significado que retiramos de todas as entrevistas estudadas. De acordo com a conclusão dos três artigos, o devido apoio psicológico à cuidadora principal não deve ser algo ignorado, além de ser relevante “investir na possibilidade de negociação, flexibilização e redistribuição dos papéis de cuidado do paciente crônico entre os demais familiares” (SILVA; SANTOS, 2009, p. 90).

Em sentido prospectivo, é significativo também apontar para a demanda por suporte às necessidades materiais dessas famílias com base em políticas públicas voltadas para esse grupo, como assistência financeira, por prestação à saúde gratuita e de qualidade, por orientações à família sobre como buscar legalmente seus direitos e por ampla divulgação sobre saúde e sofrimento mental na sociedade, como tentativa de reduzir barreiras sociais e preconceitos.

Acreditamos que, com a devida visibilização desses fatores dificultadores das relações interpessoais, o relacionamento familiar entre pessoa cuidada e cuidador(a) pode vir a ser facilitado. Isso leva a uma visão da pessoa com deficiência como um ser humano construtor de significados e, por isso, um ser-no-mundo próprio, que, mesmo diante de dificuldades, pode se relacionar e desenvolver relações afetivas e não ser visto simplesmente como um “doente” a ser tratado. Sem dúvida, essa mudança de enfoque sobre a esquizofrenia pode viabilizar o desenvolvimento de laços interpessoais que vão além do cuidado essencial à condição de assistido.

REFERÊNCIAS

- ALONSO, Ricardo Pinha; DANTAS, Lucas Emanuel Ricci. Direitos Humanos e Fundamentais da Pessoa com Deficiência: A superação de uma condição deficiente. In: DIREITO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS I, 2014, Florianópolis. Artigo. Florianópolis: CONPEDI, 2014, p. 309 – 330.
- BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula; CARDOSO, Gustavo. As Vulnerabilidades da Pessoa Idosa com Deficiência: Por uma Ética do Cuidado Empática e Responsável. In: BARLETTA, Fabiana Rodrigues; ALMEIDA, Vitor. Vulnerabilidades e suas Dimensões Jurídicas. São Paulo: Editora Foco, 2023, p. 145 – 156.
- BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula. Narrating Experiences of Alzheimer's Through the Arts Phenomenological and Existentialist Descriptions of the Living Body. Bielefeld: Transcript Verlag, 2023.

- BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula. Os modelos médico e social de deficiência a partir dos significados de segregação e inclusão nos discursos de Michel Foucault e Martha Nussbaum. *Revista Estudos Institucionais*, v. 2, p. 736 – 755, 2016.
- GERT, Bernard.; CULVER, Charles M.; CLOUSER, K. Danner. *Bioethics: a return to fundamentals*. New York: Oxford University Press, 1997.
- GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. *Lições de Fenomenologia Jurídica*. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- KITTAY, Eva Feder. *Love's labor: essays on women, equality, and dependency*. New York: Routledge, 1999.
- LEITE, Flávia Piva Almeida. A convenção sobre os direitos das pessoas com deficiência: amplitude conceitual. *Revista de Direito Brasileira*. Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 31-53, jul./dez. 2012.
- MARTINS, Joel; BOEMER, Magali Roseira; FERRAZ, Clarice Aparecida. A Fenomenologia como Alternativa Metodológica para Pesquisa Algumas Considerações. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, v. 24, n. 1, p. 139-147, 1990.
- MARTINY, Kristian Moltke. How to Develop a Phenomenological Model of Disability. *Med Health Care Philos*, v. 18, n. 4, p. 553-565, 2015.
- MATTHEWS, Eric. *Body-subjects and disordered minds*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.
- MAY, Todd. *A fragile life: accepting our vulnerability*. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.
- NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- NUSSBAUM, Martha C. *Fronteiras da Justiça: Deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- PETROLI, Danielle P. P.; RIBEIRO, Thales B. A teoria das capacidades de Martha Nussbaum e a sua materialização no âmbito normativo, social e biopsicossocial de pessoas com deficiência no Brasil. In: VI ENADIR, 2019. Anais. São Paulo, 2019, p. 1-15.
- QUANTE, Michael. *Dignidade Humana e Autonomia Pessoal: Valores Democráticos no Contexto das Ciências da Vida*. (Trad. Ana Paula Barbosa-Fohrmann; Daniel

Martineschen; Leandro Freire de Miranda Cavalcante). São Leopoldo: UNISINOS, 2019.

REDONDO, Luciene. Pessoas com Deficiência Psicossocial/Transtornos Mentais. Inclusão com Acessibilidade no Trabalho, 2020. Disponível em: <https://www.acessibilidade.notrabalho.org/modulos/visoes-atuais-sobre-a-condicao-dadeficiencia/pessoas-com-deficiencia-psicossocial-transtornosmentais#:~:text=Diferente%20de%20transtorno%20mental%2C%20as,mental%20%C3%A9%20uma%20defici%C3%Aancia%20psicossocial>. Acesso em: 2 abril 2023.

ROIG, Rafael de Asís. Modelo Social de deficiência: crítica e sucesso. Pensar, Fortaleza, v. 21, n. 3, p. 1086-1103, set./dez. 2016.

SANTORO, Maria C. F.; GALERA, Sueli A. F. O cuidado familiar a um ente com esquizofrenia: narrativas sobre o futuro. SMAD, Rev. Eletrônica Saúde Mental Álcool Drog, v. 9 (3), p. 122 – 128, set./dez. 2013.

SILVA, Amanda Mendes et al. Esquizofrenia: uma revisão bibliográfica. Revista UNILUS Ensino e Pesquisa, v. 13, n. 30, p. 18 – 25, jan./mar. 2016.

SILVA, Gisele da; SANTOS, Manoel Antônio dos. Álbum de família e esquizofrenia: convivência em retrato. Psicologia em Estudo, Maringá, v. 14, n. 1, p. 83-91, jan./mar. 2009.

SILVA, Gisele da; SANTOS, Manoel Antônio dos. Esquizofrenia: dando voz à mãe cuidadora. Estudos de Psicologia, Campinas, v. 26 (1), p. 85 – 92, jan./março. 2009.

SLOTE, Michael. The ethics of care and empathy. New York: Routledge, 2007.

SOKOLOWSKI, Robert. Introdução à Fenomenologia. São Paulo: Loyola, 2012.

6

“O SISTEMA QUER QUE EU FALE PORTUGUÊS!”: INTERSECÇÕES ENTRE RACISMO E CAPACITISMO NA POESIA DE EDINHO SANTOS

*Philippe Oliveira de Almeida*¹

*Murilo Alan Silva*²

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é propor uma investigação, orientada pela fenomenologia crítica, da obra do poeta brasileiro Edvaldo Santos (conhecido como Edinho Santos). Surdo e negro, Edinho vale-se da Língua Brasileira de Sinais para compor seus trabalhos, que têm por foco suas vivências – atravessadas pelo racismo, pelo capacitismo e pela miséria. A poesia de Edinho Santos é palavra feita de corpo, palavra-gesto, que denuncia uma tripla exclusão: a dos afrodescendentes; a das pessoas com deficiência auditiva; e a dos pobres. Encontra-se, tal como a obra de bardos e trovadores, no limiar entre literatura e performance. E, por não recorrer à voz, desloca o *fonocentrismo* ocidental, que o filósofo Jacques Derrida (1930 – 2004) reiteradamente desconstrói (DERRIDA, 1994). O “silenciamento” dos grupos vulnerabilizados é reforçado por uma linguagem que assume as experiências de homens brancos heterossexuais sem deficiência como *paradigma*. Nosso

¹ Doutor em Direito pela UFMG, com estágio pós-doutoral na UFSC e na UFMG. Professor de Filosofia do Direito na Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: philippeoalmeida@gmail.com

² Graduando em Direito na Universidade Federal do Rio de Janeiro e Graduando em Ciências Sociais na FGV-CPDOC. Integrante do grupo de pesquisa CERCO - Controle Estatal, Racismo e Colonialidade, vinculado à Faculdade Nacional de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: murilo.silva.direito@gmail.com

repertório de signos não serve para descrever as cosmopercepções de pretos, mudos, favelados etc.: nesse sentido, como roupas muito justas ou muito largas, traduzem *mal* o mundo de figuras como Edinho. Por esse motivo, sua poesia desponta como um processo de “recriação idiomática”, engajada na luta pelo direito de narrar(-se). Se Lélia Gonzalez, na década de 1970, militou pela reabilitação do “pretuguês”, Edinho advoga por uma linguagem de sinais empretecida e periférica.³

Num primeiro momento, teceremos considerações gerais sobre a fenomenologia crítica – ou melhor, sobre possíveis usos da hermenêutica fenomenológica pela Teoria Crítica (especialmente pela Teoria Crítica da Raça). Em seguida, analisaremos alguns aspectos do trabalho de Edinho Santos. Por fim, mostraremos como noções desenvolvidas pela fenomenologia crítica podem nos auxiliar na interpretação das propostas que o poeta afro-brasileiro vem apresentando.

1. PELO DIREITO DE NOMEAR A PRÓPRIA REALIDADE

No conto “O moleque”, publicado originalmente no livro *Histórias e sonhos* (1920), o escritor afro-brasileiro Afonso Henriques de Lima Barreto (1881 – 1922) convida-nos a pensar a relação entre linguagem e racismo estrutural.⁴ O texto inicia-se com uma reflexão acerca do apagamento dos nomes tupis de lugares do Rio de Janeiro. As palavras

³ Sobre o ‘pretuguês’, v. GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Primavera para rosas negras*: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

⁴ O conceito de ‘racismo estrutural’ tornou-se, recentemente, objeto de polêmica, no debate intelectual pátrio. A propósito, v. ALMEIDA, Sílvio de. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Jandaíra, 2021. Cf., ainda, SODRÉ, Muniz. *O fascismo da cor*: uma radiografia do racismo nacional. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023. Sobre o conceito de ‘racismo linguístico’, recomendamos a leitura de NASCIMENTO, Gabriel. *Racismo linguístico*: os subterrâneos da linguagem e do racismo. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

ameríndias são testemunho da violência colonial sofrida pelos nativos, vestígios de uma Baía da Guanabara anterior à conquista europeia. O esquecimento da gramática tupi constitui-se, assim, numa nova vitimização. A língua é palco de disputas étnico-raciais – nela, diuturnamente, o genocídio de tamoios, guaranis, tupiniquins e tabajaras é reprisado (à medida que é *recalcado*, obliterado). A *inibição* do trauma – por meio do oblívio de termos indígenas que remetem aos povos exterminados – é, precisamente, o sintoma que leva-nos (herdeiros de vencedores e de vencidos) a recordar do massacre.⁵

Discorre o escritor:

Há, parece, na fatalidade destas terras, uma necessidade de não conservar impressões das sucessivas camadas de vida que elas deviam ter presenciado o desenvolvimento e o desaparecimento. Estes nomes tupaicos mesmo tendem a desaparecer, e todos sabem que, quando uma turma de trabalhadores, em escavações de qualquer natureza, encontra uma igaçaba, logo se apressam em parti-la, em destruí-la como coisa demoníaca ou indigna de ficar entre os de hoje. A pobre talha mortuária dos tamoios é sacrificada impiedosamente. (LIMA BARRETO, 2010, n.p.)

Quando nomeio um ente, aproprio-me dele. Na Bíblia Hebraica, Javé, desejando fornecer a Adão uma companhia, apresenta-lhe diversas criaturas (Gn, 2, 18-23). Todavia, Adão as nomeia, e assim as descarta como inferiores a ele. Javé, então, cinde Adão em duas partes, e coloca-as uma diante da outra. Face a sua metade perdida, Adão não profere um nome, propriamente, mas uma interjeição de espanto: *Eva*, וָאֵבָה,

⁵ Estamos, aqui, fazendo uma reapropriação das categorias freudianas de ‘inibição’ e ‘sintoma’. A propósito, v. FREUD, Sigmund. *Inibição, sintoma e medo*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2016.

“cheia de vida!”.⁶ É por ser incapaz de nomear sua metade – ou seja, de *dominá-la* – que Adão pode amá-la: como o filósofo lituano Emmanuel Levinas, marcadamente influenciado pela cultura judaica, observa, o fundamento de toda e qualquer relação intersubjetiva encontra-se no fato de que o rosto do Outro (à diferença da superfície das coisas) sempre será, para nós, um *enigma*, inominável e intematizável.⁷ Assim o romancista mineiro João Guimarães Rosa (1908 – 1967), no clássico *Grande Sertão: Veredas*, descreve o momento em que Riobaldo, frente ao cadáver de Diadorim, descobre que seu companheiro de armas (e sua paixão secreta) era uma mulher:

Eu estendi as mãos para tocar naquele corpo, e estremeci, retirando as mãos para trás, incendiável: abaixei meus olhos. [...] E eu não sabia por que nome chamar; eu exclamei me doendo:

- ‘Meu amor!...’. (GUIMARÃES ROSA, 1994, p. 862)

O direito de nomear está estreitamente conectado ao direito de *habitar*, isto é, de desenvolver uma existência digna e plena em um dado espaço. Quando construímos uma terminologia que traduz, para nós mesmos, os fenômenos naturais e culturais que nos cercam, tornamo-nos capazes de nos *apropriarmos* deles.⁸ Experiências que não vêm à tona no plano do discurso (ou que só conseguimos descrever tomando de empréstimo um vocabulário que não nos pertence) perpetuam-se,

⁶ Uma sofisticada interpretação da Bíblia Hebraica – e, em especial, do *Livro do Gênesis* – a partir da crítica literária pode ser encontrada em BLOOM, Harold. *O Livro de J*. Tradução de Monique Balbuena. Rio de Janeiro, Imago, 1992.

⁷ Uma introdução à filosofia heterológica de Levinas pode ser encontrada em DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Tradução de Fábio e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.

⁸ Nossas considerações, aqui, ecoam as reflexões de Heidegger acerca do habitar e do poetar. A propósito, cf. HEIDEGGER, Martin. “...Poeticamente o homem habita...”. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

fantasmáticas, como traumas reprimidos (cf. LACAN, 2018). Daí que a luta pela linguagem se mostre central a qualquer programa genuinamente emancipatório. O ser humano precisa de uma “língua absolvida”,⁹ por meio da qual ele possa, com autenticidade, exprimir suas percepções sobre o mundo que o circunda. A palavra imprime *sentido* ao real, possibilitando que o manejemos.

Embora apoiando-se em metodologias muito distintas, as tradições filosóficas da fenomenologia e do hegel-marxismo (por vezes designado como Teoria Crítica) esmeram-se, ambas, em demonstrar o valor político da linguagem, como instrumento de “construção social da realidade” (cf. BERGER; LUCKMANN, 1985). Há diversos pontos de tensão entre as duas correntes de pensamento – como o comprovam as inúmeras críticas de Heidegger ao materialismo histórico-dialético.¹⁰ Chama a atenção, no entanto, a progressiva infiltração de categorias advindas da hermenêutica fenomenológica no pensamento crítico, a partir da década de 1970, por meio do labor de intelectuais como Lacan, Foucault e Derrida. O problema da palavra, em especial, aproximará

⁹ A *língua absolvida* é, precisamente, o título do primeiro livro da trilogia memorialística do escritor búlgaro Elias Canetti. Ameaçado de ter sua língua cortada – após flagrar duas pessoas em atos “impróprios” –, Canetti passa longos meses de sua infância em absoluto silêncio. A impossibilidade de vocalizar seus anseios deixou marcas indeléveis na cosmovisão do escritor. A propósito, v. CANETTI, Elias. *A língua absolvida: história de uma juventude*. Tradução de Kurt Jahn. São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

¹⁰ A respeito do tema, Heidegger observa: “O espírito, assim falsificado em inteligência, se degrada até resvalar para o papel de um instrumento a serviço de outro, cujo manejo é suscetível de ser ensinado e aprendido. Agora é indiferente, se esse serviço da inteligência se destina ou serve simplesmente à ordenação racional e explicação de tudo que eventualmente já é dado e posto (como no positivismo), ou ainda, se o serviço da inteligência se realiza na condução organizada da massa e da raça de um povo. É que em qualquer desses casos o espírito, desvirtuado em inteligência, se torna a superestrutura impotente de uma outra coisa, que, por ser desprovida ou mesmo hostil ao espírito, se apresenta então, como o real propriamente dito. Se, a par do marxismo na sua forma mais extrema, se tem o espírito, como inteligência, então nada é mais justo do que dizer-se, em contraposição, que o espírito, enquanto inteligência, deve sempre permanecer, dentro da ordem das forças ativas da existência, subordinado à capacidade de um corpo sadio e ao caráter. Entretanto, essa ordem deixa de ser verdadeira, tão logo se conceba a essencialização do espírito em sua verdade”. HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987, p. 73 e 74.

ditas escolas. Toda prática discursiva veicula ideologias, que, “naturalizadas”, validam sistemas de hierarquização social. Quando “colocamos entre parêntesis” os preconceitos e os pré-julgamentos inscritos em uma linguagem reificada (que, herdada da tradição, torna-se incapaz de pensar-se a si mesma), operamos uma crítica às relações de poder que sustentam a ordem vigente.¹¹

Ora, é a partir da intersecção entre fenomenologia e Teoria Crítica – explorada por autores como Simon Dickel –¹² que desenvolveremos nossa análise do trabalho de Edinho Santos. A necessidade de os grupos vulneráveis – negros, pessoas com deficiência etc. – “nomearem a própria realidade” tem sido sistematicamente debatida pelos Estudos Jurídicos Críticos (e, notadamente, pela Teoria Crítica da Raça), desde os anos 1970 (cf. FERREIRA; QUEIROZ, 2018). Indivíduos de segmentos “minoritários” são vistos, frequentemente, como *objetos*, mas não como *sujeitos* do discurso – razão pela qual o sociólogo afro-brasileiro Alberto Guerreiro Ramos elaborou as categorias de ‘negro-tema’ e ‘negro-vida’, o negro que é *falado* (na política, nas artes e nas ciências) e o negro que *fala* (através da política, das artes e da ciência).¹³ A Teoria Crítica da Raça, por vezes, engajou-se na produção de contra-narrativas que buscavam problematizar representações estereotipadas de populações não-brancas, pavimentadas pela linguagem corrente.¹⁴ A “escrita de si”

¹¹ Sobre o tema, v. BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*: problemas fundamentais do método sociológico na Ciência da Linguagem. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira, com a colaboração de Lúcia Teixeira Wisnik e Carlos Henrique D. Chagas Cruz. São Paulo: Hucitec, 2010.

