

Anahí Guedes de Mello

**OLHAR, (NÃO) OUVIR, ESCREVER:
UMA AUTOETNOGRAFIA CIBORGUE**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do grau de Doutora em Antropologia Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Miriam Pillar Grossi

Florianópolis
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Mello, Anahí Guedes de
Olhar, (não) ouvir, escrever : uma
autoetnografia ciborgue / Anahí Guedes de Mello ;
orientadora, Miriam Pillar Grossi, 2019.
184 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social,
Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Autoetnografia. 3.
Surdez e trabalho de campo. 4. Estudos sobre
percepção e cognição. 5. Ciborgue. I. Grossi, Miriam
Pillar. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Olhar, (não) ouvir, escrever: uma autoetnografia ciborgue.

Anahi Guedes de Mello

Orientador(a): Prof.^a Dr.^a Miriam Pillar Grossi

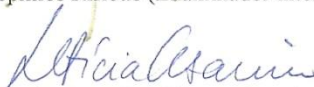
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos(as) seguintes professores(as):

Prof.^a Dr.^a Miriam Pillar Grossi (Presidente - PPGAS/UFSC)



Prof.^a Dr.^a Olivia von der Weid (Examinadora externa – IFCS/UFRJ)

Prof. Dr. Theophilos Rifiotis (Examinador interno – PPGAS/UFSC)



Prof.^a Dr.^a Leticia Maria Costa Da Nóbrega Cesarino (Examinadora interna – PPGAS/UFSC)

Prof. Dr. Rafael Victorino Devos (Coordenador do PPGAS/UFSC)



Florianópolis, 02 de abril de 2019.

Para Ursula.

AGRADECIMENTOS

Em seu *Ensaio sobre a dádiva*, Marcel Mauss escreveu que a “dádiva de receber presentes” vai além de presentes, não se resumindo à materialidade da coisa em si, mas “trata-se, no fundo, de misturas.” Ou seja, para Mauss “misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca.” Para mim “coisas” e “pessoas” podem ser dádivas. Mesmo reconhecendo a participação de muitas professoras, professores, funcionários e colegas do PPGAS/UFSC na minha formação, gostaria de registrar aqui um agradecimento especial à minha orientadora, Profa. Dra. Miriam Pillar Grossi, por toda a paciência histórica e generosidade em uma longa caminhada de quase uma década de ensino e orientação.

O Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS/UFSC) é um laboratório de *antropologia engajada* e esse aprendizado levarei por toda a minha vida. Obrigada a vocês pelos cafés, comida boa, conversas, abraços, risos, caronas, viagens a congressos acadêmicos, organização de eventos, ministração de cursos e oficinas, colaborações nos seminários de teses e os tantos aprendizados feministas ao longo dos cinco anos. Não gostaria de hierarquizar a participação que cada pessoa do NIGS teve na minha caminhada do doutorado, por isso opto por não nomeá-las aqui. Vocês fazem parte desse “time supimpa!” e a mão esquerda não precisa saber o que a mão direita fez ou faz. Vocês sabem exatamente onde são parte do meu coração e é isso o que mais importa. Obrigada por todas as alegrias e também pela compreensão dos momentos não partilhados.

À Profa. Dra. Vânia Zikan Cardoso por todos “aqueles diálogos” sobre o (não) ouvir e pela parceria junto com Charles Raimundo durante todo o meu segundo estágio de docência.

Meu reconhecimento é extensivo a todos os membros que compuseram as bancas das qualificações e da defesa de tese, Prof. Dr. Theophilos Rifiotis (PPGAS/UFSC), Profa. Dra. Elisete Schwade (PPGAS/UFRRN), Profa. Dra. Lívia Barbosa (PPGPS/UnB), Profa. Dra. Leticia Maria Costa da Nóbrega Cesarino (PPGAS/UFSC) e Profa. Dra. Olivia von der Weid (IFCS/UFRJ): muita obrigada por terem aceito o convite para compor a banca com suas leituras atentas, comentários críticos e sugestões.

O agradecimento se estende à aguerrida equipe da Anis que me acolheu em Brasília, cada qual ao seu modo: Debora Diniz, Letícia

Naves, Luciana Brito, Gabriela Rossi, Marcelo Medeiros, Sinara Gumieri e Vanessa Dios (*in memoriam*). Obrigada a vocês.

Meu apreço às adrianetes do Núcleo de Estudos sobre Deficiência (NED/UFSC) pela parceria coletiva e engajada “de perto ou de longe”, em especial ao meu predileto Prof. Dr. Adriano Henrique Nuernberg, à Profa. Dra. Marivete Gesser e à amiga Karla Garcia Luiz.

Um conjunto de colegas dos *Disability Studies* de fora da UFSC têm meu apreço por todas as sólidas parcerias acadêmicas comigo: Pamela Block (Stony Brook University), Marco Antonio Gavério (UFSCar), Marcia Moraes (UFF) e toda a galera do grupo de pesquisa *Perceber sem Ver*, Helena Fietz (UFRGS), Valéria Aydos (UFRGS), Olivia von der Weid (UFRJ), Pedro Lopes (USP), Carolina Branco de Castro Ferreira (Unicamp) e Adriana Dias (Unicamp), extensivo a colegas do Grupo Temático Deficiência e Acessibilidade da Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco).

A Jefferson Virgílio (Universidade de Lisboa) por todos os textos e todas “as conversas do mundo” sobre o tema da presente tese. Em vários momentos ele dizia para eu me transformar em “estudo de caso” sobre o “olhar, (não) ouvir, escrever” por entender se tratar de uma questão epistemológica da própria disciplina. E finalmente calhou de ser o tema da presente tese. Mas eu devo dizer que se Roberto Cardoso de Oliveira não tivesse publicado o texto clássico com o qual eu lhe presto uma homenagem fazendo uma licença poética do título, talvez esta tese nunca existisse “nestes termos”.

A temática da tese remete à época da minha graduação em Ciências Sociais, a partir dos debates travados com colegas antropólogos e antropólogas da comunidade *Antropologia Social e Cultural*, hospedada na plataforma *Orkut*, hoje já extinta. Por isso, meus agradecimentos são extensivos aos membros dessa comunidade virtual, em especial ao Prof. Dr. Mauro Cherobim.

A Bernardo Curvelano Freire (UNIVASF), Fabiene Gama (UFRGS), Marcia Moraes (UFF), Theophilos Rifiotis (UFSC), Olivia von der Weid (UFRJ) e Michele Friedner (University of Chicago) pelas valiosas dicas de referências. Bernardo acertou quando me disse que “ambos os livros [de Friedrich Kittler] vão te dar um susto!”.

Meu muito obrigado novamente a Fabiene Gama (UFRGS) por me introduzir institucionalmente na autoetnografia. A sensação foi que a autoetnografia se constituiu na “última peça do quebra-cabeça” que me faltava e o Prof. Theophilos deu esse empurrão ao sugeri-la na banca de qualificação da tese.

Michelle Belatto (UFSC) foi uma grata surpresa que a vida acadêmica me trouxe no doutorado. Ela foi parceira de “diálogos nativos” sobre o nosso lugar de “ser e estar no mundo”, ela enquanto pessoa com baixa visão; eu, pessoa surda. Compartilhávamos questões similares sobre as nossas experiências perceptivas de não ver e não ouvir, tornando-as temas de nossas pesquisas em Filosofia e em Antropologia Social, respectivamente.

À minha mãe que me ensinou a falar, a ler, a escrever e me viu ouvir os primeiros sons com o implante coclear. Para ela bastava que eu acessasse a palavra e nada mais faria falta. Mas a menina era mais teimosa que a palavra.

À minha preferida tia Nana, com todas as saudades do mundo.

Ao Coletivo de Mulheres com Deficiência do Distrito Federal, em especial meu agradecimento incondicional à amiga Anna Paula Feminella. E avante, mulheres! “O que a vida quer da gente é coragem!”, principalmente para enfrentarmos os machismos e capacitismos de cada dia.

A todas as interlocutoras e interlocutores, muito obrigada pela generosidade de compartilhar comigo suas falas e escutas atentas.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pela concessão da bolsa de doutorado; ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo financiamento dos projetos “Teoria Feminista, Teoria *Queer* ou Teorias Sociais Contemporâneas?: o campo dos estudos de gênero e sexualidade no Brasil” e “Feminismo, Ciências e Educação: relações de poder e transmissão de conhecimento”; à Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina (FAPESC) pelo financiamento do projeto “Antropologia, Gênero e Educação em Santa Catarina”; e à Secretaria de Políticas para Mulheres (SPM) pelo financiamento do projeto “Avaliação do II Plano Nacional de Políticas para Mulheres e acompanhamento da 3ª Conferência Nacional de Políticas para Mulheres”.

“Nós preferimos o termo visual [...], aquele do mundo visual, antes que o do mundo do silêncio, para designar o mundo dos surdos ou suas formas de ser no mundo. Isso porque o sentido do termo silêncio presta-se a mal entendidos em razão da diferença das experiências que dele se pode ter segundo uma pessoa for surda, deficiente auditiva, tornado surda ou ter voltado a ouvir novamente.”

(Bernard Mottez, 1981)

RESUMO

A metodologia de caráter etnográfico é o objeto de reflexão da presente tese, que tem como objetivo discutir a influência da surdez no fazer antropológico, tomando como foco da análise a minha experiência como antropóloga surda, a partir de uma perspectiva autoetnográfica. Toma-se como ponto de partida o princípio estabelecido de que o *ouvir* é uma dimensão central da pesquisa qualitativa, e especificamente, da pesquisa etnográfica. Os desafios metodológicos têm como base *O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever*, de Roberto Cardoso de Oliveira (2006). O referencial teórico e metodológico abrange os estudos sobre percepção e cognição que consideram as questões do corpo e das deficiências sensoriais, os estudos sobre deficiência, os estudos interseccionais, a teoria *queer/crip*, a autoetnografia, a teoria do ator-rede e a noção de ciborgue. O meu olhar, (não) ouvir e escrever etnográficos unificados como atos cognitivos disciplinados pela teoria antropológica só conseguem captar o “excedente de sentido” proporcionado por um “verdadeiro encontro etnográfico” quando se compreende que, numa relação entre a antropóloga e os interlocutores, os dados só poderão ser acessados se se levar em conta as minhas experiências perceptivas como pessoa surda em interação com humanos e não humanos. Assim, a experiência etnográfica e sua relação com os sentidos (da visão e audição) revelaram-se uma dimensão nova para se pensar o método etnográfico, questionando e problematizando os limites e oportunidades do meu fazer antropológico.

Palavras-chave: Autoetnografia. Surdez. Percepção.

ABSTRACT

Ethnographic methodology is the central focus of reflection of this thesis. The goal is to discuss the influence of deafness on anthropological practice, using as a focus for analysis my own experience as a deaf anthropologist, from the autoethnographic perspective. The starting point is that listening is considered to be a central dimension of qualitative research, and specifically ethnographic research. The methodological challenges are based on the text “*O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever*” / “*The work of the anthropologist: look, listen, write*”, by Roberto Cardoso de Oliveira (2006). The theoretical and methodological framework includes studies on perception and cognition that consider issues of body and the sensory disabilities, disability studies, intersectional studies, *queer/crip* theory, autoethnography, actor-network theory, and the notion of cyborg. My look, (not) listen, and write unified as cognitive acts disciplined by anthropological theory can only capture “the surplus of meaning” (which is provided by a “true ethnographic encounter”) when it is understood that – in a relationship between the anthropologist and the interlocutors – the data can only be accessed if one takes into account my perceptive experiences as a deaf person in interaction with humans and nonhumans. Thus the ethnographic experience and its relation with the senses (of sight and hearing) have revealed a new dimension to be taken into account on the ethnographic method, questioning and problematizing the limits and opportunities of my anthropological work.

Keywords: Autoethnography. Deafness. Perception.

RÉSUMÉ

La méthodologie du caractère ethnographique est l'objet de réflexion de la présente thèse, dont l'objectif est de discuter de l'influence de la surdité sur le travail anthropologique, en prenant pour point central l'analyse de mon expérience d'anthropologue sourd, à partir d'une perspective autoethnographique. Le point de départ est le principe établi selon lequel l'écoute est une dimension centrale de la recherche qualitative, et en particulier de la recherche ethnographique. Les défis méthodologiques sont basés sur "*O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever*" / "*Le travail de l'anthropologue: regarder, écouter, écrire*", de Roberto Cardoso de Oliveira (2006). Le cadre théorique et méthodologique comprend des études sur la perception et la cognition qui prennent en compte des questions du corps et des handicapés sensorielles, des études sur le handicap, des études intersectionnelles, de la théorie *queer/crip*, l'autoethnographie, la théorie acteur-réseau et la notion de cyborg. Mon regarder, (non) écouter et écrire ethnographiques unifiés en tant qu'actes cognitifs disciplinés par la théorie anthropologique ne peut que saisir le "surplus du sens" proportionné par un "véritable rencontre ethnographique" lorsqu'il est entendu que, dans une relation entre l'anthropologue et les interlocuteurs, les données ne peuvent être consultées que si l'on prend en compte mes expériences de perception en tant que sourd en interaction avec des humains et des non humains. Ainsi, l'expérience ethnographique et ses relations avec les sens (de la vue et de l'ouïe) ont révélé une nouvelle dimension à la réflexion sur la méthode ethnographique, en interrogeant et en problématisant des limites et des opportunités de mon travail anthropologique.

Mots-clés: Autoethnographie. Surdité. Perception.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	21
1 OS ALEIJAMENTOS METODOLÓGICOS.....	27
1.1 Aleijando o campo.....	27
1.2 Por uma autoetnografia ciborgue.....	29
1.3 Interseccionalidade localizada, parcial e crítica	43
2 SURDEZ E TRABALHO DE CAMPO NA TRAJETÓRIA	
INTELECTUAL DE RUTH BENEDICT (1887-1948).....	53
3 "E TU, DE ONDE TU É?": A SURDEZ EM QUESTÃO.....	65
3.1 A multiplicidade da surdez.....	71
3.2 E eu "fui ativada": o que faz um implante coclear?.....	79
4 DO DEVIR-CIBORGUE À ESPÉCIE-COMPANHEIRA.....	91
4.1 Bem-te-(ou)vi bem-te-vi.....	101
4.1.1 <i>A rede sociotécnica do som do Bem-te-vi.....</i>	<i>102</i>
4.1.2 <i>Da affordance à pessoa-grafo: meu implante coclear, meu</i> <i>brinquedo erótico aleijado.....</i>	<i>107</i>
5 A 4ª CONFERÊNCIA NACIONAL DOS DIREITOS DA	
PESSOA COM DEFICIÊNCIA.....	119
5.1 " <i>Unissex para quem?</i> ": o uso do banheiro adaptado por cadei- rantes e transexuais.....	130
5.1.1 " <i>Mas a palavra é o que nos torna humanos</i> ": captar o " <i>exce-</i> <i>dente de sentido</i> " da experiência etnográfica em questão.....	143
6 ALEIJAMENTOS FINAIS.....	152
REFERÊNCIAS.....	157

INTRODUÇÃO

A metodologia de caráter etnográfico é o objeto de reflexão da presente tese, que tem como objetivo discutir a influência da surdez no fazer antropológico, tomando como foco da análise a minha experiência como antropóloga surda, a partir de uma perspectiva autoetnográfica ciborgue. Trata-se de uma autoetnografia ciborgue experimental, de “caráter provisório, parcial e inventivo” (SILVA, 2006, p. 21), porquanto lanço mão de narrativas e/ou da descrição de cenas etnográficas que partem de diferentes localidades e contextos, a fim de conectar questões envolvendo a “natureza” da experiência do meu (não) ouvir etnográfico. Uso “(não) ouvir” colocando o não entre parênteses para indicar que ora ouço, ora não ouço *coisas*¹ com a ajuda de um implante coclear², a depender das condições ambientais, culturais e psíquicas. Por isso, as reflexões sobre o método etnográfico constituem o eixo teórico da presente tese.

Toma-se como ponto de partida o princípio estabelecido de que o *ouvir* é uma dimensão central da pesquisa qualitativa, e especificamente, da pesquisa etnográfica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006). Os desafios metodológicos têm como base “*O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever*”, de Roberto Cardoso de Oliveira (2006), bem como as implicações teóricas decorrentes das frequentes negociações relativas à alteridade da pesquisadora com suas(seus) interlocutoras(es) durante o trabalho de campo.

A expressão “autoetnográfica” remete à *autoetnografia*, uma forma de “escrita de si” (FOUCAULT, 1992) que combina características da *autobiografia* e da *etnografia*, no sentido de descrever e analisar (*grafia*) a experiência pessoal (*auto*) com o objetivo de compreender a experiência cultural (*etno*) (ELLIS, 2004; HOLMAN JONES, 2005). Dito de outro modo, eu, antropóloga, escrevo e analiso minhas experiências pessoais de (não) ouvir de forma reflexiva, a fim de que se possa compreender alguma dimensão da experiência cultural de ser surda. Nesse sentido, por ser “um gênero autobiográfico de escrita e

¹ Sobre ouvir *coisas*, ver referência a Hauland (2008) na página 104 desta tese.

² O implante coclear é uma prótese auditiva computadorizada usada por muitas pessoas surdas ao redor do mundo, composta pelo implante propriamente dito, cirurgicamente implantado na cabeça, sob a pele e próxima à orelha, e a parte externa que fica atrás da orelha e que funciona como uma espécie de sintetizador de som quando conectado com a parte interna por meio de um ímã. Para mais detalhes, ver seção 3.2 do capítulo 3.

pesquisa que exhibe múltiplas camadas de consciência, conectando o pessoal com o cultural” (ELLIS; BOCHNER, 2000, p. 739) tendo o corpo da pesquisadora como mediador entre o observador e o observado de forma simultânea, a autoetnografia implica a exposição de um *self* vulnerável (*Idem, ibidem*, 2000) e, portanto, por focar em um “eu”, ela pode ser altamente política.

O termo *ciborgue* na proposta autoetnográfica é utilizado como categoria nativa³, referindo-se a pessoas surdas usuárias de implante coclear como eu. O seu uso implica a percepção nativa do implante coclear como um ouvido biônico, sendo esse o seu sentido *sui generis*, ou seja, *ciborgues reais* são “pessoas cujas funções ou estruturas corporais deficientes ou inexistentes são reestabelecidas ou corrigidas por meio do acoplamento de peças sobressalentes fabricadas artificialmente” (KIM, 2013, p. 3).

Para Cardoso de Oliveira (2006), a inserção no campo é sempre precedida de uma domesticação teórica do *olhar*, pois a teoria antropológica pré-estrutura nosso olhar e ouvir etnográficos, sofisticando nossa capacidade de observação e permitindo um verdadeiro *encontro etnográfico* entre pesquisadora e interlocutoras(es). Nesse contexto, a relação é ou deve ser sempre dialógica, partilhando experiências de igual modo. Posteriormente, com base nas observações e nas anotações dos diários de campo, a antropóloga se recolhe para *escrever* o texto etnográfico. Assim,

Se o olhar e o ouvir constituem a nossa percepção da realidade focalizada na pesquisa empírica, o escrever passa a ser parte quase indissociável do nosso pensamento, uma vez que o ato de escrever é simultâneo ao ato de pensar⁴. Quero chamar a atenção sobre isso, de modo que torne claro que - pelo menos no meu modo de ver - é no processo de redação de um texto que nosso pensamento caminha,

³ Os trabalhos de Michael Chorost (2005) e de Elizabeth Christie & Geraldine Bloustien (2010) são exemplos de relatos de pessoas surdas acerca de sua ‘transformação’ em um *ciborgue* a partir da inserção de um implante coclear na cabeça.