¹² V. DICKEL, Simon. *Embodying difference: Critical Phenomenology and narratives of disability, race, and sexuality*. Essen: Palgrave Macmillan, 2022.

¹³ A respeito das noções de ‘negro-tema’ e ‘negro-vida’ em Guerreiro Ramos, v. BARBOSA, Muryatan Santana. Guerreiro Ramos: o personalismo negro. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 217 a 228, novembro de 2006.

¹⁴ Daqui se origina o conceito de *legal storytelling*. Sobre o tema, v. COOMBS, Mary I. Outsider Scholarship: The Law Review Stories. *University of Colorado Law Review*, Boulder, v. 63, p. 683 a 716, 1992. Disponível

– a “escrevivência”, para recorrermos ao conceito cunhado pela escritora Conceição Evaristo – serve como arma para que comunidades oprimidas encontrem uma voz.¹⁵ Como a poeta estadunidense Audre Lorde disse, certa feita: “as ferramentas do mestre nunca vão desmantelar a casa-grande”. O enfrentamento da ideologia hegemônica pressupõe a criação de uma gramática nova, calcada nos corpos dos descamisados.

A “desconstrução fenomenológica” do falatório, quer dizer, da linguagem “impessoal” e “genérica” que impregna a nossa vida cotidiana, pode ajudar-nos a entender como as palavras germinam a partir de nossas vivências.¹⁶ Línguas não são meios “neutros” através dos quais toda e qualquer ideia pode ser veiculada: exprimem conjunturas de espoliação e desigualdade, trazendo em sua fisionomia rastros de embates históricos entre dominadores e dominados. Em uma sociedade neocolonial e pós-escravista, o racismo cultural “enforma” a linguagem, feita para excluir saberes, crenças e valores de grupos não-brancos. Dentro da gramática do opressor, *o subalterno não pode falar*. Motivo pelo qual poetas não-brancos revelam-se essenciais, para a construção de epistemologias situadas (e *sitiadas*), comprometidas com o resgate de concepções de mundo e modos de viver relegados à invisibilidade pelo discurso oficial (cf. ALCOFF, 2020).

em:https://repository.law.miami.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/&httpsredir=1&article=1144&context=fac_article. Acesso em: 8 de abril de 2023.

¹⁵ Uma ampla reflexão teórica sobre a noção de ‘escrevivência’ pode ser encontrada em DUARTE, Contância Lima; NUNES, Isabella Rosado (Org.). *Escrevivência: a escrita de nós – Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. Para um exemplo de utilização, no Direito, da categoria de ‘escrevivência’, v. SANTOS, Maria Angélica. *E eu não sou uma jurista?: reflexões de uma jurista negra sobre Direito, ensino jurídico e sistema de justiça*. Belo Horizonte: Casa do Direito, 2023.

¹⁶ Sobre a relação da fenomenologia com a linguagem, recomendamos, efusivamente, a leitura de ENGELLAND, Chad (Org.). *Language and phenomenology*. New York: Routledge, 2021. V., ainda, INKPIN, Andrew. *Disclosing the world: on the phenomenology of language*. Cambridge: MIT Press, 2015.

No belo ensaio “Como domar uma língua selvagem”, a filósofa chicana Gloria Anzaldúa (1942 – 2004) medita sobre as tentativas de cercar o uso do espanhol por imigrantes e filhos de imigrantes, nos Estados Unidos. Os esforços – brancos e masculinos – para “domar línguas selvagens” (normatizar o modo como indivíduos se comunicam) constitui-se numa estratégia, imperialista, de ataque a identidades étnicas. Nas palavras da autora:

Eu me lembro de ser pega falando espanhol no recreio – o que era motivo para três bolos no meio da mão com uma régua afiada. Eu me lembro de ser mandada para o canto da sala por ‘responder’ a professora de inglês quando tudo o que eu estava tentando fazer era ensinar a ela como pronunciar meu nome. ‘Se você quer ser americana, *speak ‘American’*. Se você não gosta disso, volte para o México, que é o seu lugar. (ANZALDÚA, 2009, p. 207)

Esse “terrorismo linguístico” é repetidamente combatido na poesia de Edinho Santos. Se o capacitismo e o racismo epistêmico retratam negros surdos como desprovidos de linguagem, Edinho constrói, em seu corpo, uma palavra viva, que questiona, a um só tempo, a presumida prevalência do português sobre o pretuguês, e do português sobre a Libras. Se a Língua Brasileira de Sinais é visual-espacial, ela tem *cor* – a negritude de Edinho é o insumo com o qual o poeta desenha seu discurso.

2. CORPO E DISCURSO EM EDINHO SANTOS

Nesse passo, o presente trabalho passa a analisar com maior profundidade a obra do paulistano Edinho Santos, poeta surdo, preto e periférico, que encontrou na Língua Brasileira de Sinais o instrumento para apresentar sua arte e seu discurso, conectando-se com a

comunidade surda. Um homem bonito, de pele escura, corpulento, com barba cheia, olhos grandes e expressivos, tatuagem no braço, frequentemente de boné – ou ostentando um belo penteado *black power*. Roupas largas e descontraídas (geralmente, camisa, shorts e tênis, estilo *hip hop*). Gesticulando com precisão e assertividade. Assim Edinho se apresenta, poetando com as mãos, com o rosto, com os quadris.

Edvaldo Carmo dos Santos nasceu em São Paulo e viveu sua infância no distrito de Cidade Ademar, na zona sul da cidade. Quando criança, Edinho se deparou com as primeiras barreiras, durante as brincadeiras infantis, especialmente quando outras crianças estavam conversando e acabavam o preterindo. Somente aos treze anos, ao conhecer e conviver com grupos de surdos, Edinho passou a ser mais independente, saindo, conversando e fazendo novos amigos.

Até seus quinze anos, Edinho foi bolsista em uma escola especializada para surdos, que se localizava no bairro do Ibirapuera (São Paulo/SP), a doze quilômetros de distância de sua residência. Foi nessa escola que o interesse de Edinho pela arte teve início, sobretudo a partir das atividades que eram desenvolvidas por intermédio de um convênio com o Museu de Arte Moderna de São Paulo.

Foram as artes que permitiram a Edinho encontrar seu canal de comunicação com outros surdos, mas também uma válvula de escape para o jovem poeta, diante das barreiras que enfrentou no alvorecer de sua adolescência.

Afinal, em Edinho Santos, corpo e discurso são indissociáveis. O poeta narra, por exemplo, as dificuldades que enfrentava quando era abordado pela polícia, em seus *rolês* com outros colegas surdos, sendo obrigado a questionar se os agentes conheciam a Libras. Edinho

descreve como era desconfortável ser parado pelas forças policiais e presenciar suas conversas sem saber o que estava acontecendo.

Edinho também aponta como foram sufocantes suas primeiras experiências profissionais, sobretudo porque seu visual era motivo de questionamentos nos trabalhos que conseguia. Os empregadores se incomodavam com o cabelo, com a barba e com as roupas do jovem poeta (VITAL; ALVES, 2019).

Aqui é interessante trazer uma indagação: Edinho é um *negro surdo* ou um *surdo negro*? O poeta provoca, dizendo que é um *negro surdo*, visto que, inicialmente, as pessoas leem-no como negro e, somente depois, identificam sua situação auditiva. De qualquer modo, em Edinho Santos, corpo e palavra são inseparáveis, e isso fica evidente nessa estrofe de sua poesia “Sou negro e não sou seu negro negreiro”:

Sou negro e não sou seu negro negreiro / Negro negreiro foi feito por
branquela / Vai pensando que sou escravo / Não aceito me ver como animal
/ Tenho cabeça e olho e recebo informação todo dia / E não vou ficar batendo
biela / Nunca vou esquecer 80 tiros cheio de buraco / Nós somos resistência,
podem todo dia / A gente duela. (VITAL, 2022, n.p.)

Na poesia, Edinho encontrou um instrumento capaz de conjugar comunicação e arte, permitindo-o alcançar principalmente a comunidade surda, que se identifica com as questões sociais narradas em suas estrofes. O poeta argumenta que não se limita a apresentar temas de sua vida particular, mas também introduz questões da sociedade.

Como uma de suas grandes inspirações está a autora brasileira Conceição Evaristo (ANNUNCIATO, 2020), cujas obras o poeta admira. A partir da entrada no universo da leitura, Edinho também teve acesso a

diversos livros que influenciam diretamente sua arte e o discurso que apresenta à comunidade surda. Como ilustração, tem-se mais um trecho, desta vez de sua poesia “Mudinho”:

Quando eu era pequeno / Todos me diziam: mudinho / Mudinho / Mudinho
uh uh uh uh / Eu, adolescente / Eu pré, pulei corda / Joguei videogame /
“Bate bafo” / Mudinho / Mudinho / Mudinho uh uh uh uh / Eu cresci / Me
encontrei / E eles: mudinho / Mudinho / Me casei / E encontrei minha outra
metade / Tive um filho / E eles: mudinho / Mudinho / Mudinho uh uh uh uh
/ Me cansei / Me curvei / Envelheci / E eles: mudinho / Porra!? Mudinho?
Eu? / Não! Meu nome é Edinho! / Porra!. (ARAÚJO *et al.*, 2020, p. 14)

Edinho está ativo em várias frentes. Além de poeta, é pedagogo e educador, atuando no Itaú Cultural¹⁷. Também trabalhou como ator, no filme “O Matador”¹⁸, de 2017. O poeta também é ativista negro, participando da organização do Congresso Nacional Social de Inclusão Negros Surdos e do Museu Afro Brasil.

Em 2017, Edinho tornou-se nacionalmente conhecido quando chegou à final do *Slam BR*, campeonato de poesia falada brasileiro. Nesse ponto, é interessante discutir um pouco sobre o que é o *Slam*.

O termo *Slam* foi cunhado pelo poeta estadunidense Marc Kelly Smith. No ótimo artigo “Slam Surdo: análise das dimensões política e poética na performance ‘O mudinho’, de Edinho Santos”, Araújo *et al.* explicam que:

Quem cunhou o termo slam na acepção adotada nesta pesquisa, conforme afirma Neves (2017), corroborada por Roberta Estrela D’Alva em entrevista à revista Na ponta do lápis (SOARES; QUEIROZ, 2018), foi Marc Kelly Smith,

¹⁷ ITAÚ CULTURAL. O pensamento sobre a cultura a partir da produção em língua de sinais. Youtube, 29 de junho de 2020. Disponível em: <https://youtu.be/RiF7PP1pHcE> Acesso em 20 jun 2023.

¹⁸ O MATADOR. Direção: Marcelo Galvão. Netflix, 2017. Duração: 99 min.

poeta norte-americano e trabalhador da construção civil, para nomear saraus competitivos por ele criados em Chicago, Estados Unidos, na década de 1980. Tais campeonatos obedeciam a três regras básicas que se mantêm até hoje em muitos slams: cada poema apresentado devia ser de autoria do próprio slammer; cada apresentação não podia ultrapassar um tempo previamente estabelecido – em média, três minutos; e era proibido o uso de quaisquer tipos de acompanhamento ou complementação por instrumentos musicais, elementos cenográficos, figurinos especiais etc. Geralmente, há um corpo de jurados escolhido aleatoriamente entre o público presente (auditório), que confere notas de zero a dez, individualmente. (2020, p. 8)

Os autores também aduzem que o *slam* chegou ao Brasil em 2008, trazido pela pesquisadora e diretora musical Roberta Estrela D’Alva, fundadora do ZAP! Slam. No Brasil, há dois tipos de *slam*: aqueles exclusivamente em Libras e aqueles que contam com intérpretes para o português (ARAÚJO *et al.*, 2020, p. 9).

No caso de Edinho, o poeta e compositor James Bantu tornou-se seu intérprete, por intermédio de D’Alva, bem como do coletivo Corposinalizante, que pretendiam construir encontros poéticos envolvendo a língua portuguesa e Libras. Bantu vai propor que não se faça apenas uma simples tradução do poema de Edinho, mas uma verdadeira leitura da própria performance (ARAÚJO *et al.*, 2020, p. 13), em uma dinâmica que revela a alta conexão existente entre os dois artistas.

Sobre o *Slam do Corpo*, Edinho afirma:

As pessoas estão acostumadas a ouvir poesia, mas não a olhar para si. Parece que dentro de si tudo está guardadinho em uma caixa escura. O Slam do Corpo ajuda a abrir essas caixinhas e a botar para fora tudo o que você está querendo dizer. Isso é muito especial, todo mundo tem vontade de dizer alguma coisa, e a gente estimula para que as pessoas falem. (SATO, 2020, n.p.)

Assim, em suas performances, Edinho Santos exhibe sua arte e se comunica com a comunidade surda, bem como com outros ouvintes, através da interpretação de James Bantu, expressando sentimentos, experiências e vivências de um corpo preto, surdo e periférico, que desde a infância se deparou com diversas barreiras impostas pela sociedade, sem, entretanto, deixar de ser resistência.

3. PODE O SUBALTERNO FALAR EM LIBRAS?

Muitas pessoas negras com deficiência produziram trabalhos artísticos, ao longo da história. Todavia, em um contexto marcado pelo racismo e pelo capacitismo, com frequência foram segregadas e marginalizadas – é o caso de Lima Barreto e de Stella do Patrocínio, escritores cujas biografias foram visceralmente atravessadas pela “psiquiatrização”, pela inserção compulsória em instituições de saúde mental, evento que norteia suas obras. A articulação interseccional¹⁹ entre racismo e capacitismo – duas “matrizes de opressão” centrais à sociedade capitalista moderna – cria novos mecanismos de violência, distintos daqueles que subjugam pessoas com deficiência brancas e pessoas negras sem deficiência.²⁰ Esse “ecossistema de dominação” é descrito, de forma cristalina, nos contos de Lima Barreto e nas poesias de Stella do Patrocínio.²¹ Ao entender que meu fenótipo determina

¹⁹ O conceito de ‘interseccionalidade’ foi desenvolvido pela jurista norte-americana Kimberlé Crenshaw. A propósito, v. CRENSHAW, Kimberlé. *On interseccionality: essencial writings*. New York: The New York Press, 2019.

²⁰ A noção de ‘matrizes de dominação’ foi elaborada pela socióloga estadunidense Patricia Hill Collins. Sobre o tema, cf. COLLINS, Patricia Hill. *Interseccionalidade as Critical Social Theory*. New York: Duke University Press, 2019.

²¹ Sobre a relação entre racismo e capacitismo na obra de Lima Barreto, recomendamos a leitura de MEIRELES, Ana Carolina Barros. *Cemitério do vivo: Lima Barreto e as experiências de doença e cárcere na República de Bruzundanga*. In: ALMEIDA, Philippe Oliveira de; SANTOS, Vanilda Honório dos; BARBOSA, Mario Davi (Org.). *A cor da história & a história da cor*. Florianópolis: Habitus, 2022.

minha identidade – “anatomia é destino!” –, o capacitismo aproxima-se do racismo. E ao crer que pessoas que apresentam características fenotípicas determinadas são cronicamente inaptas a desempenhar determinadas tarefas, o racismo aproxima-se do capacitismo. Ambas as formas de discriminação espelham a “somatocentricidade” que calca a lógica ocidental de classificar indivíduos e grupos.²²

Nos últimos anos, temos visto o despontar, no Brasil, de artistas negros com deficiência comprometidos em combater um regime de controle dos corpos que por séculos invisibilizou e institucionalizou a diferença. É o caso de Edinho, e também da cantora e compositora Yzálú. Com uma prótese no lugar da perna direita, Yzálú expõe seu corpo como uma forma de contestar padrões estéticos impostos pela mídia. Na capa de seu álbum de estreia, o pungente *Minha bossa é treta* (de 2016), a cantora aparece nua, atrás de um violão (apoiado entre a sua perna esquerda e a sua prótese). As letras de Yzálú trazem reflexões sobre o cotidiano de mulheres negras no Brasil, em sua luta por emancipação. Nesse sentido, podemos citar a canção *Mulheres negras*:

Enquanto o couro do chicote cortava a carne/ A dor metabolizada fortificava
o caráter/ A colônia produziu muito mais que cativos/ Fez heroínas que pra
não gerar escravos, matavam os filhos/ Não fomos vencidas pela anulação
social/ Sobrevivemos à ausência na novela, e no comercial/ O sistema pode
até me transformar em empregada/ Mas não pode me fazer raciocinar como
criada.

À semelhança de Yzálú, Edinho oferece uma poesia de protesto, que questiona a violência interseccional. Reivindica a raça e a deficiência

²² O conceito de ‘somatocentricidade’ foi desenvolvido pela filósofa nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí. V. a OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 391-415.

como lugares a partir dos quais fala. Mas, no seu caso, a produção, em si, do poema (para além do *conteúdo* do texto), é um ato de *subversão*, pois pleiteia legitimidade para uma linguagem (a de sinais) reiteradamente discriminada. “Mudinho? Eu? / Não! Meu nome é Edinho!”: poderíamos, jogando com categorias da filósofa indiana Gayatri Spivak, dizer que, em Edinho, o subalterno fala, através de seus próprios signos (cf. SPIVAK, 2010). Não “traduz” suas reivindicações para a língua do opressor – obriga-o a aceitar a dignidade de seu discurso. Como a poeta feminista Nayuda, parceira de Edinho, sublinha: “O que nós surdos queremos é construir junto com a sociedade ouvinte, em pé de igualdade” (SATO, 2020, n.p.).

Sob a vigência do Código Civil de 1916, pessoas surdas eram consideradas absolutamente incapazes. Ainda hoje, assistimos, no Brasil, à luta pela inclusão de pessoas com deficiência sensorial na vida pública. Normalizamos a ideia de que a *palavra falada* apresenta superioridade “ontológica” sobre outras formas de expressão, e sistematicamente deslegitimamos a cultura surda. Nesse sentido, o discurso pelo direito dos surdos é, também, um discurso pelo direito de discursar, de narrar(-se), de descrever, em seus termos, a própria realidade. Esse pleito torna-se ainda mais urgente no que tange a surdos não-brancos, submetidos ao racismo epistêmico. Como Jonatas Rodrigues Medeiros *et al.* observam:

Ainda que se considere que as relações não sejam diretas, há uma linha próxima entre as estratégias simbólicas de colonização das línguas das comunidades surdas e das línguas africanas. Para traçarmos esse diálogo de aproximação, ressaltamos a colonização dos corpos surdos (que não é geográfica, mas translacional), uma colonização linguística e cultural, do uso do corpo como objeto, porém com um fim de recuperação desses corpos,

considerados anormais para a sociedade. Já a colonização das línguas africanas parte da colonização dos corpos, transformados em objetos e discursivamente em sub-humanos – uma colonização territorial/geográfica e de extração, com acréscimo da diáspora forçada e anos de escravidão. (2021, p. 6954)

Pelas razões apontadas, uma interlocução entre fenomenologia e Teoria Crítica da Raça, para interpretar trabalhos como o de Edinho, pode se mostrar um procedimento estimulante.

Uma das mais recentes ramificações da Teoria Crítica da Raça é a *DisCrit* – *Dis/ability Critical Race Theory* (Teoria Racial Crítica da D/eficiência). Seu objetivo é investigar como o racismo incide sobre pessoas com deficiência não-brancas.²³ No Ocidente moderno, a negritude, em especial, sempre foi *patologizada*, encarada como uma deficiência. A *DisCrit* se propõe a mostrar como a instituição do sujeito branco, masculino e sem deficiência como parâmetro de *normalidade* opera no sentido de vilipendiar corpos “indóceis”, que não se adéquam às “demandas” de nossas estruturas produtivas. O tema da “escrevivência”, aqui, revela-se particularmente importante. Contra o “silenciamento” de pessoas com deficiência não-brancas, a *DisCrit* milita para que todos possam exprimir suas cosmopercepções. Ora, um giro hermenêutico-fenomenológico no seio da *DisCrit* poderia sedimentar o compromisso dela com a “escrita de si”. O caso de Edinho é paradigmático. Edinho argumenta pelo direito de nomear-se a si mesmo, de “escrever” (com) seu corpo. Salienta o poeta: “O sistema

²³ Uma introdução à *DisCrit* pode ser encontrada em ALMEIDA, Philippe Oliveira de; ARAÚJO, Luana Adriano. *DisCrit: os limites da interseccionalidade para pensar sobre a pessoa negra com deficiência. Revista Brasileira de Políticas Públicas*, v. 10, n. 2, 2020. Recomendamos, ainda, a leitura de ANNAMMA, Subini Ancy; CONNOR, David; FERRI, Beth. *Dis/ability critical race studies (DisCrit): Theorizing at the intersections of race and dis/ability. Race Ethnicity and Education*, v. 16, n. 1, p. 1-31, 2013.

quer que eu escreva português/ O sistema quer que eu fale português/
O sistema não quer que eu fale Libras/ Ele me vê tipo um bicho, um
monstro” (MEDEIROS, 2021, p. 6962).

A imposição do português – contra a Libras e o pretuguês – revela-se uma expressão, a um só tempo, de capacitismo e racismo epistêmico, estratégia para inviabilizar a existência de corpos não-hegemônicos. Edinho insurge-se contra a *colonização* da cultura surda, que afeta, em especial, surdos de extratos socioeconômicos baixos. Nesses termos, protesta: “Todos dias andando e vivendo, como cidadão, vejo que não tenho acesso à língua de sinais em qualquer espaço, como por exemplo no hospital, no banco ou mesmo na polícia. Olha, eu sou brasileiro!” (MEDEIROS, 2021, p. 6963).

Uma descrição fenomenológica (REY, 2009) do poetar de Edinho evidencia a clivagem entre o “falatório” (que, por vezes, nos consome) e a linguagem construída, por pretos e pobres (e, em especial, por pretos pobres com deficiência) para representar uma realidade atravessada por conflitos e hierarquizações. Se, como Heidegger sugere, o fundamento da linguagem é “poético” (o esforço de uma comunidade para erigir metáforas originárias que permitam a ela se “localizar” no mundo, traduzir o real para si), a “escrevivência” produzida por grupos subalternizados – como pessoas surdas com deficiência – é a expressão de um embate mais amplo, pelo direito de construir um mundo para si.

REFERÊNCIAS

ALCOFF, Linda. O problema de falar pelos outros. Tradução de Vinícius Rodrigues Costa da Silva; Hilário Mariano dos Santos Zeferino; & Ana Carolina Correia Santos das Chagas. Abatirá – Revista de Ciências Humanas e Linguagens, v. 1, n. 1, p. 409 a 438, janeiro a junho de 2020.

ALMEIDA, Sílvio de. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Jandaíra, 2021.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de; ARAÚJO, Luana Adriano. DisCrit: os limites da interseccionalidade para pensar sobre a pessoa negra com deficiência. *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, v. 10, n. 2, 2020.

ANNAMMA, Subini Ancy; CONNOR, David; FERRI, Beth. Dis/ability critical race studies (DisCrit): Theorizing at the intersections of race and dis/ability. *Race Ethnicity and Education*, v. 16, n. 1, p. 1-31, 2013.

ANNUNCIATO, Nicole. “Mudinho? Não, meu nome é Edinho, porr*”. *Abelha Expressa*, 2020. Disponível em: <https://abelhaexpressa.wixsite.com/portal/post/mudinho-n%C3%A3o-meu-nome-%C3%A9-edinho-porr>. Acesso em: 20 jun 2023.

ANZALDÚA, Gloria. Como domar uma língua selvagem. Tradução de Joana Plaza Pinto e Karla Cristina dos Santos. *Cadernos de Letras da UFF, Niterói*, n. 39, p. 297 a 309, 2009.

ARAÚJO, W. M. de S.; SOUZA JÚNIOR, F. V. de; PEREIRA, V. C. Slam Surdo: análise das dimensões política e poética na performance “O mudinho”, de Edinho Santos. *Texto poético*, ISSN: 1808-5385, v. 16, n. 31, p. 6-25, jun/set, 2020.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Marxismo e Filosofia da Linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na Ciência da Linguagem*. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira, com a colaboração de Lúcia Teixeira Wisnik e Carlos Henrique D. Chagas Cruz. São Paulo: Hucitec, 2010.

BARBOSA, Muryatan Santana. Guerreiro Ramos: o personalismo negro. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP, São Paulo*, v. 18, n. 2, p. 217 a 228, novembro de 2006.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.

BLOOM, Harold. *O Livro de J*. Tradução de Monique Balbuena. Rio de Janeiro, Imago, 1992.

CANETTI, Elias. *A língua absolvida: história de uma juventude*. Tradução de Kurt Jahn. São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

COLLINS, Patricia Hill. *Interseccionalidade as Critical Social Theory*. New York: Duke University Press, 2019.

- COOMBS, Mary I. *Outsider Scholarship: The Law Review Stories*. University of Colorado Law Review, Boulder, v. 63, p. 683 a 716, 1992. Disponível em: https://repository.law.miami.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/&httpsredir=1&article=1144&context=fac_articles Acesso em: 8 de abril de 2023.
- CRENSHAW, Kimberlé. *On interseccionalidade: essencial writings*. New York: The New York Press, 2019.
- DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Tradução de Fábio e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- DICKEL, Simon. *Embodying difference: Critical Phenomenology and narratives of disability, race, and sexuality*. Essen: Palgrave Macmillan, 2022.
- DUARTE, Contância Lima; NUNES, Isabella Rosado (Org.). *Escrivência: a escrita de nós – Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.
- ENGELLAND, Chad (Org.). *Language and phenomenology*. New York: Routledge, 2021.
- V., ainda, INKPIN, Andrew. *Disclosing the world: on the phenomenology of language*. Cambridge: MIT Press, 2015.
- FERREIRA, Gianmarco Loures; QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. *A trajetória da Teoria Crítica da Raça: história, conceitos e reflexões para pensar o Brasil*. Teoria Crítica Contemporânea, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 201 a 229, janeiro a junho de 2018.
- FREUD, Sigmund. *Inibição, sintoma e medo*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2016.
- GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira. Primavera para rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.
- GUIMARÃES ROSA, João. *Grande Sertão: Veredas*, v. 1. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

HEIDEGGER, Martin. “...Poeticamente o homem habita...”. Ensaios e conferências. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

LACAN, Jacques. Os não-tolos erram/Os nomes do pai: Seminário entre 1973-1974. Tradução de Frederico Denez e Gustavo Capobianco Volaco. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

LIMA BARRETO, Afonso Henriques de. Contos completos de Lima Barreto. Organização de Lília Moritz Schwarcz. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. E-book Kindle.

MEDEIROS, Jonatas Rodrigues et al. O que a poesia surda periférica sinaliza para as políticas linguísticas direcionadas às comunidades surdas? Fórum Linguístico, Florianópolis, v. 18, n. 4, p. 6952 a 6969, outubro a dezembro de 2021.

MEIRELES, Ana Carolina Barros. Cemitério do vivo: Lima Barreto e as experiências de doença e cárcere na República de Bruzundanga. In: ALMEIDA, Philippe Oliveira de; SANTOS, Vanilda Honório dos; BARBOSA, Mario Davi (Org.). A cor da história & a história da cor. Florianópolis: Habitus, 2022.

NASCIMENTO, Gabriel. Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002, p. 391-415.

REY, Antonio Domínguez. Lingüística y Fenomenología: fundamento poético del lenguaje. Madrid: Editorial Verbum, 2009.

SANTOS, Maria Angélica. E eu não sou uma jurista?: reflexões de uma jurista negra sobre Direito, ensino jurídico e sistema de justiça. Belo Horizonte: Casa do Direito, 2023.

SATO, Sylvia. O Beijo de Línguas de Edinho e Nayuda. Sescsp, 2020. Disponível em: https://portal.sescsp.org.br/online/artigo/compartilhar/14964_O+BEIJO+DE+LINGUAS+DE+EDINHO+E+NAYUDA. Acesso em: 20 jun 2023.

SODRÉ, Muniz. O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

SPIVAK, Gayatri. Pode o subalterno falar? Tradução de Sandra Regina Goular Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VITAL, Vagner. Edinho Santos: a Poesia na linguagem do Corpo. Revista Piparote, 2022. Disponível em: <https://revistapiparote.com.br/edinho-santos-o-poeta-do-silencio-e-do-corpo/>. Acesso em: 20 jun 2023.

VITAL, Vagner; ALVES, Gabriela. Surdo de nascença, Edinho faz poesia com a língua de sinais. Agência Mural, 2019. Disponível em: <https://agenciamural.org.br/surdo-de-nascenca-edinho-faz-poesia-com-a-lingua-de-sinais/>. Acesso em: 20 jun 2023.

7

PESSOAS SURDAS COMO GRUPO VULNERÁVEL NO ACESSO À JUSTIÇA

Vitor Fonsêca ¹

INTRODUÇÃO

O objeto do presente estudo é o acesso à justiça para pessoas surdas. Mais especificamente, estudou-se a caracterização da vulnerabilidade das pessoas surdas no acesso à justiça.

Partiu-se da premissa teórica fenomenológica da “experiência” própria da pessoa surda ao lidar com o mundo (MERLEAU-PONTY, 1999) e fundamentou-se na premissa dogmática dos direitos humanos, especialmente de instrumentos internacionais de *hard law* e de *soft law* que dão guarida a essa vulnerabilidade das pessoas surdas quando enfrentam o acesso à justiça.

O principal objetivo do estudo é caracterizar as pessoas surdas como grupo vulnerável no acesso à justiça. Mais especificamente, a partir dessa desigualdade encontrada, pretende-se discutir meios de desnivelar esse desequilíbrio a partir dos direitos humanos internacionais.

A metodologia proposta é discutir a vulnerabilidade das pessoas surdas no acesso à justiça a partir dos instrumentos internacionais de direitos humanos. A partir da premissa teórica fenomenológica adotada, optou-se em discutir diferentes narrativas, dificuldades e

¹ Promotor de Justiça no Ministério Público do Estado do Amazonas (MP-AM). Doutor, Mestre e Especialista em Direito Processual Civil (PUC/SP). E-mail: vitorfonseca@gmail.com.

alternativas para as pessoas surdas na busca da superação das desigualdades no sistema de justiça, com base nos instrumentos internacionais de direitos humanos (não vinculados, pois, a legislação local).

Fundamenta-se o estudo na necessidade de buscar padrões internacionais mínimos de direitos humanos na aplicação do acesso à justiça para pessoas surdas como grupo vulnerável. A grande vantagem desse tipo de abordagem é prescindir de legislação nacional e/ou local para aplicar tais direitos. Mesmo que tais direitos não estejam previstos na lei nacional, os instrumentos internacionais forcem a busca pela implementação e pelo desenvolvimento desses standards internacionais dentro de cada país.

Espera-se com isso que o tema do acesso à justiça para pessoas surdas seja revigorado a partir dos direitos humanos internacionais. Espera-se ainda que as leis locais estejam atentas a tais padrões internacionais de direitos humanos e façam o devido controle de convencionalidade de modo a adotar os standards próprios para as pessoas surdas como grupo vulnerável no acesso à justiça.

1. A PESSOA SURDA NA VISÃO FENOMENOLÓGICA

A vantagem de uma abordagem fenomenológica da surdez, para entendê-la como fator de vulnerabilidade no acesso à justiça, é descrevê-la a partir da experiência das pessoas surdas como se apresentam. A fenomenologia lembra que, mesmo que uma pessoa ouvinte permaneça num local em pleno silêncio, ela não perderá o seu elo de comunicação com o mundo sonoro. Assim também, a pessoa surda não rompe a comunicação com o mundo em geral mesmo diante

da ausência do mundo auditivo. Há algo sempre no mundo para a pessoa surda decifrar pela experiência sensorial “por mais estreita ou por mais imperfeita que ela possa ser”. É na “experiência do mundo” da pessoa surda que deve fundar o seu conhecimento do mundo (MERLEAU-PONTY, 1999).

Muitos acham que essa “experiência sensorial” da pessoa surda com o mundo limita-se à língua de sinais. Isso é muito pouco. O corpo da pessoa surda tem a experiência de ir ao encontro do mundo e se depara com inúmeras barreiras que a impedem de realizar algo que seria de outro modo natural. Há outras experiências muito próprias das pessoas surdas, como a interpretação visual, o desejo de estar com outro semelhante surdo e o tato mais aguçado (inclusive para sentir sons mais fortes, como o da bateria de uma música). São essas diferenças que realçam as potencialidades dos corpos das pessoas surdas. Por isso, não se trata de um corpo “deficiente”, mas de um corpo “diferente” (MARQUES, 2007).

Ao invés de entender a surdez como um “defeito”, a fenomenologia de Merleau-Ponty passa a entender a surdez como uma “potencialidade”. Preocupa-se menos em descrever uma diferença meramente linguística e cultural, para se preocupar como uma compreensão de suas “potencialidades” e como o corpo da pessoa surda se manifesta para o mundo exterior. Essa diferença “potencial” do corpo da pessoa surda passa a ser entendida não como uma “deficiência”, mas como um fator de “desigualdade”. Passa-se a entender a desigualdade de corpos das pessoas surdas como um fundamento para buscar a igualdade social (MARQUES, 2008).

É essa a premissa teórica que se baseia esse trabalho. A surdez é, sobretudo, um fator de desigualdade corporal que exige uma resposta

adequada a essa vulnerabilidade no acesso à justiça. Longe de compreender a surdez como um “defeito”, este trabalho pretende discutir a “potencialidade” da pessoa surda, ou seja, a experiência que a pessoa surda pode ter no acesso à justiça.

2. AS PESSOAS SURDAS COMO GRUPO VULNERÁVEL NO ACESSO À JUSTIÇA

2.1. OS GRUPOS VULNERÁVEIS E O ACESSO À JUSTIÇA

Os obstáculos do acesso à justiça são conhecidos e discutidos desde, pelo menos, quando se começou a falar sobre as “ondas de acesso à justiça”. Se antes se falava em barreiras no acesso à justiça para pessoas pobres e para direitos sem representação judicial, por exemplo, hoje se trata de outras barreiras mais recentes, como a vulnerabilidade digital diante do processo eletrônico e o acesso de grupos vulneráveis, como os povos originários. É sempre um conceito historicamente situado e inacabado (IGREJA; RAMPIN, 2021).

O conceito de acesso à justiça passa justamente pelo mapeamento e pelo enfrentamento dessas dificuldades. A igualdade meramente formal deve hoje conviver ao lado da igualdade material ao se tratar de acesso à justiça. Tratar igualmente os desiguais significa também perpetuar desigualdades. Daí a necessidade de que, ao lidar com o acesso à justiça, deve-se também tomar medidas positivas e afirmativas para reequilibrar esse panorama desigual e reestabelecer a paridade no acesso à justiça (ALVES, 2003).

Para reequilibrar essa balança desigual, deve-se, então, tomar providências que apoiem os grupos vulneráveis quando buscam a justiça. Essas medidas, porém, não são homogêneas nem devem ser. Cada vulnerabilidade talvez exija uma medida diferente para mitigar

essa desigualdade. Pessoas idosas, pessoas LGBTQIAPN+, mulheres, pessoas com deficiência, pessoas pretas, povos originários, crianças e adolescentes, migrantes e outros grupos de pessoas vulneráveis enfrentam obstáculos diferentes no acesso à justiça e, por isso mesmo, precisam de medidas próprias, suficientes e adequadas para a remoção dessas barreiras.

Os tratados internacionais de direitos humanos preocupam-se, em certa medida, com essas medidas afirmativas para grupos vulneráveis. As pessoas idosas, por exemplo, contam com direitos próprios previstos no art. 31 da Convenção Interamericana sobre a Proteção dos Direitos Humanos dos Idosos. Por outro lado, as crianças e os adolescentes também são protegidos pela Convenção da ONU sobre os Direitos da Criança e do Adolescente em seu art. 12. Por sua vez, as pessoas com deficiência têm previsão própria de direito de acesso à justiça no art. 13 da Convenção da ONU sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência.

Não há, porém, um único e específico tratado internacional de direitos humanos prevendo genericamente direitos voltados aos grupos vulneráveis, como um todo, no acesso à justiça. No entanto, há um importante instrumento internacional que serve como guia de interpretação para a remoção dessas barreiras no acesso à justiça de pessoas vulneráveis: as chamadas “Regras de Brasília”.

As “Regras de Acesso à Justiça das Pessoas em Condição de Vulnerabilidade”, aprovadas pela XIV Conferência Judicial Ibero-americana, que teve lugar em Brasília em 2008, conhecidas como “Regras de Brasília”, são um instrumento de *soft law* bastante utilizado como vetor interpretativo, que têm por objetivo “garantir as condições de acesso efetivo à justiça das pessoas em condição de vulnerabilidade, sem discriminação alguma, englobando o conjunto de políticas,

medidas, facilidades e apoios que permitam que as referidas pessoas usufruam do pleno gozo dos serviços do sistema judicial”.

Em sua Regra 3, as Regras de Brasília definem o que se entende por “vulnerabilidade”: “Uma pessoa ou grupo de pessoas se encontra em situação de vulnerabilidade, quando sua capacidade de prevenir, resistir ou superar um impacto que os coloque em risco, não está desenvolvida ou é limitada por diversas circunstâncias, para exercer plenamente diante do sistema de justiça os direitos reconhecidos pelo sistema jurídico”.