⁴ Lev. S. Vigotski (1998) acrescentaria que o pensamento tem muitas camadas de existência, desde um discurso interno de sintaxe semelhante à fala até um “fluxo de significados puros”. Neste caso, para esse autor o ato de escrever pode relacionar-se com distintas camadas do pensamento.

encontrando soluções que dificilmente aparecerão antes da textualização dos dados provenientes da observação sistemática. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 31-32)

No entanto, a reflexão a que me proponho para a presente tese busca desconstruir o olhar e o ouvir como modos concomitantemente privilegiados de produção etnográfica, procurando valorizar outras formas de percepção de antropólogas e antropólogos que possuem uma deficiência, especialmente quando a deficiência for do tipo sensorial (visão e/ou audição). A proposta surge em função dos meus limites e oportunidades de (não) ouvir enfrentadas durante várias situações de trabalho de campo, em que na tentativa de estabelecer uma relação dialógica com as(os) interlocutoras(es), seja ela efetivada ou não para um verdadeiro encontro etnográfico tal como nos encoraja Cardoso de Oliveira (2006), a comunicação verbal oral sempre foi e continuará sendo o desafio mais forte – e invisível num primeiro momento – para a pessoa surda. Situações como não conseguir perceber, captar, acompanhar ou mesmo salvar o dito de forma usual, às vezes ter que repetir a interlocutoras(es) ou pedir-lhes que me repitam *n* vezes determinadas palavras ou sentenças inteiras, assim como ter que lançar mão de “papel e caneta” para escrever o que primeiro se tentou lhes dizer foram corriqueiras. Tudo isso possivelmente contribui para a existência de práticas etnográficas marcadas por uma profusão de “espaços vazios” nos dados etnográficos, refletindo, por conseguinte, na produção de meus discursos etnográficos. Na verdade, essas lacunas existem nas práticas etnográficas mesmo de todo antropólogo e antropóloga *vidente* e *ouvinte*. Antropólogos e antropólogas são incapazes de ver e ouvir *tudo* o que ocorre. Não são raros os usos de fotos e vídeos para registrar e “ver depois o que não viu”, ou gravar áudios para “ouvir depois detalhes que não ouviu”. Ainda, são possíveis outras fontes de “espaços vazios”, por exemplo, não conhecer o idioma nativo. Desse modo, pensei em transformar em um problema de pesquisa a ‘insuficiência’ de dados etnográficos obtidos em um contexto de singularidade implicada – a surdez –, a fim de refletir sobre os limites e potencialidades de minhas práticas etnográficas.

O referencial teórico e metodológico abrange os estudos sobre percepção e cognição que consideram as questões das deficiências sensoriais (cegueira e surdez) no debate; os estudos feministas sobre deficiência; os estudos interseccionais, a teoria *queer/crip*, bem como os debates sobre autoetnografia, teoria do ator-rede e a noção de ciborgue.

A tese também é o resultado dos “imponderáveis da vida real” (MALINOWSKI, 2018, p. 76) da minha prática antropológica, na medida em que optei por focar a reflexão em torno do método etnográfico a partir de relatos autoetnográficos sobre o uso dos sentidos sensoriais da visão e da audição. Nesse sentido, observações introspectivas sobre ver, ouvir e não ouvir, bem como registros da memória sobre “tornar-se surda” são considerados na análise, com a pretensão de questionar o *ouvir* enquanto elemento constitutivo do escopo epistemológico da própria disciplina de Antropologia. Por isso, a questão norteadora não é a pergunta “é possível uma pessoa surda ser antropóloga?”, mas sim “quais antropologias mediadas pela surdez uma antropóloga surda pode fazer?”. No entanto, não pretendo discorrer somente no que meu corpo surdo pode fazer porque isso seria romantizar o que consigo fazer, sem se atentar para o fato de que não dizer ou não escrever também sobre o que não consigo fazer por não ouvir não explica a experiência da minha surdez e as implicações dela no trabalho de campo. Do mesmo modo, é difícil destacar o que consigo fazer apesar de não ouvir quando ouvintes me mostram e me dizem o tempo todo o que não consigo fazer.

Não deixando de lado a reflexividade sobre as vicissitudes do trabalho de campo, a experiência etnográfica e sua relação com os sentidos⁵ se revelaram uma dimensão nova para se pensar o método etnográfico. Essa perspectiva pode contribuir para aprimorar o método etnográfico com novas reflexões ao inserir novas ferramentas de pesquisa, de modo que o trabalho antropológico alcance um formato distinto ou adquira elementos novos que dificilmente ocorreria pela “etnografia viciada” de um antropólogo ouvinte. Com toda a explanação feita até o momento, espero ter esclarecido por que a presente tese não segue o modelo de uma etnografia no sentido estrito do termo, posto que dificilmente seria feita de forma “linear”. O método é gago (FONSECA, 2004, p. 84), ou seja, não se sabe “exatamente por onde começar e, quando começamos, em que direção continuar. O argumento torna-se oblíquo, e a linguagem também, porque quanto mais bem organizado e simples nos parece um certo caminho, mais temos a impressão de que estamos errados” (GEERTZ, 2008, p. 13).

⁵ O sentido “compreende tanto a capacidade de receber sensações quanto a consciência que se tem das sensações e, em geral, das próprias ações.” (ABBAGNO, 1998, p. 874). Sentido também se refere a cada um dos órgãos dos sentidos, sendo mais propriamente chamado de *sensorio* ou de *receptor* (*Loc. cit.*).

O *capacitismo* e o *aleijamento* e suas derivações são outros conceitos implicados que permeiam toda a discussão da presente tese. Ambos os termos derivam da teoria *crip* (ou teoria aleijada), considerada a teoria *queer* da deficiência. O termo *crip* é abreviação de *cripple*, traduzido como aleijado no português. Em um trabalho anterior (MELLO, 2018), faço uma revisão sobre a teoria *crip* usando o filme Avatar como ponto de partida, definindo a diferença entre as teorias *queer* e *crip* nas seguintes palavras:

Enquanto o principal axioma da teoria *queer* postula que a sociedade contemporânea é regida pela heteronormatividade, na teoria *crip* sua máxima se sustenta pelo postulado da corponormatividade de nossa estrutura social pouco sensível à diversidade corporal. A tradução de aleijado para o termo *crip* no português é reveladora da zona de abjeção reservada às pessoas com deficiência. (MELLO, 2018, p. 258).

A teoria aleijada foi pensada principalmente para questionar a exclusão do capacitismo como matriz de discriminação interseccional nas teorias feministas e *queer*. Como ocorre com o *estranho* que vem do *queer*, as terminologias *crip* (em inglês) e *aleijada* (em português) têm uma conotação propositalmente agressiva, pejorativa e subversiva, a fim de marcar o compromisso aleijado em desenvolver uma análise da normalização de corpos, a partir da crítica aos sistemas de opressão marcados pelo patriarcado, pela heterossexualidade compulsória (RICH, 2010) e pela capacidade compulsória (MCRUER, 2002) que não questiona a naturalização e hierarquização das capacidades corporais humanas nos discursos, saberes e práticas sociais. Quando uma pessoa não ouve, ela é lida como “deficiente” e passa a ser percebida culturalmente como “incapaz”. Por isso, o capacitismo impede a consideração de que é possível andar sem ter pernas, ouvir com os olhos, enxergar com os ouvidos e pensar com cada centímetro de pele que possuímos. O capacitismo também é essa forma hierarquizada e naturalizada de conceber qualquer corpo humano como algo que deve funcionar, agir e se comportar de acordo com a biologia. Nesse sentido, ao usar o termo aleijamento e suas derivações, estou considerando a necessidade de *aleijar* as práticas etnográficas, no sentido de descolonizar, mutilar, deformar e contundir o pensamento antropológico, provocando-lhe fissuras.

A estrutura da tese está dividida em seis capítulos. O primeiro capítulo visa apresentar o percurso da pesquisa e os referenciais teórico-metodológicos utilizados.

No segundo capítulo reflito sobre as implicações entre surdez e trabalho de campo da antropóloga norte-americana Ruth Benedict (1887-1948). As reflexões sobre as possibilidades de pesquisas etnográficas em arquivos de e sobre Ruth Benedict também são consideradas.

O terceiro capítulo traz elementos autoetnográficos da surdez enquanto ‘identidade’ e experiência, como também do uso e funcionamento biotécnico do implante coclear, sem desconsiderar a dimensão sociotécnica implicada nessa perspectiva. Tendo a finalidade de situar o(a) leitor(a) nas questões mais significativas da minha experiência como pessoa surda, aportes fenomenológicos de Merleau-Ponty (1999) são enfaticamente considerados.

No quarto capítulo apresento dois exemplos autoetnográficos da experiência de *ouvir coisas*. No primeiro relato a epifania de *ouvir* um bem-te-vi com o implante coclear; no segundo descrevo uma experiência significativa e demonstrativa da relação corpo surdo-implante coclear enquanto um “tornar-se-com” e os desdobramentos dessa discussão com as noções de *affordance* e pessoa-grafo.

O quinto capítulo parte de uma situação etnográfica de *não ouvir coisas* ocorrida na 4ª Conferência Nacional dos Direitos da Pessoa com Deficiência, em Brasília, abril de 2016, em que a experiência de *ver* (mais que *ouvir*) as associações me mobilizou para perceber o tipo de observação implicada.

O sexto capítulo encerra a tese com a retomada de algumas pistas de pesquisa e as discussões finais sobre surdez e trabalho de campo, com implicações sobre o método etnográfico e sua relação com os sentidos sensoriais.

1 OS ALEIJAMENTOS METODOLÓGICOS

“[...] Assumir uma perspectiva construtivista, performativa e comunicativa em relação a textos não significa minimizar a eficácia simbólica dessa tradição. Significa oferecer um modo alternativo de compreender textos, e interagir, a partir de outros pressupostos, com a tradição [etnográfica] que entende textos como representação.”

(Daniela Versiani, 2005)

Neste capítulo discorro sobre a trajetória de pesquisa e o referencial teórico-metodológico empregado. Primeiro, apresento o contexto em que se deu a pesquisa e em seguida discorro sobre a autoetnografia ciborgue, suas características e no que ela implica enquanto *subjetividade*. Por fim, fecho com um panorama breve do estado da arte dos estudos interseccionais.

1.1 ALEIJANDO O CAMPO

Depois de muitos percalços sobre os modos como minhas práticas etnográficas se refletiam entre olhar e (não) ouvir, resolvi seguir, em especial, a sugestão dada por um dos membros da banca de qualificação da tese, Prof. Dr. Theophilos Rifiotis, para que eu mudasse a abordagem metodológica da pesquisa nas conferências municipais, estaduais e nacionais de políticas para mulheres e pessoas com deficiência, passando a focar em uma *autoetnografia da deficiência*, ou seja, da minha surdez. Coincidentemente, alguns meses antes, exatamente em 1º de junho de 2017, a antropóloga Fabiene Gama, à época pós-doutoranda em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB) e atualmente professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), entrou em contato comigo para me fazer um convite para participar da *II Reunião de Antropologia da Saúde*, que aconteceria na UnB, entre os dias 8 e 10 de novembro de 2017.

O convite envolvia uma parceria para coordenarmos juntas um grupo de trabalho (GT) sobre “Autoetnografia, Arte e Corporalidades”, o que me surpreendeu porque a proposta pareceu querer me mandar um recado: “Siga a autoetnografia como método!”. Mesmo quando o Prof. Theophilos, professor da primeira disciplina de Antropologia (Introdução à Antropologia) que cursei nas Ciências Sociais da UFSC,

em 2005, apresentou à turma o clássico texto de Roberto Cardoso de Oliveira, “*Olhar, ouvir, escrever*”, eu manifestei surpresa lhe questionando com palavras do tipo “E eu?! O que dizer do fato de eu não ouvir?!”. Lembro que minha exclamação suscitou um debate interessante na sala de aula, mas como eu era iniciante na disciplina, não tomei notas de campo dessa aula significativa – vale lembrar que a leitura labial corriqueiramente exige que eu pare de escrever apenas para poder dar conta de prestar atenção na fala dos professores e professoras.