As Regras de Brasília, na Regra 4, coloca a “deficiência” como uma causa ou um fator de vulnerabilidade diante dos obstáculos de acesso à justiça. Daí a importância das Regras de Brasília para o reconhecimento das pessoas surdas como um grupo vulnerável em razão da deficiência auditiva. Na Regra 8, aliás, as Regras de Brasília incluem expressamente as pessoas com deficiência como um grupo vulnerável no acesso à justiça. As Regras de Brasília defendem que:

Serão estabelecidas as condições de acessibilidade necessárias para garantir o acesso à justiça para as pessoas com deficiência, incluindo as medidas conducentes à utilização de todos os serviços judiciais necessários e à disponibilização de todos os recursos que garantam a igualdade de tratamento, o reconhecimento da pessoa perante a lei, o respeito pela sua autonomia, capacidade de ação, segurança, mobilidade, conforto, compreensão, privacidade e comunicação, seja por quaisquer meios tecnológicos necessários [...] (REGRAS DE BRASÍLIA SOBRE ACESSO À JUSTIÇA DAS PESSOAS EM CONDIÇÃO DE VULNERABILIDADE, 2008).

Essa “vulnerabilidade” das pessoas com deficiência diante do acesso à justiça já foi reconhecida pela Corte Interamericana de Direitos Humanos. No conhecido Caso Ximenes Lopes vs. Brasil, discutia-se a

situação de Damião Ximenes Lopes, que na juventude desenvolveu uma deficiência psicossocial e deu entrada na Casa de Repouso Guararapes. Após episódios de comportamento agressivo, Damião foi submetido a contenção física, mas, quando sua mãe foi visitá-lo, encontrou-o sangrando, com hematomas, com roupas rasgadas, sujo e cheirando a excremento, com as mãos amarradas para trás, ofegante e gritando por ajuda da polícia. Ele morreu no mesmo dia em que foi encontrado e sua morte, mesmo após anos depois, não foi solucionada pela polícia brasileira. O caso chegou à Corte Interamericana que declarou que toda pessoa que se encontre em situação de vulnerabilidade é titular de uma proteção especial. Para a Corte Interamericana, não basta que os Estados se abstenham de violar os direitos, mas “é imperativa a adoção de medidas positivas, determináveis em função das necessidades particulares de proteção do sujeito de direito, seja por sua condição pessoal, seja pela situação específica em que se encontre, como a deficiência” (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, § 103).

A vulnerabilidade de pessoas com deficiência, então, deve indicar ao sistema de justiça medidas positivas para reequilibrar as desigualdades. Como explica a doutrina, as Regras de Brasília reconhecem que, para o gozo de um verdadeiro acesso à justiça para as pessoas com deficiência em pé de igualdade com quem não enfrenta desvantagens, os juízes e os tribunais comprometem-se “a reconhecer e resolver os fatores de desigualdade, através de ferramentas necessárias para isto”. Daí a recomendação de garantir a acessibilidade de pessoas com deficiência ao sistema de justiça, incluindo “medidas dirigidas a utilizar os serviços judiciais necessários e dispor de recursos que garantam a igualdade de tratamento” (ZALAZAR, 2021, p. 118).

As Regras de Brasília são um importante instrumento de *soft law* muito utilizado pelos tribunais internacionais de direitos humanos. A grande vantagem das Regras de Brasília é conceituar o que se entende por vulnerabilidade no acesso à justiça, mas, apesar de exemplificarem alguns grupos, as Regras de Brasília não limitam a vulnerabilidade a certos tipos de grupos, deixando que surjam outros grupos vulneráveis de acordo com cada situação. Embora não previstos expressamente nas Regras de Brasília, por exemplo, poderiam ser considerados vulneráveis grupos como os dos aposentados e pensionistas ou das pessoas em situação de rua.

É importante ressaltar, aliás, que quando se fala das dificuldades no acesso à justiça para grupos vulneráveis não se limita ao acesso ao Poder Judiciário em si. A facilitação do acesso à justiça também deve contornar a necessidade de acesso a outras soluções adequadas de conflitos, como a negociação, a mediação, a conciliação e a arbitragem. Para alguns grupos vulneráveis, aliás, a resposta do Poder Judiciário nem sempre é a mais adequada em razão da unilateralidade da decisão judicial. Quem toma a decisão é o juiz, muitas vezes afastado e desconectado da realidade daquele grupo vulnerável. Por isso, a participação e o protagonismo dos grupos vulneráveis ao resolverem seus conflitos por outras vias adequadas de solução são algumas das vantagens de estimular iniciativas como mediação para conflitos fundiários indígenas e até para casos de violência familiar contra pessoas idosas. Na verdade, essa remoção de obstáculos de acesso à justiça para pessoas surdas não deve mesmo restringir-se ao local dos fóruns e tribunais, estendendo-se aos escritórios de advocacia, às delegacias e a toda a rede do sistema de justiça (SANTOS e POLTRONIERE-GESSNER, 2020).

2.2. AS PESSOAS SURDAS, A SURDEZ COMO DEFICIÊNCIA E O ACESSO À JUSTIÇA

Há alguma controvérsia se a surdez pode ou não ser considerada uma deficiência.

Pelo conceito da Convenção da ONU sobre os Direitos da Pessoa com Deficiência, percebe-se que a surdez poderia ser considerada uma “deficiência”. Diz o art. 1º.: “Pessoas com deficiência são aquelas que têm impedimentos de longo prazo de natureza física, mental, intelectual ou sensorial, os quais, em interação com diversas barreiras, podem obstruir sua participação plena e efetiva na sociedade em igualdades de condições com as demais pessoas”. É preciso destacar aqui que o conceito de deficiência da Convenção não considera a pessoa com deficiência como alguém doente ou alguém imperfeito, anormal e que precise de cura. Na verdade, o conceito de deficiência da Convenção defende que a pessoa com deficiência enfrenta barreiras e impedimentos em sua interação com o mundo, vivendo em pé de desigualdade com as demais pessoas. Como se vê, esse conceito de deficiência poderia abranger a surdez.

Entretanto, parte da comunidade surda rejeita a construção da surdez como uma “deficiência”. Baseados no receio de um modelo médico de deficiência, muitos consideram que dizer que a surdez é uma deficiência implicaria dizer que ela é um problema ou uma doença que precisa ser curada ou corrigida (OBERHEIM, 2018). Já faz algum tempo, aliás, que grupos de pessoas surdas reivindicam o seu reconhecimento como minoria linguística, e não como grupo de pessoas com deficiência. Como as pessoas surdas comunicam-se por línguas de sinais – língua não conhecida pelas pessoas não-surdas – seria mais conveniente, para

essa corrente, categorizá-las como uma minoria linguística. Nesse sentido, as pessoas surdas seriam um grupo de falantes de uma língua de sinais, como minoria linguística, com identificação cultural e linguística diferentes. Como minoria linguística não prevalecente, as pessoas surdas seriam consideradas vulneráveis. Isso representaria, por exemplo, a necessidade de elaboração de documentos linguísticos envolvendo a comunidade surda, com as características linguísticas e culturais peculiares para vários grupos, como crianças surdas, surdos escolarizados, etc. (SANTOS e POLTRONIERE-GESSNER, 2020; AZEVEDO e CAVALCANTI, 2020).

Esse entendimento deve ser respeitado, mas também deve ser ponderado. Nem todo surdo é alfabetizado em língua de sinais. Nem todo surdo brasileiro, por exemplo, comunica-se em Libras. Há pessoas surdas com implante coclear que conseguem ouvir e verbalizar palavras. Algumas pessoas surdas não têm implante coclear, mas são oralizadas e fazem leitura labial. Outras pessoas surdas têm sinalização própria, em comunicação fechada com seus familiares e conhecidos, mas em termos linguísticos desconhecidos por outros surdos. O grupo de pessoas surdas, portanto, não é um grupo homogêneo. Pelo contrário, a comunidade surda é heterogênea em suas próprias vulnerabilidades. Há corpos surdos com diferentes experiências com o mundo. Com razão, por isso, a *World Federation of the Deaf* prefere defender que o grupo de pessoas surdas tem direitos como minoria linguística e como pessoas com deficiência. Antes de ser uma “escolha” entre uma e outra opção, são, na verdade, direitos complementares (AZEVEDO e CAVALCANTI, 2020).

Considerando a heterogeneidade do grupo de pessoas surdas, parece viável apoiar a ideia de que cabe à pessoa surda optar pelos seus

direitos como pessoa com deficiência e como uma minoria linguística, pois ambas são fatores de desigualdade social. A partir dessa complementariedade, a pessoa surda poderá gozar do regime jurídico que apresentar as vantagens que lhe diminuam as vulnerabilidades para o acesso à justiça. Cabe alertar: ser ou não uma pessoa com deficiência não é uma escolha. Pelo contrário: a Convenção conceitua a deficiência e apresenta elementos bastante claros para se considerar se uma pessoa tem ou não deficiência. O que se propõe é que a pessoa surda possa buscar direitos a seu favor seja como pessoa com deficiência – com todos os consectários legais decorrentes disso – ou como minoria linguística – com menos direitos reconhecidos, mas ainda assim com vulnerabilidades a serem sanadas.

3. AS PESSOAS SURDAS, O ACESSO À JUSTIÇA E OS DIREITOS HUMANOS

Passa-se agora a tratar dos padrões de direitos humanos aplicáveis à pessoa surda, como parte de um grupo vulnerável, quando busca o acesso à justiça. Tais direitos são extraídos dos instrumentos internacionais de direitos humanos aplicáveis à pessoa surda, considerando sempre sua vulnerabilidade quando enfrenta os obstáculos de acesso à justiça.

3.1. O DIREITO DA PESSOA SURDA DE SER TRATADA COM IGUALDADE DE CONDIÇÕES NO ACESSO À JUSTIÇA

Em previsão aplicável às pessoas surdas (se considerada a surdez uma deficiência, como se expôs antes), a Convenção Internacional de Direitos das Pessoas com Deficiência, em seu art. 13, exige a igualdade de condições das pessoas com deficiência com as demais pessoas no

exercício do direito de acesso à justiça. Essa igualdade de condições deve ser vista a partir de duas dimensões: formal e material. Na dimensão formal, no exercício do direito de acesso à justiça, o juiz não pode discriminar a pessoa em razão de sua deficiência. Os direitos processuais garantidos a todos devem ser estendidos às pessoas com deficiência: direito de peticionar, de recorrer, de produzir provas, de participar das audiências, de ser ouvido em juízo, dentre outros (ARAOZ, 2018). Por outro lado, na dimensão material, devem ser tomadas medidas pelo sistema de justiça para conferir tratamento igualitário às pessoas com deficiência na medida de suas desigualdades. Se houver alguma medida necessária para reequilibrar a assimetria processual entre as partes em razão de sua surdez, cabe ao juiz proporcionar essa igualdade de condições (LAWSON, 2017).

O tratamento igualitário exigido para pessoas surdas no acesso à justiça implica também em não levantar barreiras às pessoas surdas no acesso à justiça.

Em primeiro lugar, não se pode impedir que a pessoa surda proponha em seu favor as medidas judiciais ou extrajudiciais cabíveis para a defesa de seus direitos, nem se pode impedir que a pessoa surda conteste ou se defenda contra eventual ação judicial contra si proposta. Para defender seus direitos em juízo, aliás, essa pessoa surda não precisa estar “acompanhada” ou “representada” por ninguém. Presume-se a capacidade civil e, portanto, a capacidade processual da pessoa surda, como indica o art. 12 da Convenção da ONU sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência. Não é lícito, pois, exigir curador ou outro tutor/representante para a defesa de direitos em juízo somente porque a pessoa é surda.

Em segundo lugar, esse tratamento igualitário no acesso à justiça também diz respeito a afastar preconceitos e estereótipos que desfavorecem as pessoas surdas. Estereótipos sociais contra pessoas surdas não podem fazer parte da atuação do sistema de justiça. Deve-se evitar estereótipos, tais como: a) pessoas surdas não são capazes; b) pessoas surdas não sabem se comunicar; c) pessoas surdas têm transtornos mentais, entre outros. A esse respeito, há um relato de um homem surdo chamado José que foi acusado de ter esfaqueado uma pessoa, mas que não conseguia comunicar-se por ser surdo e ele “gesticulava” muito. Foi elaborado um laudo pericial e os peritos alegaram que José, por ser surdo, não poderia ouvir e, por isso, teria dificuldade em aprender, pois lhe faltaria educação formal. Alegaram ainda que, por ser surdo, José poderia ser equiparado a um “idiota” ou um “imbecil acentuado”. Em razão de tal condição da surdez, José foi condenado a ficar em manicômios judiciais por anos (CAMARGOS; BELO, 2010). A esse tema, volta-se mais adiante no texto.

Em terceiro lugar, a necessidade de dar tratamento igualitário também passar por adotar uma espécie de “protocolo de surdez” para o acesso à justiça. Entender o que é a surdez e quais são todas os seus obstáculos, sem preconceito, ajudará o sistema de justiça a encontrar condições para reequilibrar essa disparidade e entender os direitos da pessoa surda no acesso à justiça. Basta pensar, por exemplo, em casos envolvendo violência obstétrica contra mulheres surdas. Se a maternidade não tinha uma intérprete/tradutor de sinais para aquela mulher surda, seria possível cogitar em consentimento informado para aquela gestante surda em caso de esterilização forçada? Se um médico ou uma enfermeira pergunta à gestante surda “quem vai cuidar da criança?” em nítido discurso discriminatório, como o juiz vai analisar

eventuais danos patrimoniais e extrapatrimoniais se ele não conhecer a condição da surdez e os direitos da paciente surda? A capacitação e o treinamento do sistema de justiça em torno da surdez é um passo relevante para conferir o tratamento igualitário nesse acesso à justiça para mulheres surdas nesses casos de violência obstétrica (WUDNEH *et al.*, 2022).

Nesse possível “protocolo de surdez”, é preciso repensar e reestruturar práticas comuns do sistema de justiça. Exemplo disso é a prisão da pessoa surda e do seu direito de não se autoincriminar, incluindo aí o direito de não soprar o bafômetro em casos de blitz policial, o de não assinar termos de confissões, o de não aceitar acordos com o Ministério Público e o de não se manifestar sobre a acusação de delitos (o chamado “direito ao silêncio”). Deve-se garantir, acima de tudo, que as pessoas surdas entendam, de fato, os efeitos jurídicos decorrentes de seus direitos (VERNON e MILLER, 2005).

Por fim, em quarto lugar, parece relevante também haver uma mudança de expressões da linguagem jurídico-processual para o tratamento igual de pessoas surdas. Deve-se reformular expressões como: a) “o réu tem direito a ficar em silêncio”; b) “o seu silêncio não implicará confissão”; c) “a testemunha tem algo a falar sobre esses fatos?”. São medidas simples que conferem igualdade de tratamento na comunicação entre juízes e as pessoas surdas.

3.2 O DIREITO À NÃO DISCRIMINAÇÃO DA PESSOA SURDA NO ACESSO À JUSTIÇA

A Convenção Interamericana para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Pessoas Portadoras de Deficiência [sic], em seu art. 1º., dispõe que “discriminação contra as pessoas

portadoras de deficiência" significa "toda diferenciação, exclusão ou restrição baseada em deficiência, antecedente de deficiência, consequência de deficiência anterior ou percepção de deficiência presente ou passada, que tenha o efeito ou propósito de impedir ou anular o reconhecimento, gozo ou exercício por parte das pessoas portadoras de deficiência de seus direitos humanos e suas liberdades fundamentais".

Pessoas surdas também podem ser vítimas de discriminação quando precisam ter acesso à justiça. Em razão de uma visão estereotipada, muitos estigmatizaram as pessoas surdas como pessoas com "deficiência intelectual". Confunde-se a surdez com uma deficiência ligada a aspectos cognitivos. Entende-se erroneamente que pessoa surda significa pessoa "incapaz". Isso gera um preconceito sério contra as pessoas surdas que levam a uma infantilização e até uma fragilização de seus depoimentos judiciais, tornando ainda mais difícil para a pessoa surda buscar apoio na justiça (OBERHEIM, 2018).

Não é de hoje, por exemplo, que se tenta excluir a pessoa surda de ser ouvida como testemunha em juízo. No famoso Caso Ruston do século XVIII, um jovem surdo chamado John foi testemunha de um furto, mas o advogado de defesa do acusado não queria permitir o seu depoimento em juízo dada a "impossibilidade de comunicação" em razão da surdez. A irmã do surdo, chamada Martha, foi chamada para interpretar os sinais do irmão e o seu testemunho foi então autorizado pelo juiz (LEAHY, 2016).

Discute-se ainda, por exemplo, se a pessoa surda pode ou não ser jurado no tribunal do júri. Como se sabe, o jurado nem é parte nem é testemunha e, pois, não precisa narrar ou relatar sua versão dos fatos, mas é um cidadão leigo que tomará decisões durante o julgamento do

tribunal do júri. O nível de acesso a informações a um jurado é diferente e bem mais alto, porque ele precisará decidir sobre a condenação ou a absolvição do acusado. Alguns países negam à pessoa surda o direito de participar do tribunal do júri como jurado. Nos Estados Unidos, em julgamento histórico no caso *People vs. Guzman* de 1984, as pessoas surdas foram aceitas como jurados ao se dizer que “os surdos são parte de nossa comunidade e devem ser considerados, avaliados e finalmente aceitos ou rejeitados para o serviço como indivíduos, assim como qualquer outro cidadão”. Alguns dos desafios, porém, são: a) aceitar o intérprete da língua de sinais no plenário do júri, (um “estranho” ao julgamento); b) fornecer antecipadamente documentos escritos ao jurado surdo; c) os jurados surdos devem entender a língua nativa para poder ler os documentos com mais facilidade; e d) criar testes de aptidão para intérpretes judiciais (NAPIER, 2019).

Outra medida necessária para evitar a discriminação de pessoas surdas é estabelecer medidas específicas e extraordinárias para casos de interseccionalidade envolvendo pessoas surdas. É já conhecida a possibilidade de discriminação múltipla contra mulheres com deficiência, como indica o art. 6º. da Convenção da ONU sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência. É o caso, por exemplo, de mulheres surdas vítimas de violência sexual: segundo dados, uma em cada três mulheres surdas são vítimas de ataques sexuais, mas poucas buscam a justiça. Um dos receios das vítimas, aliás, é o de não serem entendidas quando se utilizam de língua de sinais. Exemplo: a vítima surda pode sinalizar “sexo comigo” como forma de comunicar que foi estuprada por um homem, mas, em razão da interpretação, o juiz pode entender que ela fez sexo consentido com o agressor (OBERHEIM, 2018).