Não explicitarei aqui as motivações de Fabiene em ter me contatado, mas vale destacar que ela se lembrava de mim de outro evento, que no fim descobri que se tratava da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia (26ª RBA), ocorrido em 2008, em Porto Seguro, ocasião em que apresentei meu primeiro trabalho antropológico em uma RBA. O trabalho tinha como título “Sobre olhar, (não) ouvir, escrever” e foi apresentado em um GT temático do campo da Antropologia Visual, coordenado pela Profª Drª Sílvia Caiuby Novaes e pelo Prof. Dr. Marco Antônio Gonçalves. Sob a orientação da Profª Drª Sônia Weidner Maluf, o trabalho chegou a ser finalista na categoria pôster do Prêmio Lévi-Strauss e por isso guardo boas lembranças dessa época, quase no final da graduação em Ciências Sociais. Contudo, eu não esperava repeti-lo, ainda que de modo expandido nesta tese.

Essa mudança na tese não foi imediata porque eu sentia que faltava alguma peça do quebra-cabeça metodológico. Após a qualificação da tese em 22 de setembro 2017, precisei de um seminário de teses do NIGS, realizado ainda no segundo semestre de 2017, para perceber o *plus* epistemológico de trazer o debate do “olhar, (não) ouvir, escrever” a partir de uma autoetnografia da minha surdez. Entretanto, o que se preserva como continuidade não é mais o lócus das conferências municipais, estaduais e nacionais de políticas para mulheres e pessoas com deficiência, mas uma situação etnográfica que exemplifica a minha experiência de *ver* em substituição a *ouvir*, ocorrida durante a 4ª Conferência Nacional dos Direitos da Pessoa com Deficiência (4CNDPD). Esse exemplo está descrito no capítulo 5, fazendo emergir a necessidade de uma *análise interseccional* com o campo da deficiência, além de permitir uma reflexão em torno dos modos como a observação participante opera enquanto *mediação técnica* do híbrido corpo surdo-implante coclear, porquanto “o conceito de mediação técnica exige que o *social* seja visto como o produto de uma associação entre atores humanos e não humanos, funcionalmente simétricos na teoria do ator-rede (TAR).” (SANTAELLA; CARDOSO, 2015, p. 168).

No próximo tópico apresento a autoetnografia como método de pesquisa e de escrita autobiográfica, a fim de sustentar a minha escolha por um modelo aleijado de etnografia que parte da descrição de experiências pessoais que surgem em função de eu fazer parte, dentro do universo das pessoas com deficiência, de um grupo social específico de pessoas surdas: os *surdos implantados cocleares*⁶, ou simplesmente *surdos implantados*.

1.2 POR UMA AUTOETNOGRAFIA CIBORGUE

Sendo a etnografia a escrita da cultura, ela se vale da “descrição densa” para tornar familiar a experiência cultural, enquanto a autoetnografia utiliza uma abordagem sistemática para analisar e interpretar compreensões socioculturais do *self* e é isso o que distingue a autoetnografia de outras autonarrativas, como a autobiografia (O’CONNELL, 2017). Essa forte ênfase no *eu* é uma característica específica da autoetnografia e é nisso que reside a sua mais recorrente crítica, estando no centro da resistência a ela como método de pesquisa válido (MÉNDEZ, 2013). Ao superar a separação entre o observador e o observado, a autoetnografia desafia as formas canônicas de fazer pesquisa etnográfica, porquanto “(...) como método, a autoetnografia é, ao mesmo tempo, processo e produto” (ELLIS; ADAMS, BOCHNER, 2015, p. 250).

A autoetnografia faz uso da técnica literária de “mostrar” para dar ao(a) leitor(a) um sentido de “estar lá” (SPRY, 2011), quando o(a) autor(a) passa por uma experiência. Também pode empregar a técnica de “contar” para descrever uma experiência, porquanto “quando ambos “contar” e “mostrar” são empregados, eles ajudam a elucidar a compreensão do que está acontecendo em uma narrativa” (O’CONNELL, 2017, p. 299).

Para Laurel Richardson (1998) mesmo convenções adicionais de redação no campo das Ciências Sociais sempre moldaram etnografias. A necessidade de distinguir os relatos dos viajantes e dos missionários, bem como da escrita imaginativa, fizeram com que os etnógrafos adotassem uma “voz impessoal” em terceira pessoa para descrever fenômenos observados e proclamar a autenticidade de suas representações. A autora sustenta que John Van Maanen (1995) identificou quatro convenções usadas em etnografias tradicionais: a primeira remete à autoridade da experiência do autor, em que o autor

⁶ Mesmo dentro desse grupo há fronteiras borradas nas formas de ser surdo.

como *eu* está ausente do texto e escreve *sobre* as pessoas estudadas. Esse autor existe somente no prefácio, estabelecendo as credenciais “eu estava lá” e “sou um pesquisador”; a segunda afirma que há um estilo documentário nessas etnografias, mostrando uma infinidade de detalhes que presumem representar a cultura; a terceira considera apresentar o ponto de vista dos nativos por meio de relatos, citações, explicações, linguagem, clichês culturais e assim por diante; e a quarta o autor reivindica a validade da onipotência interpretativa (RICHARDSON, 1998, p. 353).

A escrita autoetnográfica usualmente pode se apresentar em uma multiplicidade de formas textuais escritas geralmente na primeira pessoa, podendo ser sob a forma de um poema, uma narrativa ou estória. Às vezes o(a) autoetnógrafo(a) opta por escrever na terceira pessoa em algumas partes do texto para permitir certa distância dos eventos e pessoas sendo referidos. Isso é especialmente verdadeiro em autoetnografias evocativas quando há implicações éticas envolvendo o consentimento das pessoas referidas na escrita autoetnográfica.

Mariza Méndez (2013, p. 281) observa que “(...) a estrutura retórica costuma ser variada, desde textos literários formais até relatos ou narrativas mais informais”, e a credibilidade do texto se dá, em parte, por meio da seleção de detalhes, o tom, as imagens, as metáforas e, em outra parte, ao procurar localizar a narrativa em um contexto mais amplo (RICHARDSON, 1997). O foco está em privilegiar o autoconhecimento e o conhecimento do(da) pesquisador(a)/autor(a) sobre o tema, por meio da experimentação com o ponto de vista do(da) autor(a). Por isso, na autoetnografia não há a preocupação com a veracidade ou facticidade da narrativa, mas com a sua credibilidade, sendo esta “ligada a questões como coesão da estória e os sentidos construídos a partir dela” (VALENTIM, 2016, p. 22).

Na mesma linha de argumentação de Carolyn Ellis e Arthur P. Bochner (2000) presente na introdução ao tema da tese, Laurel Richardson (2000a, p. 11) considera que as autoetnografias “são altamente personalizadas, textos reveladores nos quais os autores contam relatos sobre sua própria experiência vivida, relacionando o pessoal com o cultural”. Considerando que se trata de uma pesquisa sobre a experiência vivida da autora/pesquisadora, subentende-se a autoetnografia como um método para investigar a própria subjetividade do(da) autor(a)/pesquisador(a) (ELLIS; FLAHERTY, 1992), o que é corroborado por Daniela Beccaccia Versiani (2005), pioneira em investigar de modo sistemático no Brasil a autoetnografia como

método⁷. Para essa autora, o termo autoetnografia é criado para tentar dar conta “do reconhecimento da subjetividade como fator importante no processo de construção de conhecimento” (VERSIANI, 2005, p. 101), sugerindo, ainda, pensar em autoetnografias como “espaços comunicativos e discursivos através dos quais ocorre o ‘encontro de subjetividades’, a interação de subjetividades em diálogo” (*Idem, ibidem*, p. 87). Desse modo, a autoetnografia é um método com “potencial para alterar nossos modos de percepção dos processos de construção de subjetividades, culturas e produção de conhecimento” (*Idem, ibidem*, p. 218), perspectiva esta que o próprio Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) é herdeiro intelectual e pioneiro no Brasil, conforme mostra a coletânea de artigos publicados em *Trabalho de Campo e Subjetividade* (GROSSI, 1992a) e *Trabalho de Campo, Ética e Subjetividade*⁸ (GROSSI *et al.*, 2018), apesar de que em ambos os livros curiosamente não haja nenhuma menção ao termo autoetnografia⁹.

Conforme destaca Versiani (2005), o termo autoetnografia vem sendo utilizado há mais de três décadas por autores e autoras dos campos da antropologia e dos estudos literários. Tomando como base a leitura dos nove ensaios que compõem o livro *Auto/Ethnography: Rewriting the self and the social* (REED-DANAHAY, 1997), Versiani argumenta que a autoetnografia surge enquanto um desdobramento dos debates pós-modernos entre produção textual e processos de subjetivação, no qual a obra *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*¹⁰, organizado por James Clifford e George Marcus e publicado em 1986, é expoente dessa tradição. Por isso, a autoetnografia surge no contexto estadunidense das discussões produzidas nos anos 1980 e 1990 pela chamada antropologia pós-moderna sobre a “crise da representação” na escrita etnográfica (TRAJANO, 1988; SCHWADE;

⁷ Vale destacar que Daniela Versiani, graduada em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP) e doutora em Estudos de Literatura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ), fez seu doutorado sanduíche nos Estados Unidos, sob a supervisão do antropólogo George Marcus.

⁸ Este livro é composto de três partes, sendo que a primeira parte é uma reedição de toda a coletânea de 1992, com exceção do primeiro capítulo.

⁹ Na verdade o termo é citado em uma única referência bibliográfica, contida na página 251 do livro de 2018, mas sem qualquer menção ou discussão no corpo do texto sobre o que vem a ser autoetnografia.

¹⁰ Traduzida e publicada em português em 2016 pelas editoras Papéis Selvagens e da UERJ (CLIFFORD; MARCUS, 2016).

GROSSI, 2018), iniciada com a publicação de *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*.

A crítica pós-moderna envolveu um posicionamento da Antropologia norte-americana em torno da ideia de representação, ao chamar a atenção para a pretensão colonial da representação de culturas na escrita etnográfica e, ao mesmo tempo, incentivar a produção de textos alternativos. São das tentativas de experimento com o texto etnográfico que a autoetnografia emerge como possibilidade teórico-metodológica, porquanto ao fazer uso de “narrativas francamente subjetivas, os etnógrafos ficam um pouco aliviados dos problemas de falar pelo Outro, porque eles são o Outro em seus textos” (RICHARDSON, 1998, p. 356). Ainda sobre o caráter de escrita experimental do texto autoetnográfico, Richardson (1998) pondera que:

In the wake of feminist and postmodernist critiques of traditional qualitative writing practices, qualitative work has been appearing in new forms; genres are blurred, jumbled. I think of them as experimental representations. Because experiments are experimental, it is difficult to specify their conventions. One practice these experiments have in common, however, is the violation of prescribed conventions; they transgress the boundaries of social science writing genres. Experimental representation is an emergent and transgressive phenomenon. Although some people are uncomfortable with it both as an idea and as a practice, I highly recommend experimental writing as a method of knowing. Because experimentation is taking place in (because of?) the postmodernist context, experimentation can be thought about within that frame. Working within the “ideology of doubt”, experimental writers raise and display postmodernist issues. Chief among these are questions of how the author positions the Self as a knower and teller. For the experimental writer, these lead to the intertwined problems of subjectivity/authority/authorship/reflexivity, on the one hand, and representational form, on the other. (RICHARDSON, 1998, p. 354)

Segundo a autora, ainda que em uma perspectiva pós-moderna possamos ter mais liberdade para a escrita experimental de textos, temos restrições relativas a pretensões de autoria, autoridade, verdade e credibilidade. A abordagem autorreflexiva na autoetnografia pode desvelar agendas políticas e/ou ideológicas escondidas na escrita, bem como o desejo de falar pelo outro torna-se suspeito. Mesmo a liberdade para experimentar qualquer tipo textual pode ser empolgante, mas não é garantia de um bom trabalho. Embora seja mais difícil e exigente do ponto de vista antropológico, a transgressão para uma escrita autoetnográfica implica contestar as formas hegemônicas de fazer antropologia. Parafraseando Richardson (1998), a crítica pós-moderna teve o mesmo impacto nas ciências sociais que os estudos feministas e de gênero tiveram. A categoria *gênero* surgiu primeiro como uma perspectiva teórica nos anos 1960, e hoje os estudos feministas e de gênero são uma das maiores subáreas das ciências humanas e sociais em todo o mundo porque questionaram os “pressupostos normativos da ciência social que limitavam falsamente o conhecimento” e por isso “as novas áreas nos atingiram onde vivíamos - em nosso trabalho e em nossos corpos. Eles ofereceram perspectivas alternativas para compreender o mundo experiente.” (RICHARDSON, 1998, p. 361). E é neste sentido que almejo que a presente tese seja vista: uma *escrita experimental* que considere a potência subjetiva da presença do duplo vínculo antropóloga/nativa na escrita autoetnográfica, marcada pela narração e a experimentação sobre o ouvir e o não ouvir como atos comunicativos e interativos, como sugere Versiani (2005), e não enquanto *representação* de realidades e identidades políticas que não posso abarcar por entender que há uma multiplicidade de surdezes. Dito de outro modo, concebo meu trabalho como um processo e não como representação. Isso implica compreender que:

A escrita não pode re-apresentar algo que já não é mais percebido como estático no tempo e no espaço. A escrita continuamente se apresenta. Ela acontece. É partícipe da realidade. Extensão da vida e do movimento que há no que está vivo. Ela dá continuidade a um processo discursivo e comunicativo. Ela pode ser tematizada como um dos meios, uma das mídias através das quais ocorrem encontros entre *selves* históricos, empíricos, de carne e osso, com diferentes e singulares trajetórias de identificações, *selves* que dialogam, ou seja, que se comunicam e cujo

potencial comunicativo é multiplicado pelas leituras e interpretações de outros *selves* históricos, empíricos, de carne e osso, com diferentes e singulares trajetórias de identificações e que, por sua vez produzem outros textos/comunicados/discursos/respostas. Essa perspectiva permite pensar em autoetnografias como discursos performativos [...], mesmo aqueles textos que foram concebidos e produzidos por autores que se mantêm dentro da perspectiva do texto como representação. Assim, o que proponho é uma estratégia de leitura para discursos orais ou escritos, de construção de *selves*, não como “representação” [...], nem tampouco como “alegorias” da relação que se estabelece entre sujeitos, ou seja, da negociação de “uma visão compartilhada da realidade” [...], mas efetivamente como parte do próprio processo comunicativo entre sujeitos através dos quais ocorre a negociação dessa “visão compartilhada da realidade”; como parte do processo comunicativo e performativo entre interlocutores produtores de outros comunicados/resposta que dão continuidade a este infinito processo. Obviamente pessoas continuarão utilizando a escrita como representação, como alegoria, ou como forma de dizer verdades, lançar apelos, com diferentes graus de credulidade em relação ao texto como forma de representação que se ancora em diferentes processos que lhe outorgam legitimidade. A concomitância de valorações distintas para o suposto poder transformador da palavra escrita tem a ver com pressupostos, assumidos ou não, sobre o potencial transformador atribuído ao ato de escrever e ao texto escrito. Este modo de compreender o texto é legitimado por séculos de tradição, e não desaparecerá apenas porque eu ou alguns teóricos assim desejam. Assumir uma perspectiva construtivista, performativa e comunicativa em relação a textos não significa minimizar a eficácia simbólica dessa tradição. Significa oferecer um modo alternativo de compreender textos, e interagir, a partir de outros pressupostos, com a

tradição que entende textos como representação.
(VERSIANI, 2005, p. 224-225)

Assim, para Versiani (2005) a autoetnografia pode ser uma alternativa textual para aqueles que compartilham da ideia da subjetividade como uma dimensão instável da experiência pessoal, permanentemente em processo e construída no diálogo que se estabelece com outros sujeitos, igualmente instáveis e não unívocos. Por isso, a presente tese é implicadamente o resultado da reflexividade do “lado esquerdo dos diários de campo”, o lado das emoções cuja subjetividade inerente à surdez por muito tempo relutei em investir teoricamente e revelar etnograficamente. De acordo com Miriam Pillar Grossi (2015):

Ao falar em lado direito e lado esquerdo do diário, estou me referindo à proposta metodológica elaborada por René Louraux de escrita de diários de campo que contemplem duas formas de refletir sobre uma pesquisa: no lado direito são registrados dados objetivos e analíticos e no esquerdo se registram emoções e dificuldades subjetivas vividas no trabalho de campo. (GROSSI, 2015, p. 11)

A divisão dos diários de campo em direito e esquerdo é uma das dicas mais sensíveis e valiosas da professora Miriam Grossi, ensinada a suas alunas e alunos em todas as suas aulas como parte dos métodos e técnicas de pesquisa em Antropologia. Ela sugere dividirmos o diário de campo em duas partes, onde no lado direito (lado da razão) escrevemos tudo o que reporta à objetividade; no lado esquerdo (lado das emoções), à subjetividade¹¹. Para a Antropologia interessa os dados etnográficos do “lado objetivo”, mas, ensina-nos Miriam Grossi, muitas vezes a objetividade só se revela quando apoiada pela dimensão da subjetividade. Por fazer um tipo de pesquisa implicada cuja objetividade está em reconhecer meu lugar situado no mundo, essa perspectiva se conecta com a noção de “conhecimento situado e corporificado” de Donna Haraway (1995, p. 22).

¹¹ A referência ao texto sobre a preeminência da mão direita, de Robert Hertz (1980), é outra possibilidade de transpor o debate que demarca a linha proibida entre o *sagrado* da mão direita e o *profano* da mão esquerda, respectivamente, para a oposição entre a razão (objetividade) do “lado direito” e a emoção (subjetividade) do “lado esquerdo” dos diários de campo.

Como a descrição de minhas experiências pessoais de (não) ouvir envolve interações com humanos e não humanos com o intuito de expandir minha capacidade cognitiva de observação, especialmente considerando a corporificação do implante coclear como um ouvido biônico, uma autoetnografia escrita por um híbrido corpo surdo/implante coclear, portanto, por uma *ciborgue real*, é uma autoetnografia ciborgue feita por uma antropóloga *insider* do fenômeno do (não) ouvir, transformando memórias pessoais e notas de campo em cenas e narrativas do devir-ciborgue *não ficcionais*.

As narrativas adotadas nesta tese são evocativas, ou seja, evocam emoções no(na) leitor(a), estabelecendo uma conexão do(da) leitor(a) com os sentimentos e experiências da pesquisadora/autora (MÉNDEZ, 2013; O'CONNELL, 2017). Há dois gêneros específicos de escrita autoetnográfica: o *evocativo* e o *analítico*. O segundo exclui o papel das emoções no texto autoetnográfico com base na argumentação de Leon Anderson (2006), para quem o(a) autoetnógrafo(a) deve evitar o “emocionalismo” ao usar uma escrita “objetiva” e comprometida com uma abordagem analítica dos fenômenos sociais. Ellis e Bochner (2006) criticam a perspectiva analítica de Anderson (2006) por considerarem que ela não promove a imersão do(da) leitor(a) na narrativa autoetnográfica. Ao não dialogar com as emoções, sentimentos e pensamentos do(da) pesquisador(a)/autor(a), a autoetnografia analítica sugere que o(a) leitor(a) deve “tornar-se um(uma) espectador(a) imparcial” (ELLIS; BOCHNER, 2006, p. 433).

A escrita é experimental, conforme já dito, e implica um *engajamento autorreflexivo* (ELLIS, 2004), sendo este uma característica importante da autoetnografia que se dá no momento “em que o autoetnógrafo se distancia das narrativas e começa a fazer perguntas para ajudar a refletir sobre as narrativas e a experiência da escrita” (O'CONNELL, 2017, p. 301). Também assume uma posição *cumulativa* (VERSIANI, 2005, p. 182) de duplo vínculo antropóloga/nativa com todas as “ambivalências e contradições” (MOTZAFI-HALLER, 1997, p. 215) que estão entrelaçadas “nas intrincadas relações entre história pessoal e produção teórica, entre as reflexões sobre sua própria experiência e os *insights* analíticos que essa experiência produz¹²(...)” (VERSIANI, 2005, p. 182). Desse modo, a

¹² Em trabalho anterior com colaboradores discuti uma das implicações desse duplo vínculo ao sugerir pensar as noções de *poder de perícia* e *poder referente*. Enquanto o *poder de perícia* se refere ao “uso do conhecimento teórico na ação militante”; o *poder referente* significa “ser referência pela experiência militante

condição de antropóloga e de nativa estão implicadas, não podendo uma ser tomada como posição supostamente excludente de outra porque essa perspectiva reforçaria o modo dualista de construção do conhecimento. O próprio processo de construção de autoetnografias implica desafiar categorias dualistas como sujeito produtor do conhecimento e objeto de pesquisa, observador e observado, *outsider* e *insider*, dentre outros, o que nos leva a pensar sobre o lugar da subjetividade na teoria antropológica e a legitimidade das práticas antropológicas contemporâneas com a entrada na academia de membros oriundos de “grupos minoritários”¹³, também chamados “nativos” ou “subalternos”.