3.3 O DIREITO DA PESSOA SURDA DE “SER OUVIDA” EM JUÍZO

Toda pessoa surda tem direito de ser ouvida em juízo mesmo sendo surda. Deve-se lembrar que o art. 8.1 da CADH dispõe que “[t]oda pessoa tem direito a ser ouvida, com as devidas garantias e dentro de um prazo razoável, por um juiz ou tribunal competente, independente e imparcial, estabelecido anteriormente por lei, na apuração de qualquer acusação penal formulada contra ela, ou para que se determinem seus direitos ou obrigações de natureza civil, trabalhista, fiscal ou de qualquer natureza”.

A jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos estabelece a distinção do direito a ser ouvido entre o âmbito formal (processual) e o âmbito material. O âmbito formal (processual) implica assegurar o acesso ao juízo competente para determinar direitos e obrigações em obediência às devidas garantias processuais, tais como a apresentação de alegações e a produção de provas. Por outro lado, o âmbito material indica o dever do Estado de garantir que a decisão produzida através do procedimento satisfaça o fim para o qual foi concebida. Verifica-se, então, que o “direito de ser ouvido” de todo cidadão nada tem a ver com ser surdo ou não ou com ser oralizado ou não (FONSÊCA, 2018).

O art. 8.1 diz ainda que toda pessoa deve ser ouvida “com as devidas garantias”. Quais são essas garantias para a pessoa surda ser ouvida em juízo?

No processo penal, o direito da pessoa surda de ser ouvida encontra ainda maiores barreiras, pois o surdo tem dificuldades de se comunicar desde sua prisão, durante seu interrogatório, nas audiências judiciais, durante a produção das provas e no julgamento em si. Conta-se aliás a

história de um homem surdo Sr. J. que bateu num carro e não ouviu o barulho e foi abordado pela polícia, mas não entendeu o que estava acontecendo. Por isso, escreveu num papel “Sou surdo. Preciso de um intérprete”. Ele sabia que não seria entendido pelos policiais. O agente policial chamou reforços e usaram a força para levar o surdo algemado com os braços para trás para a delegacia - o que lhe impossibilitou, inclusive, de usar a língua de sinais. No dia seguinte, durante sua audiência de apresentação ao juiz, ainda assim o Sr. J. não teve intérprete de sinais (VERNON e MILLER, 2005).

No famoso Caso Furlán e familiares vs. Argentina, a Corte Interamericana de Direitos Humanos discutia o caso de Sebastián Furlán, de 14 anos, que foi brincar numa propriedade de propriedade do Exército Argentino e, ao se balançar numa das estruturas, teve uma peça de aproximadamente 45 ou 50 quilos atingindo sua cabeça com força e causando traumatismo cranioencefálico e posteriormente deficiência física e cognitiva. Ele e sua família propuseram uma ação de indenização pelos danos derivados do acidente, que demorou anos para ser resolvida, inclusive para reabilitação de Sebastián. A Corte Interamericana lembrou que, com fundamento no art. 13 da Convenção e na necessidade de “igualdade de condições” para pessoas com deficiência, “em casos de pessoas vulneráveis, como é uma pessoa com deficiência, é imperativo tomar as medidas pertinentes, como por exemplo a prioridade na atenção e na resolução do procedimento por parte das autoridades responsáveis, com o fim de evitar atrasos na tramitação dos processos, de maneira que se garanta a pronta resolução e a execução dos mesmos”. Nesse caso, disse a Corte Interamericana que, com respeito às autoridades judiciais que foram responsáveis pela ação civil, “era imprescindível que levassem em conta as

particularidades relacionadas com a condição de vulnerabilidade na qual se encontrava a suposta vítima, pois, além de ser um menor de idade e posteriormente um adulto portador de deficiência, contava com poucos recursos econômicos para fazer uma reabilitação apropriada” (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2012, §§ 196-203).

Verifica-se que, no Caso Furlán e familiares vs. Argentina, a Corte Interamericana de Direitos Humanos exigiu que, no acesso à justiça para pessoas com deficiência, devem ser obedecidos os seguintes padrões: a) tomar as medidas pertinentes, para a prioridade na atenção e na resolução do processo judicial, para evitar atrasos, inclusive na execução das decisões judiciais; b) levar em consideração as particularidades relacionadas à vulnerabilidade da pessoa com deficiência.

Esses padrões internacionais de direitos humanos indicados pela Corte Interamericana servem bem às pessoas surdas no acesso à justiça. Destaca-se especialmente “as particularidades relacionadas à vulnerabilidade da pessoa com deficiência”. Cabe ao sistema de justiça verificar caso a caso quais são as necessidades específicas da pessoa surda no acesso à justiça, especialmente as particularidades para que a pessoa surda seja ouvida em juízo.

O próprio “direito de ser ouvido” precisa ser reinterpretado para as pessoas surdas. São poucas as pessoas surdas que conseguem oralizar sua fala. São poucas pessoas surdas que se expressam pela palavra oral. O direito de ser ouvido para pessoas surdas deve ser redimensionado para um direito a apresentar sua versão dos fatos e da causa, mas não necessariamente pela “prova oral” para juízes ouvintes.

Assim, o fato de a pessoa ser surda não pode impedi-la de apresentar em juízo suas alegações de fato e de direito. Em resumo: a

pessoa surda tem direito de apresentar sua causa em juízo. A surdez não é causa impeditiva para afastar o depoimento da pessoa surda em juízo. Aliás, não pode haver uma proibição *a priori* para pessoas surdas deporem em juízo, porque essa discriminação seria ilícita na medida em que escolheria a deficiência como fator para discriminar.

Essa “oitiva” da pessoa surda em juízo é ainda mais relevante quando se lembra que a falta de acessibilidade comunicacional é um dos fatores que mais dificulta o acesso à justiça para pessoas surdas. Há dados que apontam que pessoas surdas com dificuldade de comunicação têm mais chance de serem vítimas de estupro ou violência sexual. Os agressores sabem que essas vítimas não se comunicam adequadamente e aproveitam-se para tirar vantagem dessa vulnerabilidade (OBERHEIM, 2018).

O fato de a pessoa ser surda sequer desmerece sua versão como testemunha dos fatos narrados nos autos. Fala-se que uma pessoa surda não poderia testemunhar em juízo quando os fatos dependerem do sentido da audição. Como vítima de algum ilícito, a pessoa surda tem direito a apresentar seus próprios argumentos e provar sua versão dos fatos, tendo ou não ouvido o que aconteceu. Mesmo como testemunha, a pessoa surda pode ter ouvido algo que aconteceu se ela tiver um implante coclear ou pode ter visto algo que ajude a desvendar dúvidas quanto aos fatos. Em todo caso, o depoimento da pessoa surda – com suas limitações inerentes – serão ao final avaliadas pelo juiz segundo as regras do ônus da prova e dos standards probatórios para cada situação. Somente por isso já se deve afastar eventual “proibição” *a priori* de depoimento da pessoa surda.

3.4 O DIREITO AO INTÉRPRETE/TRADUTOR PARA PESSOAS SURDAS EM JUÍZO E O “DIREITO À UMA INTERPRETAÇÃO EFETIVA”

Os arts. 2º, 9º. e 20 da Convenção da ONU sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência reconhece a língua de sinais e outras formas de comunicação não falada como meios de comunicação. A Convenção ainda apoia a língua de sinais e a própria cultura surda. Não bastasse essa previsão, o art. 8.2.a da Convenção Americana sobre Direitos Humanos prevê o direito ao intérprete no processo judicial. Esse direito ao intérprete deve ser entendido: a) como garantia do réu; e b) como garantia de acesso à justiça (FONSÊCA, 2018).

Embora a interpretação comum seja a de que essa previsão do art. 8.2.a da Convenção Americana diga respeito a pessoas que falam o idioma local, sejam estrangeiros, migrantes ou povos originários com línguas próprias, isso não impede que as pessoas surdas também estejam alcançadas por esse direito ao intérprete. Se for recuperada aquela ideia da comunidade surda como minoria linguística, fica bem mais fácil concluir que o direito ao intérprete no processo judicial também se aplica às pessoas surdas. Isso se torna ainda mais claro com a conjugação da interpretação desse art. 8.2.a da Convenção Americana com os arts. 2º, 9º. e 20 da Convenção da ONU sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência.

É preciso ressaltar que não existe uma língua universal de sinais. Cada país tem a sua própria língua de sinais (o Brasil tem a Libras e os Estados Unidos têm a ASL, por exemplo). Isso equivale a dizer que, na oitiva de um surdo estrangeiro, não é qualquer intérprete brasileiro que está capacitado para essa interpretação. Mesmo em países grandes como o Brasil, há diferenças regionais que alteram a língua de sinais

(“gírias” e expressões locais). Por fim, ainda há diferenças culturais na língua de sinais que precisam também ser adequadas a cada caso, como é o caso de língua de sinais utilizada por grupos indígenas.

É importante salientar que o direito ao intérprete não se resume ao depoimento judicial em si da pessoa surda. A pessoa surda, especialmente quando é parte, tem direito a entender tudo que ocorre em audiência e tudo o que é debatido entre juízes e advogados. Isso é o mínimo que a garantia do devido processo legal pode assegurar para as pessoas surdas. Como garantir o direito de acesso à justiça, o direito ao contraditório e o direito à ampla defesa sem que a pessoa surda saiba o que está acontecendo em seu processo?

Também é preciso ressaltar que a qualidade dessa interpretação/tradução vai depender muito do contexto em que é realizada. Por exemplo: se a pessoa surda vai fazer uma denúncia ou vai ser atendida na Delegacia, no Ministério Público ou na Defensoria Pública, sua descrição será muito mais narrativa, abrangendo várias expressões e palavras para as quais o tradutor/intérprete precisa estar preparado. Ao contrário, quando a interpretação/tradução é realizada nos fóruns e nos tribunais, há uma antecendência mínima para que o profissional possa preparar-se e conhecer tanto o processo quando as normas jurídicas aplicáveis, por exemplo (SANTOS e POLTRONIERE-GESSNER, 2020).

Deve-se lembrar que, para conferir o tratamento em igualdade de condições, é preciso que esse intérprete/tradutor seja o mais adequado para a pessoa surda. Em razão da falta de acessibilidade comunicacional na sociedade, é comum que pessoas surdas estejam acompanhadas de parentes ou conhecidos bilíngues quando tentam acessar a justiça. No entanto – é preciso lembrar – uma pessoa bilíngue (que usa a língua

oficial e a língua de sinais) não é um intérprete capacitado, por melhores que sejam suas intenções (SANTOS e POLTRONIERE-GESSNER, 2020). A profissionalização dos intérpretes foi medida salutar que apenas relembra que a atividade de interpretação exige requisitos profissionais mínimos.

Esse tradutor/intérprete de sinais também precisa ser capacitado para a linguagem jurídica. Nem todo intérprete de sinais conhece a linguagem jurídica e nem está acostumado com os “jargões” jurídicos e o uso próprio de palavras do cotidiano (palavras polissêmicas como “autor” e “pena”, por exemplo). Os termos jurídicos específicos utilizados no Poder Judiciário precisam e devem ser conhecidos e treinados pelos intérpretes/tradutores de sinais, incluindo as rotinas judiciais (como as audiências de conciliação e instrução) e as competências e as especificidades dos casos concretos (imagine-se o caso de um surdo refugiado, por exemplo). Há estudos inclusive que recomendam que o intérprete de língua de sinais leia e conheça o caso judicial antes de realizar o trabalho de interpretação da pessoa surda, embora o percentual dos que fazem isso ainda seja ainda baixo. É recomendável, ainda, a formação de dicionário especializado e glossário jurídico monolíngue e bilíngue para auxiliar os intérpretes em sua função na esfera judicial (SANTOS e POLTRONIERE-GESSNER, 2020; OBERHEIM, 2018; ROBERSON *et al.*, 2011).

Deve-se lembrar ainda que o contexto do intérprete de língua de sinais, quando atua em juízo com uma pessoa surda, é diferente de uma simples audiência entre juiz, advogados, partes e testemunhas. Trata-se de uma “audiência bilíngue”. Em geral, há diferenças que precisam ser notadas, por exemplo: a) a interação ocorre entre pelo menos três falantes, com dois idiomas distintos; b) a pessoa surda apenas responde

e não faz perguntas (não é uma “conversa” normal); c) o alinhamento do intérprete com a pessoa surda é um fator significativo na busca das respostas para a pergunta do juiz; d) há uma “negociação” de alguns termos jurídicos utilizados; e) as perguntas e as respostas são divididas entre turnos, marcados pela atividade do intérprete (NOVAIS NETO, 2009).

Há outras demandas específicas da própria profissão de intérprete/tradutor de sinais que precisam ser realçadas, tais como a presença de tão-somente um único intérprete para audiências judiciais prolongadas. Sabe-se que é preciso fazer um rodízio de intérpretes e apenas a formação de equipes vai poder atender a essa demanda. Sugere-se a indicação de, ao menos, dois intérpretes de língua de sinais para audiências longas. Esse verdadeiro trabalho em equipe de intérpretes é justificado pela complexidade do trabalho e pela importância de fornecer um trabalho mais preciso, reduzindo o cansaço cognitivo e mental que ocorre nessas atribuições e na duração da tarefa (SANTOS e POLTRONIERE-GESSNER, 2020; ROBERSON *et al.*, 2011).

Tudo isso demonstra que o direito ao intérprete/tradutor não é propriamente direito do juiz, e sim direito da pessoa surda. Não é o juiz quem tem direito a um intérprete para entender a pessoa surda; é o contrário: é a pessoa surda quem tem direito a um intérprete para entender o que o juiz diz. O tradutor/intérprete de sinais não deve ser encarado como “auxiliar do juiz”, justamente porque seu escopo é auxiliar a pessoa surda (obviamente, se o juiz também for surdo, esse direito ao intérprete também se aplica a ele) (FONSÊCA, 2018).

Por isso, pode-se defender que, ao lado de um “direito ao intérprete”, também existe um “direito à interpretação efetiva”. Interpretação efetiva depende das necessidades de comunicação da

pessoa surda e isso nem sempre é alcançado com “qualquer intérprete”. As habilidades do intérprete/tradutor devem sempre ir ao encontro das habilidades de comunicação da pessoa surda. Isso também é direito da pessoa surda quando precisa ter acesso à justiça: o direito da pessoa surda de entender o que se passa durante seu julgamento (LAVIGNE; VERNON, 2003).

Os problemas para o exercício do “direito ao intérprete” ainda são muitos, desde a longa espera pela indicação do intérprete até a falta de disponibilidade de intérpretes qualificados (OBERHEIM, 2018). Uma boa prática que vem sendo relatada é a possibilidade de uso remoto de intérpretes/tradutores de sinais. Nem sempre há intérpretes disponíveis no local do fórum ou do tribunal, mas isso pode ser resolvido com o uso remoto de vídeos síncronos com os intérpretes. A interpretação de sinais pelo vídeo remoto é uma forma auxiliar de apoio à pessoa surda, mas exige-se para sua implementação, alguns requisitos, tais como imagens de vídeo em alta qualidade, som audível, transmissão em conexão de qualidade e adequado treinamento dos usuários da tecnologia (PRAVDA, 2011). Além disso, é preciso conferir se esses intérpretes de língua de sinais, mesmo remotamente, são qualificados e obedecem a padrões técnicos do uso da língua de sinais (ROBERSON *et al.*, 2011).

Outro problema relatado quanto ao uso do “direito ao intérprete” refere-se à qualidade do intérprete em si. Muitas pessoas surdas relatam que não basta apenas a certificação do intérprete em língua de sinais; também é preciso ter “habilidade” para entender e se fazer entender com a pessoa surda. É bem mais que a qualidade “certificada” por cursos; é uma qualidade concreta e individualizada (BRUNSON, 2008).

Por fim, há bastante preocupação quanto ao estabelecimento de padrões gerais profissionais para o serviço de intérprete/tradutor de língua de sinais. Ao passo que alguns países exigem requisitos rigorosos para a atuação do intérprete de sinais em sistemas de justiça (Suíça, Suécia, Austrália, Canadá), outros países utilizam intérpretes não capacitados e não treinados. Esses intérpretes “amadores” são por vezes chamados para realizarem trabalhos que contêm assuntos jurídicos mesmo que não os dominem. Esse é um problema que precisa ser enfrentado (RUSSELL, 2012; ROBERSON *et al.*, 2011).

3.5 O DIREITO A ADAPTAÇÕES PROCESSUAIS PARA PESSOAS SURDAS

O art. 13 da Convenção da ONU sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência prevê o direito a “adaptações processuais”. As adaptações processuais relacionam-se com a ideia da acessibilidade de pessoas com deficiência, a partir de medidas para satisfazer seu acesso à justiça em igualdade de condições e para facilitar o desempenho das funções que derivam de sua participação direta ou indireta nos processos judiciais (ROIG, 2020). Entre tais medidas de acessibilidade, encontra-se a utilização de intérpretes/tradutores de língua de sinais para pessoas surdas. Mesmo que a legislação local não preveja o direito ao intérprete para surdos, o art. 13 da Convenção é fonte normativa suficiente para se entender cabível a utilização do direito ao intérprete para a pessoa surda quando for ouvida em juízo, mesmo sem previsão legal.

No entanto, as adaptações processuais para pessoas surdas não se exaurem na figura do intérprete/tradutor de sinais. Deve-se, em primeiro lugar, detectar a necessidade de um ajuste no procedimento via “adaptação processual” para a pessoa surda; em segundo lugar,

devem ser determinadas as medidas específicas adequadas ao caso concreto (MARTÍN, 2021).

Quais podem ser essas adaptações processuais para pessoas surdas além do intérprete de sinais? Dados científicos demonstram o número pequeno de pesquisas em torno do direito à tradução/interpretação para pessoas surdas no acesso à justiça, especialmente sobre as peculiaridades em torno da interpretação judicial da comunidade surda, em comparação com o público que fala línguas orais estrangeiras, por exemplo (SANTOS e POLTRONIERE-GESSNER, 2019). Assim sendo, não há muitos dados sobre quais podem ser essas medidas processuais adaptativas.

Há relato de um caso de uma jovem surda de 24 anos que se comunicava numa mistura de língua de sinais americana, inglês e sinais “caseiros” e “de rua”. O intérprete não conseguiu explicar o procedimento de “recurso” para a jovem surda, mesmo sendo um qualificado intérprete de sinais. Sugere-se, por exemplo, que, caso a pessoa surda use língua de sinais “caseira”, uma pessoa de sua família ou conhecida deve ser indicada para servir de intérprete. Nesse caso, um intérprete oficial de língua de sinais seria de pouco uso, pois ele dificilmente saberia interpretar o que seria dito (OBERHEIM, 2018; LAVIGNE, VERNON, 2003).

Há um caso importante, aliás, chamado Caso United States vs. Bell, em que um jovem surdo vítima de violência sexual teve ajuda de uma irmã para se comunicar, pois ele se comunicava por uma forma de língua de sinais caseira, com gemidos e gestos específicos. O tribunal americano aceitou esse tipo de “interpretação” de uma pessoa da família fundado em três fatores: 1) o “método exclusivo” de comunicação da vítima; 2) “a falta de outras opções”; e 3) a capacidade do acusado de

fazer perguntas e contradizer o testemunho e a interpretação (OBERHEIM, 2018).

Pessoas surdas que fazem leitura labial podem ter adaptações processuais próprias também. Pessoas surdas que fazem leitura labial não precisam de intérpretes de língua de sinais. No entanto, essas pessoas surdas, quando ouvidas em juízo, devem ser posicionados de frente para quem está falando, para poderem visualizar os lábios do interlocutor e fazer a correta leitura labial. Assim sendo, juízes, advogados e demais agentes do sistema de justiça devem colocar-se em posição frontal e próxima, sem obstáculos, para melhor visualização de seus lábios para a leitura labial. A iluminação do ambiente também é um fator importante. Essa melhor visualização dos lábios de quem fala, aliás, aplica-se também a audiências por videoconferência. Trata-se de medida de acessibilidade simples e barata, mas que promove a acessibilidade da justiça (CORRA, 2020).

Outro exemplo é a necessidade de adaptações processuais para pessoas surdas com “surdofrenia”, como já se disse antes. São pessoas surdas com pouco ou nenhum conhecimento de língua de sinais nem da língua nativa local ou outra língua falada. São também pessoas com analfabetismo funcional e com história de pouca ou nenhuma educação formal. São pessoas surdas com ainda maiores riscos ao lidarem com o acesso à justiça, porque não entendem como o sistema de justiça funciona (VERNON e MILLER, 2005).

Outra boa medida de “adaptação processual” é a possibilidade de gravação em mídia audiovisual de audiências, depoimentos e interrogatórios de pessoas surdas com auxílio de intérpretes de língua de sinais. Isso é importante tanto para audiências presenciais quanto para audiências por videoconferência. A gravação serve para verificar a

acurácia da interpretação durante esses atos processuais, incluindo aí atos de investigação na Polícia, por exemplo. No entanto, a gravação dessas audiências não é comum, embora pudesse ser usada para fins de avaliação ou consulta sobre a qualidade do trabalho feito pelo intérprete e sobre o grau de entendimento da pessoa surda sobre as perguntas feitas (SANTOS e POLTRONIERE-GESSNER, 2020; VERNON e MILLER, 2005). Em pesquisa realizada sobre o tema, aliás, aponta-se que apenas 10% dos intérpretes entrevistados relatou que seu trabalho de interpretação foi gravado em mídia audiovisual (ROBERSON *et al.*, 2011).

Outra sugestão de adaptação processual é o uso da tecnologia assistiva. Advogados surdos têm utilizado aparelhos que, conectados a microfones, transmitem o áudio de juízes, advogados e testemunhas para o seu implante coclear, por exemplo. Ainda durante as audiências por videoconferência ou audiências gravadas, seria possível aplicar o uso de serviços de transcrição automática em “tempo real”. Essa medida, porém, não é adequada para toda pessoa surda, pois vai variar de acordo com o tipo de comunicação utilizada pela pessoa surda (PRAVDA, 2011).

Em todo caso, a adaptação processual deve ser adequada às necessidades específicas da pessoa surda, e não qualquer tipo de ajuste processual. No Caso Popovich, um pai com audição reduzida disputava a guarda da filha em juízo e solicitou apoio para entender melhor as audiências. A justiça lhe concedeu um “sistema FM”, com o qual o orador usa um microfone, enquanto o ouvinte usa um receptor (fones de ouvido), para captar melhor a conversa. No entanto, Popovich percebeu que o sistema não lhe era adequado, pois lhe estava causando infecção no ouvido, e solicitou legendas em tempo real para sua deficiência. O

pedido foi negado e o caso chegou aos tribunais americanos e foi resolvido mediante acordo (PRAVDA, 2011).

3.6 O DIREITO DE ACESSO À JUSTIÇA PARA PESSOAS SURDAS COMO PARTICIPANTES DIRETOS OU INDIRETOS

A Convenção Internacional de Direitos das Pessoas com Deficiência menciona expressamente em seu art. 13 que esse modelo de acesso à justiça aplica-se à pessoa com deficiência quando atua como participante direto ou indireto. Todo esse modelo de acesso à justiça não é direito exclusivo de autor ou réu com deficiência. Esse modelo do art. 13 da Convenção, pautado no modelo social e na busca pela igualdade de condições no acesso à justiça, aplica-se a pessoas com deficiência quando atuam como: 1) partes, autor ou réu (mesmo em litisconsórcio); 2) terceiros; 3) testemunhas; 4) advogados ou membros do sistema de justiça (Ministério Público, Defensoria Pública etc.); 5) outros participantes diretos ou indiretos do processo judicial (ESCRITÓRIO DO ALTO COMISSARIADO NAS NAÇÕES UNIDAS PARA DIREITOS HUMANOS, 2017).

Seja como participante direto ou indireto do processo judicial, a pessoa surda tem direito a todas as medidas que facilitem seu acesso à justiça. Isso quer dizer que todas essas medidas acima indicadas se estendem a pessoas surdas que atuam como participantes diretos do processo judicial, tais como autor e réu, mas também se aplicam a participantes indiretos, como testemunhas. Essas medidas também valem para pessoas surdas que atuem como advogados ou juízes nos autos.

Algo parecido ocorreu no Caso Prakes vs. Indiana, em que um adulto surdo compareceu à audiência em que sua mãe seria julgada e pediu o

auxílio de um intérprete de língua de sinais para acompanhar o ato judicial envolvendo sua mãe. O juiz da causa, porém, negou o intérprete, por entender que Steven Praker era apenas um espectador, mas não era parte no processo judicial. Praker recorreu da decisão e foi reconhecida a discriminação contra ele praticada pelo juiz em razão de não lhe conceder medida afirmativa por sua surdez (UNITED STATES, 2015).

Isso demonstra o quanto os direitos aqui previstos são importantes medidas de acesso à justiça não apenas para partes surdas, mas para toda pessoa surda que participa, direta ou indiretamente, do processo judicial. Quem participa do processo deve ter asseguradas tais garantias, porque aquela almejada igualdade de condições não diz respeito apenas a quem participa no polo ativo ou passivo da ação judicial.

É bastante sintomático, aliás, que a previsão do art. 13 da Convenção alcance também magistrados e advogados, por exemplo. De nada adiantaria um processo judicial acessível para as partes surdas se assim também não fosse para o juiz (quem julga a causa) ou para o advogado (quem defende os interesses das partes em juízo). Há dados documentados de advogados surdos que pediram intérpretes/tradutores de sinais para atuarem na justiça americana e esse direito lhes foi negado pelos juízes. Um advogado que não tem direito a essa adaptação processual também tem seu direito de acesso à justiça negado (PRAVDA, 2011).

Também não é estranho que a Convenção preveja os mesmos direitos para testemunhas surdas. A testemunha surda prestará seu depoimento sobre fatos que interessam à causa. Obviamente, a testemunha surda só poderá cumprir sua função se tiver condições de

se comunicar com as medidas necessárias, como é o exemplo do tradutor/intérprete de sinais.

CONCLUSÃO

O estudo demonstrou que as pessoas surdas podem ser consideradas um grupo vulnerável no acesso à justiça. A surdez em si não é um “defeito”, mas é uma condição que exige medidas e providências pelo Poder Judiciário para romper com a desigualdade social enfrentada pelas pessoas surdas quando acessam a justiça.

Obviamente, uma das medidas que mais conferem acessibilidade às pessoas surdas é justamente o intérprete/tradutor de sinais. No entanto, ficou claro que não é “qualquer” intérprete que servirá para esse trabalho, pois deve haver certificação prévia, capacitação na linguagem jurídica e preparo para a atividade (inclusive com leitura prévia dos autos). Mostrou-se ainda que em alguns casos o intérprete sequer é indicado, tais como os casos de pessoas surdas sem educação formal.

Provou-se ainda que entre tais medidas de acesso à justiça para a pessoa surda não se esgotam na figura do intérprete/tradutor de sinais. Há inúmeras outras medidas que devem suprir a vulnerabilidade das pessoas surdas no sistema de justiça, tais como a garantia de igualdade e de não-discriminação e a previsão de adaptações processuais, inclusive para surdos oralizados, com leitura labial e com implante coclear.

Tudo isso comprova que políticas públicas judiciárias de acesso à justiça devem prever, sim, a figura do intérprete/tradutor de sinais como medida de acessibilidade, mas isso não é suficiente para garantir o acesso à justiça livre de obstáculos para a pessoa surda.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Francisco Glauber Pessoa. O princípio jurídico da igualdade e o processo civil brasileiro. Rio de Janeiro: Forense, 2003.
- ARAOZ, Inés de. Acceso a la justicia: ajustes de procedimiento para personas con discapacidad intelectual y del desarrollo. Madri: Plena Inclusión, 2018.
- AZEVEDO, Estenio Ericson Botelho de; CAVALCANTI, Mirella Correia e Sá. Acesso à justiça por pessoas surdas: garantias legais e pesquisas acadêmicas. Teoria Jurídica Contemporânea, v. 5, n. 1, 2020, p. 158-188.
- BRUNSON, Jeremy. Your case will now be heard: sign language interpreters as problematic accommodations in legal interactions. Journal of Deaf Studies and Deaf Education, v. 13, n. 1, 2008.
- CAMARGOS, Liliane; BELO, Fábio. Quando a lei é surda: um caso recente na história da relação entre Psicologia e Direito. Psicologia: Teoria e Pesquisa, v. 26, n. 2, p. 387-392, 2010.
- CORRA, Mamadi. Disability and access: perspectives from Judiciary Personnel on issues of accessibility. The Judge's Journal, v. 59, n. 2, p. 30-34, 2020.
- CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. Caso Furlán e familiares vs. Argentina. Exceções Preliminares, Mérito, Reparações e Custas. Sentença de 31 de agosto de 2012.
- _____. Caso Ximenes Lopes vs. Brasil. Mérito, Reparações e Custas. Sentença de 4 de julho de 2006.
- ESCRITÓRIO DO ALTO COMISSARIADO NAS NAÇÕES UNIDAS PARA DIREITOS HUMANOS. A/HRC/37/25: Relatório Temático sobre o Direito de Acesso à Justiça segundo o Art. 13 da Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência. 2017.
- FONSÊCA, Vitor. Processo civil e direitos humanos. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2018.
- IGREJA, Rebecca Lemos; RAMPIN, Talita Tatiana Dias. Acesso à justiça: um debate inacabado. Revista de Estudos Constitucionais, v. 1, n. 2, p. 191-220, 2021.
- LAVIGNE, Michele; VERNON, McCay. An interpreter isn't enough: deafness, language, and due process. Wisconsin Law Review, n. 843, p. 878-79, 2003.

- LAWSON, Anna. Disabled people and access to justice: from disablement to enablement?. In: Routledge Handbook of Disability Law and Human Rights. Coordenação de Peter Blanck e Eilionóir Flynn. Londres: Routledge, 2017.
- LEAHY, Anne M.. Ruston: the foundation case for interpreting with deaf parties in Anglo-American courtrooms. *The Interpreter's Newsletter*, n. 21, p. 79-93, 2016.
- MARQUES, Rodrigo Rosso. A experiência de ser surdo: uma descrição fenomenológica. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.
- _____. A percepção do corpo próprio e o “ser surdo”. *Ponto de Vista*, n. 9, p. 79-85, 2007.
- MARTÍN, Mario Toboso. Afrontando el capacitismo desde la diversidad funcional. *Dilemata Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, n. 36, p. 69-85, 2021.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- NAPIER, Jemina. Interpretação jurídica, surdos e serviço de júri Belas Infieis, v. 8, n. 1, p. 301-315, 2019.
- NOVAIS NETO, Lourival. O intérprete de tribunal no Brasil: peritus peritorum?. Tese de Doutorado em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem, 2009.
- OBERHEIM, Lauren. Selective hearing: communication barriers in the court system for deaf and hard-of-hearing victims of rape or sexual assault. *William & Mary Journal of Race, Gender, and Social Justice*, v. 25, p. 163-189, 2018.
- PRAVDA, Douglas M. Understanding the rights of deaf and hard of hearing individuals to meaningful participation in court proceedings. *Valparaiso University Law Review*, n. 45, p. 927-965, 2011.
- REGRAS DE BRASÍLIA SOBRE ACESSO À JUSTIÇA DAS PESSOAS EM CONDIÇÃO DE VULNERABILIDADE. Disponível em: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2009/7037.pdf>. Acesso em: 4 ago 2023.
- ROBERSON, Len et al. American Sign Language/English interpreting in legal settings: current practices in North America. *Journal of Interpretation*, v. 21, n. 1, p. 64-79, 2011.
- ROIG, Rafael de Asís. Sobre el significado de los ajustes de procedimiento. Cruzando fronteras: perspectivas transnacionais e interdisciplinares dos estudos de

deficiência. Coordenação de Ana Paula Barbosa-Forhmann et al. Porto Alegre: Fi, 2020.

RUSSELL, Debra. Court/legal interpreting. In: Handbook of Translation Studies. v.3. Coordenação de Yves Gambier e Luc van Doorsaler, 2012.

SANTOS, Silvana Aguiar dos; POLTRONIERE-GESSNER, Aline Vanessa. O papel da tradução e da interpretação para grupos vulneráveis no acesso à justiça. Revista da Defensoria Pública do Distrito Federal, Brasília, v. 1, n. 1, 2019, p. 69-84.

SANTOS, Silvana Aguiar dos; POLTRONIERE-GESSNER, Aline Vanessa. Por onde eu começo?: intérpretes de Libras-Português na esfera jurídica. Revista da Defensoria Pública do Distrito Federal, Brasília, v. 2, n. 1, 2020, p. 17-39.

UNITED STATES. United States District Court: South District Indiana. Prakes v. Indiana. 4:12-cv-45-SEB-WGH, 2015.

VERNON, McCay; MILLER, Katrina. Obstacles faced by deaf people in the criminal justice system. American Annals of the Deaf, v. 150, n. 3, 2005, p. 283-291.

WUDNEH, Aregahegn et al. Obstetric violence and disability overlaps: obstetric violence during child birth among womens with disabilities: a qualitative study. BMC Women´s Health, n. 22, p. 299-312, 2022.

ZALAZAR, Claudia Elizabeth. Las Reglas de Brasilia y el acceso a la justicia de las personas con discapacidad. Reglas de Brasilia: justicia para reducir las desigualdades sociales. Organização de Janet Tello Gilardi e Carlos Calderón Puertas. Lima: Comisión Permanente de Acceso a la Justicia de Personas en Condición de Vulnerabilidad y Justicia en tu Comunidad/Fondo Editorial del Poder Judicial, 2021.

8

VISÕES CRÍTICA E FENOMENOLÓGICA DO CAPACITISMO PARA ANIMAIS NÃO HUMANOS

Ana Paula Barbosa-Fohrmann ¹

Anna Caramuru Aubert ²

“... onde a mente, a consciência, o pensamento racional e o espírito foram associados à vida humana, o oposto também foi verdadeiro: o corpo é o que é instintivo, sensual, mecânico, finito – e animal.”

Brett Buchanan

INTRODUÇÃO

Dentre os diversos modos de se trabalhar, de modo interseccional, com as chaves da animalidade e da deficiência, optamos, neste artigo, pelas vias da *crip animality* e da fenomenologia animal.

Por meio de metodologia de revisão de literatura com abordagem hipotético-dedutiva, nosso objetivo é sustentar que (i) carnismo e capacitismo fazem parte de uma mesma matriz de dominação, e (ii) a fenomenologia animal se apresenta como uma via cuja exploração pode ser bem-sucedida na superação dessas formas de domínio.

¹ Doutora e Pós-doutora em Direito pela Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora Adjunta da Faculdade Nacional de Direito da UFRJ. Professora Permanente do Programa de Pós-graduação em Direito da UFRJ (PPGD/UFRJ). Coordenadora do Núcleo de Teoria dos Direitos Humanos (NTDH/UFRJ). E-mail: anapbarbosa@direito.ufrj.br

² Doutoranda em Direito na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Pesquisadora do Núcleo de Teoria dos Direitos Humanos (NTDH/UFRJ). Professora de Direito Animal no Programa de Pós-graduação da Escola Superior de Ecologia Integral, Justiça e Paz Social (EJUSP). Diretora acadêmica do Centro de Estudos sobre Animais e o Antropoceno (CÉAA). Diretora administrativa da Associação Nacional de Advogados Animalistas (ANAA). E-mail: annacaramurup@gmail.com

Para este fim, trabalharemos, de um lado, com o capacitismo nos termos propostos por Fiona Campbell e, de outro, com o carnismo segundo a concepção de Melanie Joy, verificando, em seguida, como tais conceitos possuem pontos de contato importantes, seja na origem, seja em sua concretização no campo da indústria da carne, no qual tanto o ambiente, como a seleção genética artificial, estimulam características corporais que em quaisquer indivíduos humanos seriam consideradas deficiências, mas, nesse contexto, tornam-se sinônimos de utilidade/eficiência.

Por fim, voltando nossos estudos para a fenomenologia animal, representada aqui pela vertente bi-construtivista de Dominique Lestel, Jeffrey Bussolini, e Matthew Chrulew, trabalharemos com o potencial dessa linha filosófica de desconstruir premissas fundadas sobre bases humanistas iluministas, possibilitando a superação de noções capacitistas não pela eliminação de distinções entre indivíduos diversos, mas por uma percepção não dual sobre as divisões entre corpo e mente, que levem à constatação da presença de subjetividade em animais não humanos, de um lado, e à interdependência entre os mecanismos de pensar, sentir e entender, de outro.