As narrativas visam refletir sobre a relação entre o método etnográfico e os sentidos sensoriais (audição e visão) a partir de uma autoetnografia ciborgue. Como as reflexões são marcadas por preocupações metodológicas mais sobre o ouvir etnográfico como ato cognitivo, o texto é constituído por narrativas não ficcionais do *self*, a partir do meu ponto de vista. É importante visar aqui que o caráter não ficcional de minhas narrativas se deve mais a implicações metodológicas em torno desse tema de estudo, uma vez que as questões epistemológicas que envolvem a produção de conhecimento antropológico sobre o (não) ouvir prescinde de narrativas ficcionais, ainda que a escrita ficcional faça parte de autoetnografias. Também por mais que perpassem aos processos autoetnográficos doses de autoficção, a própria etnografia, seja ela ‘auto’ ou não, necessita extrapolar as dimensões das ‘ficções de si’. Nesse sentido, compreendo os termos

para os outros” (MELLO; FERNANDES; GROSSI, 2013, p. 24). Ver também em Anahi Mello (2016b).

¹³ O conceito de “grupos minoritários” não implica, necessariamente, uma questão de menor representação numérica de uma população específica, mas a “diferenciais de poder” (SCOTT, 2005, p. 18). Joan Scott prossegue com outra questão, pontuando que “os eventos que determinam que minorias são minorias o fazem através da atribuição do status de minoria a algumas qualidades inerentes ao grupo minoritário, como se essas qualidades fossem a razão e também a racionalização de um tratamento desigual” (*Loc. cit.*). Outra definição é a de Iris Young (2006), para quem “grupos minoritários” são aqueles grupos sociais “estrutural ou culturalmente diferenciados e socialmente desfavorecidos” (YOUNG, 2006, p. 184). Ainda, para essa autora “o discurso político prevalecente [dos “grupos minoritários”] é dominado por outras perspectivas” e por isso devem ser “reconhecidos e incluídos em sua especificidade nos processos comunicativos democráticos” (*Idem, ibidem*, p. 181). Nesse sentido, “grupos minoritários” são marcados por uma posição de *não dominância* que ocupam no cenário social de um país ou região.

autoetnografia e autoficção autorais no sentido de ‘pessoal’, como instâncias que podem se constituir mutuamente através de certos processos de escrita. Em resumo, por mais que a minha personalidade como autora esteja em evidência nessa peça, não centralizo univocamente essas experiências para extrapolar a escrita etnográfica enquanto (auto)ficção. Ademais, escrever ficção é outra crítica ao que esse método representa, posto que “se as pessoas desejam escrever ficção, elas têm o direito de fazê-lo, mas não todo o direito de chamá-lo de pesquisa” (WALFORD, 2004, p. 411). Para o autor, isso tem a ver com a preocupação com o quanto os relatos apresentados como autoetnografias são baseados em conversas *reais* ou eventos como eles realmente aconteceram e a quanto desses relatos são apenas invenções do(da) autoetnógrafo(a). No entanto, para alguns autores como Ellis e Bochner, já citados anteriormente, importa assumir a subjetividade do(da) pesquisador(a) como um valor intrínseco da autoetnografia, permitindo recriar as experiências pessoais de forma reflexiva e em conexão com o(a) leitor(a). Mesmo Méndez (2013) considera impraticável uma autoetnografia alcançar a “verdade objetiva”, qualquer que seja a objeção. Essa regra da impossibilidade da “verdade objetiva” vale, aliás, para todos os tipos de etnografia, incluído a autoetnografia.

Considerando que a autoetnografia tem características específicas, as reações a ela são variadas. Uma vez que pode ser abordada usando diversos tipos de gênero de escrita, não há regras específicas ou critérios de adesão. Consequentemente, não há respostas diretas para as questões éticas envolvidas no engajamento neste tipo de etnografia. Às vezes os(as) autoetnógrafos(as) mudam algumas partes de suas narrativas da primeira para a terceira pessoa, para dar a sensação de distância. Essa postura é inerente ao que Jonathan Wyatt (2006) definiu como “primeiro princípio ético” da autoetnografia, ou seja, “(...) quão perto escolhemos posicionar nossos leitores” (WYATT, 2006, p. 814). O segundo princípio é o do consentimento das pessoas sendo referidas na autoetnografia, para o qual Ellis (2007) chamou de “ética relacional”. Apesar dos problemas relacionados à obtenção do consentimento, Ellis (2007, p. 26) pondera que o principal critério a ser seguido é que “(...) a autoetnografia em si é uma prática ética”. De acordo com Mariza Méndez (2013, p. 283), isso quer dizer que “escrever autoetnograficamente implica ser ético e honesto sobre os eventos descritos assim como com o conteúdo das palavras expressas por todas as pessoas envolvidas nesses eventos”. Por isso, proponho que a avaliação de autoetnografias seja precedida por cinco critérios, definidos por Richardson (2000b): contribuição substantiva, mérito estético,

reflexividade, o impacto das narrativas no(na) leitor(a) e o quanto elas expressam “a verdade”, “o real”. Esses critérios não se referem somente à autoetnografia, mas a todos os tipos de etnografia.

Adotei também ideias derivadas da teoria do ator-rede (TAR) de Bruno Latour (2012) na escrita autoetnográfica ciborgue, a fim de deslocar o “eu”, supostamente individual e autônomo, para a noção de *rede sociotécnica*, no sentido de superar as dicotomias clássicas entre sujeito e objeto, social e técnica, como propõe Theofilos Rifiotis (2016). A ideia aqui se justifica pelo fato de que ter um corpo híbrido significa aprender a ser afetado e deslocado por conexões com actantes humanos e não humanos díspares e heterogêneos (MORAES, 2005; LATOUR, 2008; MORAES *et. al.*, 2009). Noutras palavras, “o corpo é o efeito de redes de articulação que ligam humanos e dispositivos técnicos os mais heterogêneos e díspares” (MORAES, 2005, p. 12). No contexto da surdez da antropóloga, a perda da audição afeta a relação do corpo surdo com o ambiente e por isso há a necessidade do corpo de estabelecer conexões com actantes tão díspares atuando como mediadores do processo de experimentação de outras sensorialidades e de reorganização dos sentidos.

O trabalho de Markus Spöhrer (2017), por exemplo, foca nas relações entre o implante coclear e seus usuários como uma forma contemporânea de ciborguização. Tendo como base o relato biográfico de Michael Chorost (2005) sobre sua implantação coclear e adaptação ao implante coclear, o autor argumenta que a teoria do ator-rede pode funcionar como uma “perspectiva ciborgue”, descrevendo a simbiose entre Michael Chorost e seu implante coclear “como uma prática de “sintonia” recíproca e a produção processual da percepção como uma relação complexa entre objeto técnico, corpo humano e meio ambiente” (SPÖHRER, 2017, p. 80). Assim, a TAR é interessante para entendermos a influência dos actantes não humanos na produção dos efeitos cognitivos que me ajudam a decodificar informações sonoras. Jean Segata (2016) sintetiza de modo contundente o que é a teoria do ator-rede:

A crítica apresentada pela Teoria Ator-Rede desloca a análise das entidades – humanos ou artefatos e se fixa no que é produzido na ação. Não existe algo que seja por si só social. Social não é uma coisa. Mais importante do que pensar naquilo que reconhecemos por humanos e por não humanos é rastrear o modo como eles se associam

e como essas associações geram efeitos que deslocam objetivos. Não importam os atores em si, seja lá quais forem as suas naturezas, o que importa são os efeitos que esses “atores” **fazem fazer**¹⁴. A noção de ator não pode ser confundida com o sentido tradicional de “ator social”, uma vez [que] um ator é tudo aquilo o que age, deixa traço, produz efeito no mundo, podendo se referir a pessoas, instituições, coisas, animais, objetos, máquinas ou tudo isso simultaneamente: “[...] usar a palavra ator significa que nunca está claro quem ou o que está atuando, dado que um ator nunca está sozinho no cenário, nunca está sozinho em sua atuação” (LATOURET, 2008, p. 73)¹⁵. A zona de conforto causística, que explica a ação a partir da relação entre um elemento sobre outro e suas formas de hierarquia é deslocada para uma noção de ação pensada como um evento. Não basta mais dizer que o humano é assim porque o técnico é assaz ou vice-versa. A ação não é o que o ator faz – ela é distribuída, não é univocal, não cabe na identificação do ator-em-si: “por definição, a ação é deslocada. A ação é tomada como distribuída, sugerida, influída, dominada, tracionada, traduzida” (LATOURET, 2008, p. 74). Daí de se assinalar que se está tratando aqui de um ator-rede, e não simplesmente de “um ator” e de “uma rede”, em separados. Agência é uma atuação conjunta – não é algo característico de humanos e que pode ser estendido a não humanos. Assim, é comum encontrar nos trabalhos de Bruno Latour e de outros pesquisadores da Teoria Ator-Rede a utilização do termo semiótico actante, ou seja, qualquer coisa que atue ou que mova alguma ação [...]. Nesse mesmo sentido, há ainda a utilização de uma voz verbal média (middle voice), que não seria nem passiva, nem ativa. Comum em grego e na falta em outras línguas, poderia ser traduzida como o que “faz fazer”. Ela permite distribuir as certezas do que ou de quem está agindo [...], sem a possibilidade de indicar com certezas o possível

¹⁴ Grifo meu.

¹⁵ Esta referência é em espanhol e o seu equivalente em português é Latour (2012).