1. O CAPACITISMO EM CAMPBELL

Ao tratar do capacitismo, Fiona Campbell (2009, p. 28) não apenas problematiza a noção de capacidade (*ableness*), como a afasta, argumentando que é preciso que deixemos de enfocar apenas a noção de deficiência, para adotarmos um olhar menos rígido na exploração de epistemologias – estruturas de conhecimento – e de ontologias – modos de ser – do capacitismo (*ableism*). Nesse sentido, a autora distingue

entre *ableism* (capacitismo) e *disablism* (“incapacitismo”), sustentando que cada uma dessas expressões fornece compreensões diferentes sobre o status da deficiência com relação à norma.

Sobre o *disablism*, este é “um conjunto de presunções (conscientes ou inconscientes) e práticas que promovem o tratamento diferenciado ou desigual de pessoas por causa de suas efetivas ou presumidas deficiências” (CAMPBELL, 2009, p. 4, tradução nossa). Campbell sustenta que geralmente a literatura e os estudos sobre a deficiência têm se voltado para esse campo, especificamente no que diz respeito às “atitudes e barreiras que contribuem para a subordinação de pessoas com deficiência na sociedade liberal” (idem). Por esse prisma, que busca a assimilação de pessoas com deficiência na sociedade civil e a compensação de suas vulnerabilidades, a autora alerta para o fato de que a deficiência, com frequência, segue sendo examinada por uma perspectiva do “Outro”, tornando-se necessário que se adote uma mudança de abordagem, para que se debruce sobre a “produção, operação e manutenção do capacitismo” (idem), voltando-se o olhar, nessa medida, para o que ela chama de “projeto capacitista”.

O capacitismo (*ableism*), enquanto ferramenta conceitual, localiza-se numa área de genealogias do conhecimento, transcendendo a “procedimentos, estruturas, instituições e valores da sociedade civil, situando-se, claramente, dentro das histórias do conhecimento” (CAMPBELL, 2009, p. 19, tradução nossa). Sua principal característica é perceber a deficiência como sendo essencialmente negativa, devendo ser, sempre que possível, curada ou eliminada. Trata-se, portanto, de “uma rede de crenças, processos e práticas que produzem um tipo específico de ser e de corpo (o padrão corporal), que é projetado como

perfeito, típico da espécie e, portanto, essencial e plenamente humano” (CAMPBELL, 2009, p. 44, tradução nossa).

Sob influência foucaultiana, em Campbell, o capacitismo cria, de mais a mais, uma dinâmica binária entre normal/anormal, eliminando, com isso, a diversidade, e naturalizando o que significa ser plena e verdadeiramente humano. A referida divisão entre o que é tido como norma e o que é percebido como aberração dá origem, então, ao que autora descreve como “impensável, quase-humano e, portanto, não humano” (CAMPBELL, 2009, p. 6, tradução nossa). Nesse sentido, podemos afirmar que a formulação de Campbell acerca do capacitismo “não só problematiza o significante ‘deficiência’, mas aponta para o fato de que seu o núcleo essencial é a formação de uma compreensão naturalizada de se ser plenamente humano” (CAMPBELL, 2009, p. 6, tradução nossa), apagando-se, nessa medida, as diferenças, seja por meio da ideia de corpo típico da espécie, na ciência; de cidadão normativo, na teoria política; ou de homem médio, na lei. “Os corpos tornam-se, assim, elementos que podem ser movidos, usados, transformados, demarcados, melhorados e articulados uns com os outros” (CAMPBELL, 2009, p. 6, tradução nossa). Foucault (2010), em sentido similar, sustenta que estes corpos se tornam sujeitos ao controle, à comparação e à retificação, não por meio de uma lógica de certo/errado, mas sim a partir de um ideal padronizado a ser alcançado pelo indivíduo em graus mais ou menos satisfatórios. Essa correção será feita, então, pelo biopoder, o qual se manifesta, diante do coletivo, como biopolítica, e do indivíduo, como poder disciplinar, que vai incidir sobre o indivíduo que foge à norma: o indivíduo anormal. A deficiência passa a ser, na visão do autor, “um conceito construído para controlar e retificar, sob o ponto de vista normalizador de quem controla e retifica”

(BARBOSA-FORHAMNN, ARAÚJO, 2021, p. 232), e o sujeito que é “considerado ‘desqualificado’ e, portanto, ‘anormal’[...] [passa ser a ser visto] como alguém transgressor da lei” (BARBOSA-FOHRMANN, 2016).

Adiciona-se, ainda, que para a tecnologia capacitista o que é verdadeiramente crucial é a profunda distinção entre capaz e incapaz (CAMPBELL, 2009, p. 9), concebendo-se o conceito de “corpo capaz” como objetivo, neutro, transparente, ou normal, e o conceito de deficiência como aquele que é a ele oposto, construindo-se de modo dual à capacidade. De modo, portanto, reducionista, temos que o corpo deficiente é formulação que existe em relação ao corpo capaz (CAMPBELL, 2009).

Importa destacarmos aqui que, profundamente enraizado na sociedade, o capacitismo produz efeitos que transcendem a percepção sobre o corpo deficiente, já que sendo “uma epistemologia (um enquadramento de conhecimento) e uma modalidade ontológica (um modo de ser), que enquadram a formação da identidade do indivíduo” (CAMPBELL, 2009, p. 28, tradução nossa). Com isso, passa a ser possível questionar se corpos femininos, negros e *queer* seriam ontológica e materialmente deficientes. Para Campbell (2009), por exemplo, a respeito do feminino, a mitologia em torno da necessidade de ser capaz e de se encaixar em padrões de normalidade e igualdade

resulta numa resistência em considerar vidas ontologicamente periféricas como modos distintos de ser humano [...]. Como se argumenta, normas capacitistas produzem uma crença na feminilidade como patológica. Mulheres, nesse sentido, não atingem as expectativas: ‘nós’, na verdade, deixamos de cumprir os requerimentos do ideal capacitista. (CAMPBELL, 2009, p. 131, tradução nossa)

Conclui-se, com isso, que as reflexões de Campbell sobre o capacitismo contribuem para o campo de estudos da deficiência, mas, também, para que reconsideremos o modo como enxergamos todos os corpos e mentes em parâmetros de natureza/cultura (CAMPBELL, 2009). E se as conclusões da autora podem ser estendidas para estudos sobre gênero e raça – e, em última instância, a toda a humanidade, que é normalizada para expressar capacidades determinadas –, nos parece inevitável a questão: por que não as estender a animais não humanos?

2. TAXONOMIAS INTRA E INTERESPÉCIES: CONEXÕES ENTRE CARNISMO E CAPACITISMO

Podemos encontrar as bases da divisão rígida que retirou animais não humanos do nosso âmbito de consideração moral no início da Idade Moderna, já que, no âmbito do humanismo iluminista, estes indivíduos passaram a ser vistos como incapazes, por não cumprirem certos requisitos necessários para serem considerados plenamente humanos (THOMAS, 1988), requisitos estes que, muitas vezes, coincidem com os critérios de pessoalidade, o que fica ainda mais claro quando pensamos na teoria da coextensividade, que identifica ser pessoa com ser humano (QUANTE, 2019). Nesse sentido, sobre os atributos para que se alcance o status de pessoalidade, Michael Quante (2017, p. 4-7) aponta as seguintes condições: (a) ser sujeito de episódios mentais (que são entidades concretas e datáveis, como a memória de comer sorvete, por exemplo); (b) ter autoconsciência; (c) ter consciência de tempo; (d) ter consciência de si ao longo do tempo, ainda que rudimentar; (e) ser capaz de racionalidade lógica e instrumental; (f) ter capacidade de comunicação em sentido amplo, e de reconhecer outros indivíduos como pessoas. Tais

questos são gradativos, e não configuram lista fixa, podendo haver variações social e culturalmente.

Para David DeGrazia, no mais, a pessoalidade se associa a características como autonomia, racionalidade, autoconsciência, competência linguística, socialibilidade, capacidade de ação intencional e agência moral. No entanto, não é necessário que o indivíduo em questão possua todas essas qualidades para ser uma pessoa, havendo, por exemplo, pessoas não autônomas. Por outro lado, não basta ter apenas um desses traços, “como indica a enorme gama de animais capazes de ação intencional” (DEGRAZIA, 2005, p. 6, tradução nossa). É preciso, pois, possuir essas características de modo suficiente.

Ensina Sonia T. Felipe que, tradicionalmente, em razão de “sua racionalidade, liberdade, vontade, autonomia e responsabilidade, os humanos são representados como pessoas ou sujeitos morais agentes” (FELIPE, 2021, p. 1), ao passo que animais, por não terem, a eles, atribuídas tais qualidades, são objeto de “sujeição moral na condição de pacientes, [...] sujeitados às preferências humanas, da eleição para estima (cães, gatos, cavalos, aves) à comilança (carnes, laticínios, ovos) [...]” (FELIPE, 2021, p. 1).

Com o advento da Idade Moderna, no mais, o conceito de humano passou a ser construído de modo dual, em oposição à categoria integrada por animais não humanos, os quais passaram a ser vistos, todos, como pertencentes a uma mesma coletividade homogeneizante. Como nos lembra Jacques Derrida, animais estão confinados num conceito que tudo abrange (“O Animal”), ignorando-se “o espaço infinito que separa o lagarto do cachorro, o protozoário do golfinho, o tubarão do cordeiro, o papagaio do chimpanzé, o camelo da águia, o esquilo do tigre, o elefante do gato, a formiga do bicho da seda, ou o ouriço da equidna” (DERRIDA,

2008, p. 34, tradução nossa), o que levou o autor a criar a expressão “*animot*”, que soa como *animaux* e traz, em seu interior, a expressão *mot*, deixando claro que “animal” é apenas isso: uma palavra, uma construção.

E, segundo Keith Thomas (1988), esse esforço de traçar uma divisão entre humanos e animais teria tido efeitos importantes mesmo nas relações estabelecidas entre seres humanos, já que passou a ser necessário, para que a essência humana estivesse presente, que o indivíduo possuísse as qualidades necessárias para distingui-lo. Essas qualidades são, como vimos, o que torna um ser normal, típico. Por outro lado, aqueles que não as possuem têm sua humanidade plasticizada e posta em questão (BOISSERON, 2018). Nesse cenário, a presença da deficiência atua como um fator de perturbação na busca do modernismo por uma segurança ontológica sobre o que significa “ser humano” (CAMPBELL, 2009, p. 13, tradução nossa) e, no contexto liberal, indivíduos com deficiência correm o risco de perderem o status de pessoa, por “deixarem de atingir determinados critérios” necessários para que sejam considerados “pessoas” (CAMPBELL, 2009, p. 165).

De outro lado, animais não humanos tornam-se vítimas do que Melanie Joy (2010, p. 28-30) chama de “ideologia carnista”, a qual sustenta ser eticamente correto comê-los, fundando-se em três N’s: “comer carne é normal, natural e necessário” (JOY, 2010, p. 96, tradução nossa). Aqui entramos em contato novamente com as ideias de normalidade/naturalidade, as quais, no capacitismo voltado para pessoas com deficiência, leva a presunções de que o *natural* é atender a certos requisitos “objetivos” da espécie, sendo considerado *normal* aquele que é capaz de fazê-lo.

Presume-se, ainda, que os *anormais* foucaultianos, no mundo natural, não poderiam sobreviver, pois a seleção natural se encarregaria de eliminá-los (TAYLOR, 2020, p. 15). São, nessa medida, artificiais, inaturais. A normalização e a naturalização, seja no caso de pessoas com deficiência, seja no caso dos hábitos de exploração de animais não humanos, não passam, não obstante, de construções sociais, com mera aparência de neutralidade e inevitabilidade.

Como vimos, o capacitismo, nos termos propostos por Campbell, é um termo bastante amplo e que não abarca, apenas, pessoas com deficiência, de modo que não existe qualquer problema em considerarmos que ele deva abarcar animais não humanos, especialmente quando consideramos que a construção do anormal, a animalidade e os poderes que se colocam sobre esses grupos são fenômenos que se interconectaram, no passado, e se interconectam, no presente. Outrossim, se é verdade que pessoas com deficiência foram consideradas historicamente “anormais”, incapazes ou menos capazes do que a maioria “normal”, aos animais não humanos também foi negada capacidade, sendo a própria noção de humanidade construída em oposição à animalidade.

Paralelamente, desde, principalmente, a Idade Moderna, o ser humano, colocado no centro do universo (de modo antropocêntrico), se diferenciou dos animais, ao lhe serem atribuídas racionalidade e autonomia da vontade, das quais os primeiros estariam desprovidos.

3. ANIMAIS NÃO HUMANOS COMO ARTEFATOS ÚTEIS NA INDÚSTRIA DE ALIMENTOS NO CONTEXTO NEOLIBERAL

Considerando nossa proposta de estender o capacitismo de Campbell aos animais não humanos em razão da presunção acerca de

sua incapacidade, neste tópico refletiremos sobre como o atributo da capacidade pode ser percebido como reflexo, no universo neoliberal, da noção de utilidade.

Inicialmente, podemos refletir sobre a acusação que Somers e Soldatic (2020, p. 44) fazem a governos ocidentais neoliberais, os quais, segundo as autoras, tratam a deficiência, enquanto política pública, como despesa/custo. Na prática, por exemplo, leis de imigração restringem a entrada de pessoas com deficiência no país, em razão dos custos elevados em termos de saúde pública e de previdência social. A deficiência passa a ser categorizada, portanto, como uma “medida da capacidade para trabalhar, uma medida de produtividade”, e “não por meio de sistemas médicos ou regimes de classificação sobre o que uma pessoa pode, ou não, fazer” (SOLDADIC, SOMERS, 2020, p. 45, tradução nossa).

No âmbito das fazendas industriais, por outro lado, já são muitos os autores que, como Peter Singer³ e Jim Mason (2020), denunciam a crueldade experimentada por animais que se prestam ao fornecimento de carne, leite ou ovos para seres humanos.

Galinhas, por exemplo, são aglomeradas em espaços tão apertados que impedem qualquer movimentação significativa de sua parte. A amônia eliminada por seus excrementos, os quais, por vezes, não são limpos por anos, causa doenças respiratórias, cegueira, e machucados em seus corpos. E, para além das condições do ambiente de confinamento no qual passam suas vidas, elas são vítimas de processos de seleção genética que tornam seus corpos mais produtivos, na mesma

³ Importante destacarmos, aqui, que apesar de Peter Singer ser um nome de proeminência no ativismo animal, ele é bastante criticado no âmbito dos estudos críticos animalistas da deficiência. Para maiores informações sobre essa crítica, cf. TAYLOR, 2017, p. 137-139.

medida em que os tornam deficientes. Nesse sentido, o crescimento dessas aves é, na atualidade, pelo menos três vezes mais rápido do que era na década de 1950. Com isso, caso elas se alimentem como se alimentavam antes, morrerão antes de poderem se reproduzir, pois seus órgãos não podem sustentar suas novas dimensões. Assim, devem passar a vida inteira com fome, comendo cerca de sessenta e oito por cento de sua necessidade energética diária e, não suficiente, experimentam problemas em suas pernas, ossos, dores crônicas, doenças cardíacas, dentre outras (SINGER, MASON, 2020). A preocupação, no mais, é que esses animais morram no momento certo. Suas vidas são lucrativas, e a morte, nesse cenário, figura como uma antieconomia (MBEMBE, 2018).

Animais de produção vivem em situações tão horríveis, em espaços tão lotados, escuros, sujos e antinaturais, que deficiências se tornam comuns (TAYLOR, 2017). E para além dessas deficiências causadas pelo ambiente, existem aquelas que decorrem do nascimento, num processo que vem levando a uma redução cada vez maior na diversidade biológica, já que são mortos aqueles animais considerados improdutivos, e procura-se a correção, por meio da engenharia genética, daqueles “deficientes” em termos de *produtividade*, para que se tornem hiperprodutivos, normalizando-se suas novas debilidades, e tornando-as, com isso, invisíveis (SOMERS, SOLDADIC, 2020, p. 35-36).

O Atlas da Carne, elaborado pela Fundação Heinrich Böll em 2016, por exemplo, alerta para o fato de que a base genética de animais de produção está se estreitando, já que, desde 1950, o objetivo de criadores industriais foi maximizar a produção e as características úteis em termos comerciais – tais quais o crescimento rápido dos animais e maior rendimento na carne – e, com isso, foram criadas “raças de alto

desempenho e geneticamente padronizadas” (FUNDAÇÃO HEINRICH BÖLL, 2016, p. 36). Nesse cenário, vacas leiteiras produzem mais leite do que seus corpos aguentam; perus e galinhas não suportam o peso de seus peitos enormes; e as pernas de porcos são muito fracas para sustentá-los. Galinhas, no mais, produzem cerca de 25 ovos por ano, quando deveriam produzir em torno de 60. Impossibilitadas, ainda, de se exercitarem, elas tornam-se fortes candidatas à osteoporose e a terem ossos quebrados. Com relação às vacas leiteiras, 60% delas manca, pois são criadas para produzirem mais leite do que os bezerros precisam, e essa superprodução as deixa sucessíveis a mancar, a ter membros frágeis e a quebrar seus ossos com facilidade. De mais a mais, 35% delas possuem inflamações potencialmente fatais nas mamas, e elas todas são mantidas, constantemente, ou grávidas, ou amamentando, sendo que seus bezerros são separados delas horas após o nascimento, causando um enorme sofrimento para ambos (FUNDAÇÃO HEINRICH BÖLL, 2016, p. 32).

Porcos são, também, predispostos a condições que os deixam deficientes. Uma das doenças comuns é uma síndrome genética, resultante de meio século de seleção genética de busca por animais maiores, que torna esses indivíduos mais suscetíveis a ataques cardíacos em momentos de estresse, inevitáveis em fazendas industriais. Todos os porcos sofrem, mas as fêmeas vivem em condições ainda piores, já que ficam constantemente grávidas, em gaiolas tão pequenas que, por vezes, elas sequer podem ficar sentadas, sendo forçadas a ficar deitadas de lado até o início do próximo ciclo de gravidez. E a falta de exercício físico aumenta o risco do surgimento de uma gama de deficiências e doenças, como artrites severas que afetam a habilidade de caminhar (FUNDAÇÃO HEINRICH BÖLL, 2016, p. 32).

Animais humanos são, também, explorados no âmbito da indústria carnista, já que, no matadouro, trabalhadores, além de receberem salários baixíssimos e serem pressionados para que sua produtividade seja alta, sofrem lesões, são expostos a ambientes que prejudicam sua saúde, e tornam-se, também, debilitados pela demanda de baixo custo/alta produção da indústria da carne (JOY, 2010; SOLDADIC, SOMERS, 2020).