“sujeito” ou a causa da ação. (SEGATA, 2016, p. 105-106)

Por essa breve explanação, pode-se concluir que actante é qualquer pessoa, animal, instituição, objeto ou coisa que tenha *agência*, no sentido de produzir efeitos no mundo e sobre o mundo, porquanto “na acepção de Latour, um actante é caracterizado pela heterogeneidade de sua composição; ele é, antes, uma dupla articulação entre humanos e não humanos e sua construção se faz em rede” (SILVA *et. al*, 2017, p. 185). Se a construção de conhecimento antropológico se dá em um contexto de uma rede sociotécnica que articula humanos e não humanos, então “trata-se de uma cognição distribuída por diversos actantes, cognição que ocorre numa articulação com o corpo, com os não humanos” (MORAES, 2005, p. 13). Desse modo, é fácil perceber por que elementos não humanos como o implante coclear, a leitura labial, as tecnologias de transcrição da fala em texto, a linguagem etc., são importantes actantes para eu produzir conhecimento antropológico. Eles estão integrados à rede sociotécnica da surdez e “fazem agir” para que meu trabalho antropológico alcance maior autonomia¹⁶ visual e auditiva, ampliando, por conseguinte, minha capacidade cognitiva de observação. Para Marcia Moraes (2005), a cognição é efeito de experimentações corporais que estabelecem conexões que se produzem em uma rede sociotécnica que articula actantes díspares. Isso implica considerar a relação corpo surdo/implante coclear como um híbrido “que não se reduz nem a um sujeito puro, entendido como pura abstração, nem a um corpo, entendido como pura materialidade” (MORAES, 2005, p. 11).

¹⁶ No campo da deficiência o conceito de *autonomia* com frequência se confunde com *independência*, sendo ambos distintos do campo feminista. Para a perspectiva deficiente, autonomia diz respeito à capacidade de controlar o próprio corpo e o ambiente mais próximo, enquanto independência é a faculdade de fazer escolhas (Cf. MELLO, 2010, p.176). Por exemplo, uma pessoa tetraplégica pode não ser capaz de abotoar todos os botões da camisa xadrez azul e vermelha que escolheu. Ela não tem autonomia para a atividade básica de abotoar uma camisa. Mas há opções de escolhas diante das quais ela pode e deve tomar uma decisão, o que leva à independência. Assim, a decisão de escolher a camisa xadrez azul e vermelha e não outra remete à independência. Já para a perspectiva feminista, a autonomia tem o sentido de escolha e a noção de independência remete à ‘liberdade’ de fazer. É o que expressa a essência do bordão feminista “Meu corpo, minhas regras”, uma forma de resistir ao poder patriarcal com a mensagem “Eu escolho e faço o que eu quiser com meu corpo, porque o corpo é meu!”.

Se, por exemplo, os actantes falham por conta de uma pane elétrica ou, como é comum de acontecer no meu trabalho de campo, por alguma interferência no ambiente, a coleta de dados etnográficos fica prejudicada e não há como produzir conhecimento antropológico adequado. Por isso optei por transformar a ‘insuficiência’ de dados etnográficos nas conferências nacionais, estaduais e municipais de políticas para mulheres e pessoas com deficiência em um problema de pesquisa, a partir de uma autoetnografia ciborgue sobre o (não) ouvir que também considere a descrição das conexões em que actantes humanos e não humanos se inscrevem no curso da ação (SEGATA; RIFIOTIS, 2016), o que pode ser feito em um texto pensado como um laboratório:

Porque este texto, dependendo do modo como está escrito, irá ou não capturar o ator-rede que você deseja estudar. O texto, em nossa disciplina, não é uma história, não é uma bela história, ele é o equivalente funcional de um laboratório. Ele é um lugar de provas e experimentos. Dependendo do que acontece nele, há ou não um ator – e há ou não uma rede sendo rastreada [...]. (LATOURE, 2004, p. 69)

Essa perspectiva de Latour do texto como laboratório no qual a pesquisa se realiza está em sintonia com a proposta de *escrita experimental* em uma autoetnografia. Para descrever minhas experiências ciborgues, parto de *situações etnográficas* (SILVA, 2009) distintas e que desvelam cenas ou narrativas marcadas por *comportamentos de exceção* nos termos de Paulo Granjo (2014), isto é, “aqueles que não estejam na observância das regras esperadas [...], que as distorçam, manipulem e/ou desafiem, ou mesmo aqueles comportamentos que, à primeira vista, pareçam simplesmente ilógicos.” (GRANJO, 2017, p. 158). Ou podem ser cenas que se revelem como epifanias no sentido proposto por Norman Denzin (1989, 2014), ou seja, são experiências marcantes ou momentos de revelação que alteram estruturas fundamentais de significado na vida de uma pessoa, podendo trazer efeitos negativos ou positivos. De fato, as epifanias “são momentos e experiências interacionais que deixam marcas nas pessoas” (DENZIN, 1989, p. 70), muitas vezes percebidas como momentos de crise ou de eventos significativos.

As cenas ou narrativas de “epifania” ou de “comportamentos de exceção” estão implicadas pela minha presença e participação como

observadora e podem envolver diferentes pessoas e contextos, de maneira que nos revele dados acerca dos sentidos¹⁷ investidos na observação, porquanto “o significado da cena exige não apenas um reconhecimento do caráter subjetivo da observação, mas sobretudo a capacidade de ter uma noção objetiva da sua própria presença” (SILVA, 2009, p. 180). As mesmas cenas ou narrativas de epifania ou de comportamentos de exceção também podem atravessar os “imponderáveis da vida real” (MALINOWSKI, 2018, p. 76) da pesquisadora/autora e ajudam a legitimar a autoetnografia como um método válido de pesquisa social.

Ainda, enquanto *situação etnográfica* compartilho novamente da perspectiva do antropólogo Hélio Silva (2009, p. 172), para quem “situação é circunstância e localização” e por isso o autor concebe o trabalho do antropólogo como um “ato ou efeito de situar-se, localizar-se” no espaço social da observação, porquanto “tal localização é pensada em sua relação com os atores sociais que observa e em seus deslocamentos nos territórios onde tais atores se localizam e transitam”. Já a circunstância implica “a condição, o ensejo e a oportunidade que o etnógrafo deve tornar favoráveis à obtenção dos dados e informações pertinentes ao seu projeto de pesquisa” (*Loc. cit.*). Outro autor, João Pacheco Oliveira (2004, p. 16) considera que “o campo precisa ser entendido enquanto uma verdadeira “situação etnográfica [...], onde os atores interagem com finalidades múltiplas e complexas, partilhando (ainda que com visões e intenções distintas) de um mesmo tempo histórico.”

Finalizando essa parte, no próximo tópico apresento brevemente o estado da arte dos estudos interseccionais. Esse tópico é necessário uma vez que o capítulo 5 envolve conflitos sociais entre dois grupos sociais – pessoas com deficiência e pessoas transexuais – para acessar banheiros públicos, implicando, portanto, uma análise interseccional.

1.3 INTERSECCIONALIDADE LOCALIZADA, PARCIAL E CRÍTICA

A ciência é uma construção social impregnada de valores materiais e culturais (BANDEIRA, 2008), cuja produção de conhecimento é sempre composta por verdades aproximadas e provisórias (MENICUCCI DE OLIVEIRA, 2008). Essa perspectiva

¹⁷ Refiro-me aos sentidos da visão e audição.

segue a linha “localizada e parcial” de produção de conhecimento proposta por Donna Haraway (1995), para quem somente o posicionamento crítico é capaz de produzir objetividade na pesquisa. Para essa autora, racionalidade e objetividade são temas sensíveis ao poder, porquanto “o feminismo tem a ver com uma visão crítica, consequente com um posicionamento crítico num espaço social não homogêneo e marcado pelo gênero. A tradução é sempre interpretativa, crítica e parcial” (HARAWAY, 1995, p. 31-32). Essa perspectiva também é compartilhada pela antropóloga Miriam Grossi (1992b), quando sugere tratar a *subjetividade* da pesquisadora como um elemento significativo e constitutivo de toda pesquisa etnográfica, merecendo um lugar de destaque na teoria antropológica contemporânea. Para a autora, reconhecer a importância da subjetividade no processo de conhecimento é uma característica marcante na construção das teorias sociais contemporâneas, no interior das quais a teoria feminista ocupa um lugar privilegiado. Do mesmo modo, nas etnografias produzidas no campo da antropologia contemporânea, o reconhecimento do lugar da subjetividade ganhou destaque na construção do campo teórico antropológico, como afirma a autora: “pensar a relação entre o antropólogo e seus informantes em campo como central na construção de etnografias, conceitos e teorias na Antropologia” (GROSSI, 1992b, p.7). Enquanto categoria analítica, a *subjetividade* se desdobra em questões como os sentimentos de sofrimento em campo, definido por Roberto DaMatta (1978) como “anthropological blues”, ou sobre a importância de se *estranhar o familiar e tornar o familiar exótico* em contextos urbanos de camadas médias estudados por Gilberto Velho (1978), ou ainda sobre *a busca do outro em si mesmo* estudada por Miriam Grossi (1992b), que têm sido recorrentemente apontadas como centrais na prática etnográfica contemporânea.

Dito isso sobre o lugar da subjetividade na teoria antropológica e tendo a pretensão de evitar redundâncias, não é meu objetivo trazer aqui uma revisão teórica mais sistemática sobre o conceito de “interseccionalidade” ou os “estudos interseccionais”, mas discorrer de modo breve sobre o uso da análise interseccional como ferramenta teórico-metodológica feminista deste trabalho¹⁸, em especial para o

¹⁸ Para uma leitura com foco na revisão de literatura sobre os “estudos interseccionais”, sugiro especialmente os trabalhos de Lucas Platero (2012), Sumi Cho, Kimberlé Williams Crenshaw e Leslie McCall (2013), Carlos Eduardo Henning (2015), Mara Viveros Vigoya (2016), Itziar Gandarias Goikoetxea (2017) e Carla Akotirene (2018).

capítulo 5 da tese. No entanto, cabe ressaltar que há um consenso de que a primazia da construção de perspectivas interseccionais de diferenças e desigualdades é atribuída ao feminismo negro (AKOTIRENE, 2018) e, em menor grau, ao feminismo chicano, a partir dos escritos e ativismos de “mulheres de cor”¹⁹ em contexto anglófono, como o discurso de Sojourner Truth em 1851 (TRUTH, 1851; MCKISSACK & MCKISSACK, 1992; BRAH & PHOENIX, 2004), os textos de Audre Lorde (1978, 1981) e de Gloria Anzaldúa (1991), só para citar algumas, bem como ao manifesto coletivo do *Combahee River Collective* (1981 [1977]), um coletivo feminista negro e lésbico. Sem cunhar o termo, todas elas desenvolveram perspectivas que posteriormente seriam apresentadas na academia pelo conceito de *interseccionalidade* por Kimberlé Crenshaw (2002). Segundo Crenshaw, a interseccionalidade considera que “as discriminações de raça e de gênero não são fenômenos mutuamente excludentes”, propondo “um modelo provisório para a identificação das várias formas de subordinação que refletem os efeitos interativos das discriminações de raça e de gênero” (*Idem, ibidem*, p. 171).