Na ideologia carnista inserida no contexto neoliberal, portanto, corpos animais humanos e não humanos são tornados deficientes. E, no caso de animais não humanos, a lógica é ainda mais complicada, já que esse processo ocorre por modificações genéticas intencionais que visam tão somente à produtividade. As debilidades geradas não importam, e a deficiência é invisibilizada: o importante é que os animais sejam úteis, criando-se “alguns corpos ‘não-produtivos’, e obrigando-se todos os corpos-e-mentes a aspirarem a produtividade” (SOLDADIC, SOMERS, 2020, p. 36, tradução nossa).

A improdutividade de corpos de animais não humanos é, no mais, um custo dispensável pela indústria. Assim, animais “feridos, doentes, deformados, debilitados, ou exaustos são mortos (‘destruídos’ ou ‘descartados’, na terminologia da indústria), em vez de cuidados ou adaptados” (SOLDADIC, SOMERS, 2020, p. 37, tradução nossa).

Por outro lado, corpos considerados “capazes” e “normais” tornam-se sinônimos de produtividade. Paradoxalmente, para que animais sejam tornados mais produtivos e menos suscetíveis a doenças, são utilizados métodos como a administração de antibióticos e hormônios que acabam, ao final, por criar seres deficientes e doentes. “Um animal de produção saudável é um oxímoro” (SOLDADIC, SOMERS, 2020, p. 38, tradução nossa). As deficiências criadas pela indústria da

carne no âmbito do neoliberalismo são tornadas *normais, naturais e necessárias*, refletindo-se nos processos de debicagem, corte dos rabos dos porcos, e nas consequências do confinamento e da seleção genética que busca a criação de animais hiperprodutivos.

A capacidade passa a ser, nesse contexto, reflexo da mensuração da utilidade de indivíduos em sistemas neoliberais de exploração e, daí, é possível constatar que carnismo e capacitismo são construções profundamente conectadas.

No caso dos trabalhadores das fazendas industriais, a busca pela hiperprodutividade a baixos custos também é responsável por condições de trabalho que criam deficiências na linha de produção, cujo risco é absorvido pelos custos (SOLDADIC, SOMERS, 2020). A deficiência é percebida, como dissemos, a partir de um prisma de utilidade, produtividade e custo, havendo recomendações da indústria da carne para que sejam eliminados animais com cegueira, hermafroditismo ou artrogripose antes que eles contaminem os genes de outros animais e prejudiquem os lucros (TAYLOR, 2020). E quando esses animais são eutanasiados de modo indolor, o público expressa alguma pena, mas mantém, sempre, um distanciamento emocional, já que acredita, no fundo, que não é recomendável que animais doentes/deficientes se misturem a vacas “normais” e “saudáveis” – que, como vimos, “não são nem saudáveis, nem normais, em razão da seleção genética em sua produção e do ambiente no qual vivem” (TAYLOR, 2020, p. 23, tradução nossa) –, de modo que aceitam suas mortes. Esse tipo de pensamento capacitista se insere, nos parece, na lógica descrita por Campbell que, a partir do trabalho de Bruno Latour, sustenta que o “corpo deficiente induz medo, por ser um corpo fora de controle, com aparência de ser incontível” (CAMPBELL, 2009, p. 7, tradução nossa). E esse tipo de

pensamento permite, para Taylor, que continuemos a matar animais como faríamos de qualquer modo, “enquanto agimos de acordo com duas das respostas capacitistas mais proeminentes à deficiência: de um lado, sentimentos de pena e, de outro, buscamos destruí-la” (TAYLOR, 2020, p. 23, tradução nossa).

Como revela a autora, os animais com deficiência não são os únicos que poderiam ser chamados *crips*, já que todos os animais são, em alguma medida, vistos como incapazes, apenas pelo fato de não possuírem aquelas características que, por muito tempo, consideramos necessárias para tornar uma vida valiosa. “Eles são, em outras palavras, oprimidos pelo capacitismo. O corpo capaz que o capacitismo busca e privilegia é não só capaz, como é humano” (TAYLOR, 2020, p. 28, tradução nossa).

E se já é difícil estabelecer, entre animais humanos, o que constitui, ou não, uma deficiência, falar em corpos de animais de produção “normais” ou “saudáveis” é ainda mais desafiador, especialmente se considerarmos que o próprio ambiente em que eles vivem os incapacita, e considerando que eles são produzidos *para* possuírem características que, em quaisquer indivíduos humanos, seriam consideradas deficiências. Criam-se, portanto, animais que são, ao mesmo tempo, deficientes e hipereficientes, “tornados deficientes pelas próprias melhorias genéticas que os tornam mais lucrativos para a indústria e mais preferíveis para os consumidores” (TAYLOR, 2017, p. 38, tradução nossa).

4. O OLHAR FENOMENOLÓGICO PARA PRESUNÇÕES DE CAPACIDADE

Como escreve Brett Buchanan, “onde a mente, a consciência, o pensamento racional e o espírito foram associados à vida humana, o oposto também foi verdadeiro: o corpo é o que é instintivo, sensual, mecânico, finito – e animal” (BUCHANAN, 2008, p. 3, tradução nossa). Não obstante, há tempos os estudos fenomenológicos sustentam a importância de focar a experiência do corpo vivo⁴, e reconhecem que nós todos somos habitantes desses corpos, experimentando nossa existência por meio deles. Não é possível, pois, experimentarmos a existência sem que estejamos neles enraizados. Surge uma abertura, aqui, para procedermos a uma subjetivização do corpo, o qual abriga, de um lado, as emoções e, de outro, a cognição (CAMPBELL, 2009, p. 7).

Em Domique Lestel, Jeffrey Bussolini, e Matthew Chrulew (2014), somos apresentados a dois exemplos de comportamento de animais não humanos que colocam em questão presunções cartesianas sobre a capacidade animal: a habilidade demonstrada por orangotangos de elaborar algo que, geralmente, reputamos exclusivamente à espécie humana, e a capacidade de gatos de (i) comerem pimentas – interesse que acreditávamos ser, igualmente, puramente humano – e, a partir daí, (ii) abrirem a geladeira e desfazerem os lacres das embalagens contendo o *chilli*. Ambos os comportamentos, segundo o autor, não são explicados nem pela psicologia, nem pela etologia atuais, o que pode se dar em razão de o paradigma realista cartesiano ter atrofiado “significativamente nossa imaginação zoológica ao reduzir a vida animal a comportamentos

⁴ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

(redução 1) e os comportamentos a mecanismos causais (redução 2)” (LESTEL, BUSSOLINI, CHRULEW, 2014, p. 127, tradução nossa).

A primeira redução mencionada diz respeito à percepção e à apresentação da vida animal por uma escala monocromática, esvaziada de toda e qualquer “intersubjetividade, personalidade, significado e exuberância” (LESTEL, BUSSOLINI, CHRULEW, 2014, p. 127, tradução nossa). A segunda, prescreve a essa percepção monótona uma série de instrumentos ocultos, os quais excluem de nossa compreensão a alteridade animal em toda sua riqueza, ignorando-se, igualmente, a dimensão social da situação observacional e a relevância da vida compartilhada como meio de conhecimento e compreensão da inteligência do outro. No entanto,

longe de garantir objetividade, essa visão, de repente, produz tédio e uma estupidez situacional. Estratifica e congela a energia e a fluidez das interações sociais intra e interespécies, nas quais as capacidades são verdadeiramente expressas (LESTEL, BUSSOLINI, CHRULEW, 2014, p. 127, tradução nossa).

O reino da natureza é percebido, nessa medida, como domínio primitivo e do qual a humanidade não faz parte, ignorando-se a interação multiespécies e a contínua interface homem-animal – geralmente rejeitadas, por suas presumidas artificialidade e anormalidade –, reduzindo-se, portanto, a noção de meio ambiente a uma ecologia naturalista empobrecida, em que animais não humanos figuram como organismos impulsionados por um determinismo mecânico, e levam vidas moldadas por condições meramente objetivas, despidos de qualquer subjetividade (LESTEL, BUSSOLINI, CHRULEW, 2014, p. 127, tradução nossa). O paradigma realista-cartesiano torna-se,

portanto, “incapaz de perceber as capacidades anômalas, incomuns e singulares dos animais, cujo testemunho ameaça tão diretamente o modelo das previsíveis máquinas-feras” (LESTEL, BUSSOLINI, CHRULEW, 2014, p. 128, tradução nossa). Ignora-se, nessa medida, a consciência fenomenal – atributo de grande parte dos animais humanos e não humanos (TYE, 2000) –, que é inseparável da capacidade de um indivíduo de perceber e responder às características de seu ambiente, tornando-se, nessa medida, um ser dotado de subjetividade (DRETSKE, 1995).

Alphonso Lingis ilustra essa situação, ao nos colocar em contato com uma comparação, também reveladora, entre o modo como aves percebem o tempo e o espaço, com o modo como nós, seres humanos, o fazemos, propondo uma análise fenomenal, em vez de cartesiana:

A filosofia clássica da mente considerou nossa capacidade conceitual e categorizadora de pressupor uma intuição distintamente humana de espaço e tempo puros, contudo, será que nossa percepção natural de espaço e tempo é, de fato, radicalmente diferente daquela dos pássaros? A fenomenologia da percepção observou que, na percepção natural, não localizamos as coisas nas coordenadas cartesianas, mas em relação às coisas espacialmente estendidas; elas estão localizadas na frente ou atrás, à direita ou à esquerda, acima ou abaixo de nossos corpos (LINGIS, 2007, p. 48, tradução nossa).

Indo de encontro à noção de que a natureza e os animais que dela participam não são sujeitos à interpretação, o paradigma fenomenológico bi-construtivista de Lestel, Bussolini, e Chrulew – que leva esse nome porque diz respeito à necessidade de seres humanos *construírem* os modos pelos quais os animais *constroem* seus mundos – descreve a etologia “como a ciência da interpretação humana das

interpretações animais” (LESTEL, BUSSOLINI, CHRULEW, 2014, p. 128, tradução nossa). Afastando noções de uma suposta objetividade, “a percepção etológica da vida dos animais – das atividades criadoras de significado pelas quais eles constroem seus mundos – requer a suposição de agência e percepção em uma situação de vida compartilhada” (LESTEL, BUSSOLINI, CHRULEW, 2014, p. 128, tradução nossa). Trata-se, pois, de atividade que envolve inventar, e não descobrir, já que pela perspectiva bi-construtivista – também chamada multi-construtivista, porque pode envolver atores diversos –, cabe aos etólogos o desenvolvimento de técnicas e de consciência para que possam voltar a sua atenção ao modo como animais inventam seus mundos, procedendo-se a uma descrição minuciosa e que evita, de um lado, projetar, em outros animais, características humanas e, de outro, aqueles mecanismos cartesianos que reduzem as capacidades vitais e comportamentos programados por um determinismo reducionista. São propostos métodos, nessa medida, de contagem de anedotas, ou mesmo de narrativas/histórias mais extensas, que permitem descrever os diferentes processos, atores, com sobreposições e inter cruzamentos. “A narrativa atende à co-constituição fenomenológica do lugar, da subjetividade e do tornar-se” (LESTEL, BUSSOLINI, CHRULEW, 2014, p. 129, tradução nossa).

Destaque-se, ainda, que não se pretende, na etologia bi-construtivista, retirar o ser humano da equação, é dizer: buscar interpretar o mundo animal sem a presença do humano, como se este último o desvirtuasse. Diversamente, o olhar se volta para os aspectos de intervenção, de socialidade compartilhada, e de pluralidade e transformação continuada. Nas palavras de LESTEL, BUSSOLINI e CHRULEW:

Ao contrário do paradigma cartesiano-realista, o paradigma bi-construtivista é aberto e deixa espaço para surpresas. Não busca uma instrumentalidade velada por trás dos fenômenos, com todos os comportamentos possíveis já categorizados e explicados por um conjunto de mecanismos biológicos. Em vez disso, ele testemunha a vida em sua selvageria cultivada e prodigalidade inventiva. Segue a famosa máxima spinozista – “ninguém ainda determinou o que o corpo pode fazer” – aplicando-a como se deveria às multiplicidades evolutivas dos corpos e seus afetos. Isso transmuda o referencial da questão aristotélica “O que é um animal?” à questão de Espinoza “O que ele pode fazer?” (LESTEL, BUSSOLINI, CHRULEW, 2014, p. 130, tradução nossa).

Animais são, nessa perspectiva, “seres intencionais, responsivos e interpretativos com os quais compartilhamos nossas vidas” (LESTEL, BUSSOLINI, CHRULEW, 2014, p. 133, tradução nossa), e a tarefa da etologia bi-construtivista passa a ser construir uma compreensão compartilhada entre as espécies, combatendo taxinomias estáticas humanistas – rejeitando, de modo crítico, aqueles métodos fenomenológicos que adotem contornos antropocêntricos –, perseguindo animais em suas próprias formações de mundo (LESTEL, BUSSOLINI, CHRULEW, 2014), e considerando esse campo de estudos como integrante não da biologia, mas das ciências sociais e humanidades (LESTEL, BUSSOLINI, CHRULEW, 2014).

Por meio dessa proposta metodológica, surge o rico potencial de superarmos aquelas divisões arbitrárias intra, mas também interespecies, fruto, dentre outras coisas, do dualismo cartesiano entre corpo e mente e da supervalorização do pensamento racional “normal” e refletidas, na prática, no panorama da indústria carnista descrito anteriormente.

Os estudos fenomenológicos – aqui enfocados pela vertente bi-construtivista – se revelam, portanto, como um caminho de potencial superação do capacitismo – seja este voltado a um humano ou não humano, com ou sem deficiência, haja vista o conceito amplo apresentado por Campbell –, que nos permite trabalhar com outras definições que não aquelas dicotômicas de humano/não-humano; capaz/incapaz; normal/deficiente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O carnismo e o capacitismo se entrelaçam por vínculos de opressões comuns e, sendo o capacitismo, nos termos propostos por Campbell, termo que não abarca, apenas, pessoas com deficiência, estendendo-se, também, para abranger pessoas de gênero e raça distintos daqueles considerados *padrão* – e, em última instância, a toda a humanidade, que é normalizada para expressar capacidades determinadas –, não há motivo para não considerarmos que ele deva abarcar, igualmente, animais não humanos, historicamente excluídos do nosso âmbito de consideração moral por presunções humanistas – e, é claro, antropocêntricas – de falta de capacidade.

Sendo a noção de capacidade reflexo da mensuração da utilidade de indivíduos em sistemas neoliberais de exploração, pudemos constatar que carnismo e capacitismo são construções profundamente conectadas, concretizando-se no paradoxo de corpos animais percebidos como artefatos úteis da indústria carnista, tornados hipereficientes na mesma medida em que são tornados *crip*.

Posto esse problema, acreditamos que os estudos fenomenológicos, na medida em que reconhecem a importância de focar-se a

experiência do corpo vivo, responsável por abrigar toda a existência, recusando dualismos humanistas de corpo/mente, são um campo de rico potencial para a superação das matrizes de dominação aqui exploradas.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula. Os modelos médico e social de deficiência a partir dos significados de segregação e inclusão nos discursos de Michel Foucault e de Martha Nussbaum. *Revista Estudos Institucionais*, v. 2, n. 2, p. 737-755, 2016.
- BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula; ARAÚJO, Luana Adriano. As autonomias das pessoas com deficiências intelectuais e cognitivas graves. In: BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula et al. (Orgs.) *Autonomia, dignidade e deficiência*. Porto Alegre: Editora Fi, 2021, p. 230-274.
- BOISSERON, Bénédicte. *Afro-Dog: Blackness and the Animal Question*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2018.
- BUCHANAN, Brett. *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. In: J. Baird Callicott and John van Buren (Org). *SUNY series in Environmental Philosophy and Ethics*. Albany: State University of New York Press, 2008.
- CAMPBELL, Fiona Kumari. "Inciting legal fictions": Disability's date with ontology and the ableist body of the law, *Griffith Law Review*, v. 10, n. 1, p. 42-62, 2001.
- CAMPBELL, Fiona Kumari. *Contours of Ableism: The Production of Disability and Aabledness*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2009.
- DEGRAZIA, David. *Human Identity and Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *The Animal That Therefore I Am*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2008.
- DRETSKE, Fred. *Naturalizing the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.
- FELIPE, Sonia T. Os animais no campo da ética: do androcentrismo ao ginocentrismo? Reflexões sobre o alcance e os limites da ética animalista. *Praxis Seminar: Research Colloquium in Practical Philosophy 2020/2021*, 2021.

FOUCAULT, Michel. Os Anormais: curso no Collège de France (1974-1975). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2010.

FUNDAÇÃO HEINRICH BÖLL. Atlas da carne: fatos e números sobre os animais que comemos. Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <https://br.boell.org/pt-br/2016/09/06/atlas-da-carne-fatos-e-numeros-sobre-os-animais-que-comemos>. Acesso em: 29 mar. 2021.

JOY, Melanie. Why we love dogs, eat pigs and wear cows: an introduction to carnism. São Francisco: Conari Press, 2010.

LESTEL, Dominique; BUSSOLINI, Jeffrey; CHRULEW, Matthew. The Phenomenology of Animal Life. *Environmental Humanities*, v. 5, 2014, p. 125-148.

LINGIS, Alphonso. Understanding Avian Intelligence. In: SIMMONS, Laurence; ARMSTRONG, Philip (Orgs.). *Knowing Animals*. Leiden: Brill, 2007.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção e política da morte. Trad. Renata Santini. São Paulo: N-1 edições, 2018.

QUANTE, Michael. *Personal Identity as a Principle of Biomedical Ethics*. Cham: Springer, 2017.

QUANTE, Michael. Dignidade humana e autonomia pessoal: valores democráticos no contexto das ciências da vida. Trad. Ana Paula Barbosa-Fohrmann et. al. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2019.

SINGER, Peter; Mason, Jim. An Ethical Way of Treating Chickens? In: SINGER, Peter. *Why Vegan? – Eating ethically*. Nova York: Liveright, 2020.

SOMERS, Kelly; SOLDADIC, Karen. Productive bodies: how neoliberalism makes and unmakes disability in human and non-human animals. In: JENKINS, Stephanie; MONTFORD, Kelly Struthers; TAYLOR, Chloë (Orgs.). *Disability and Animality: Crip Perspectives in Critical Animal Studies*. Nova York: Routledge, 2020. p. 35-56.

TAYLOR, Sunaura. *Beasts of Burden: animal and disability liberation*. Nova York: The New Press, 2017.

TAYLOR, Sunaura. Animal crips. In: JENKINS, Stephanie; MONTFORD, Kelly Struthers; TAYLOR, Chloë (Orgs.). *Disability and Animality: Crip Perspectives in Critical Animal Studies*. Nova York: Routledge, 2020. p. 13-34.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org