Em seu texto “A Invenção da Mulata”, a antropóloga Mariza Corrêa (1996) observa o paradoxo que os estudos sobre marcadores sociais da diferença representam para as antropólogas feministas, uma vez que enquanto antropólogas tendemos a negar veementemente “o estatuto determinante, ou preferencial, de qualquer marcador social de diferença dado e, enquanto feministas, tentarmos estabelecer, também de modo veemente, a prioridade do gênero como marcador social relevante em todas as circunstâncias” (CORRÊA, 1996, p. 38). Prossegue a autora ao afirmar que:

Se gênero se refere às múltiplas conotações sociais atribuídas ao dimorfismo sexual, é como se saltássemos um degrau na seqüência de análise dessa multiplicidade ao nos perguntarmos diretamente de que modo esse dimorfismo é tematizado pelos grupos sociais cujo comportamento analisamos, concedendo assim, a priori, atenção privilegiada a ele antes de investigarmos, como diria Bourdieu, quais são as “formas de poder e tipos de capital eficientes no

¹⁹ Este termo é situado e alude a todas as etnias não brancas, indo além das mulheres negras, referindo-se também a mulheres indígenas, *chicanas*, asiáticas e árabes, por exemplo.

universo considerado”. Mas, se não podemos pedir ao marcador de gênero mais do que ele pode oferecer em termos de conseqüências teóricas, talvez estejamos deixando de explorar seus limites, ao deixar de explorar suas fronteiras, ou seja, suas afinidades e conflitos com outros marcadores sociais. (CORRÊA, 1996, p. 38)

Como demonstrei neste trabalho, meu lugar situado (HARAWAY, 1995) nesta pesquisa indica que não é o gênero, mas a deficiência (surdez) a categoria que permeia todo o escopo da pesquisa. Nesse sentido, se a deficiência²⁰ se revela, neste trabalho, como o marcador social de diferença “preferencial”, importa ampliar seu alcance ao observar e refletir, quando necessário, sobre possíveis relações com outros marcadores sociais da diferença, apontando afinidades e conflitos de um modo que desvelem enlases. Essa preferência, no entanto, não implica perseguir a deficiência como uma “diferença concreta” (PLATERO, 2012, p. 17) merecedora do *status* de “maior opressão” dentre todos os marcadores sociais de diferença, ou ainda pretender dar-lhe um lugar privilegiado nos estudos interseccionais frente ao gênero ou à raça/etnia ou ainda à sexualidade, e vice-versa. Trata-se de, transpondo os termos do debate interseccional preferencial sobre sexualidades não normativas²¹ em Lucas Platero (2012), “una

²⁰ Há dois “modelos clássicos” da deficiência, o *modelo médico* e o *modelo social*. Em linhas gerais, no modelo médico a deficiência está no corpo do indivíduo; portanto, o foco é concebê-la como um “problema” do indivíduo, objetivando-se a cura ou medicalização do corpo deficiente; no modelo social, a deficiência vai além do corpo, é o produto da relação entre um corpo com impedimentos de natureza física, visual, auditiva, intelectual ou psicossocial e um ambiente incapaz de lhe prover acessibilidade (DINIZ, 2003, 2007; MELLO; NUERNBERG; BLOCK, 2014). Essa perspectiva desloca a compreensão da deficiência do corpo do indivíduo para o contexto, apontando para as barreiras sociais impostas pelo ambiente. Desse modo, no modelo social a deficiência passa a ser percebida como um “problema” do Estado e da sociedade. Por isso, importa aqui o contexto social na definição da deficiência, quando esta passa a ser considerada também uma diferença ou uma forma de opressão social que opera com outras categorias sociais como gênero, raça/etnia, classe, sexualidade etc.

²¹ As “sexualidades não normativas” ou “sexualidades dissidentes”, friso, não se reduzem à população LGBT, posto que as pessoas com deficiência também fazem parte desse rol (Cf. FIDUCCIA, 1999; KANGAUDE, 2009; ÁVILA, 2014a).

elección consciente y estratégica” (*Loc. cit.*) para dar visibilidade à deficiência, “y no ser uma coletilla más en la lista de desigualdades u organizadores sociales de las vidas de las personas que se pierde junto al etcétera” (*Loc. cit.*). Para Platero (2012):

Es precisamente ese etcétera el que nos interesa, donde se pierde nuestra mirada al encontrarse una complejidad a veces difícil de aprehender. Este etcétera representa la imagen borrosa de un sujeto político que no es evidente o ni apriorístico, que se construye en la acción. (PLATERO, 2012, p. 17)

É importante esclarecer essa escolha, até porque como antropóloga também trago no meu corpo as marcas do gênero (ser mulher), da sexualidade (ser lésbica), da classe (ser proveniente da classe média), da raça/etnia (ser branca) etc., todas elas entrelaçadas à deficiência (ser surda), embora seja a *deficiência* o “estigma” que a estrutura social mais tende a colocar em evidência. Essa constatação implica um sujeito situado em que a surdez tem a primazia da “violência da interpelação” (BUTLER, 2015): sou primeiramente vista ou interpelada como “a surda”. Mesmo antes de ser antropóloga e feminista, sou “a surda”, porquanto “relatamos a nós mesmos simplesmente porque somos interpelados como seres que foram obrigados a fazer um relato de si mesmos por um sistema de justiça e castigo” (*Idem, ibidem*, p. 22). Isso me leva a pensar na necessidade reflexiva de dismantelar o “dispositivo da capacidade” (MOSCOSO, 2009) que opera nas teorias e práticas feministas e *queer*, sendo este atrelado ao “imperativo da normalidade”:

Entiendo por *imperativo normal* el conjunto de dispositivos socioculturales que inducen a la población a ajustarse a ciertos patrones de funcionalidad y apariencia, y que al amparo del discurso biomédico y bajo el pretexto de la salud, cuando no de la felicidad o de la autorrealización, informan prácticas institucionales y proyectos de vida. (MOSCOSO, 2009, p. 61)

Na mesma linha de argumentação, Eliana Ávila (2014a) pondera sobre a urgência de incluir o capacitismo como parte da matriz

de discriminação interseccional nas teorias feministas, decoloniais e *queer*:

[...] a dinâmica que Patricia Hill Collins denominou “matriz de dominação”, composta pelo sexismo, racismo, heterossexismo e classismo, é constituída também, e fundamentalmente, pelo capacitismo, que, conforme outros autores já argumentaram com consistência, ancora todos os sistemas interdependentes e interconstitutivos de exclusão. [...] Incorporar o capacitismo aos estudos interseccionais significa reconhecer a deficiência como um componente constitutivo primordial das lutas antirracistas, decoloniais, feministas e *queer* – sem falar nas lutas contra opressões ainda menos nomeadas. No entanto, a deficiência está longe de ser reconhecida como qualquer posicionamento que não seja abjeto, já que a experiência da deficiência é fundida e confundida com sua definição capacitista. [...] Sharon Snyder e David Mitchell argumentam com consistência que a fantasia de uma deficiência pré-existente aos sistemas culturais que a materializam “reforça a deficiência como sendo a anomalia ‘real’ da qual todos os grupos não normativos precisarão se distanciar”. Essa “anomalia ‘real’” é a matriz primordial de toda inferiorização que, assim reiterada, dissimula-se ao adquirir formas cambiantes, renovando-se e perpetuando-se insidiosamente (MITCHELL; SNYDER, 1997, p. 6). Em outras palavras, instala-se um ciclo vicioso pelo qual se re-alimenta o pilar do preconceito capacitista contra todos os grupos inferiorizados. Não deveria ser necessário ressaltar que a luta anticapitista é legítima em si, ou seja, não é exclusivamente por funcionar como âncora do racismo, assim como de ideologias excludentes ainda menos nomeadas, que o capacitismo deve ser exposto e desmantelado. O pressuposto comum de que a luta anticapitista é secundária às lutas feministas, mesmo às antirracistas, anticlassistas, decoloniais e *queer*, é não só equivocado como também instituído discursivamente: faz parte do que se denomina

hostilidade horizontal, termo este criado por Lorde para denunciar os discursos que reduzem alguns projetos emancipatórios como sendo menos urgentes que outros, inviabilizando, assim, o potencial político de interromper a proliferação de campos de opressão ao separá-los entre si. (ÁVILA, 2014a, p. 133-134; 140-141)

Esclarecida a interdependência entre o capacitismo e os demais sistemas de opressão, percebe-se como estratégica a inserção da deficiência no rol dos marcadores sociais de diferença. A incorporação da transversalidade implica a capacidade metodológica de operar relações que sejam de fato interseccionais e não como uma “soma de opressões sociais”, em que a diferença é reduzida à desigualdade, como se ambas fossem sinônimos. Segundo Carla Akotirene (2018),

A inalterabilidade do feminismo branco, movimento antirracista e instâncias de direitos humanos se deve ao fato destes, absolutamente, encontrarem dificuldades metodológicas práticas na condução das identidades interseccionais. Sensibilidade analítica – a interseccionalidade impede reducionismos da política de identidade – elucida as articulações das estruturas modernas coloniais que tornam a identidade vulnerável, investigando contextos das colisões e fluxos entre estruturas, frequência e tipos de discriminações interseccionais. (AKOTIRENE, 2018, p. 54)

Essa perspectiva aditiva das “opressões sociais”, baseada nas “metáforas aritméticas” corresponde à *vertente sistêmica/estrutural* da abordagem interseccional (Cf. Henning, 2015, p. 113). Sobre a abordagem dessa vertente, Adriana Piscitelli (2008) enfatiza o seguinte:

Como a diferença nem sempre é um marcador de hierarquia nem de opressão, uma pergunta a ser constantemente feita é se a diferença remete à desigualdade, opressão, exploração. Ou, ao contrário, se a diferença remete a igualitarismo, diversidade, ou a formas democráticas de agência política. (PISCITELLI, 2008, p. 269)

Esse cuidado analítico implica a aposta da interseccionalidade

(BRAH; PHOENIX, 2004; PISCITELLI, 2008; PLATERO, 2012, HENNING, 2015) a partir de uma perspectiva desnaturalizante e não essencialista própria da *vertente construcionista* (PLATERO, 2012; HENNING, 2015) da abordagem interseccional, em que é preciso

Atentar para o entrelaçamento daqueles [marcadores sociais de diferença] que se mostram relevantes contextualmente, ou seja, partindo de análises atentas às *diferenças que fazem diferença* em termos específicos, históricos, localizados e, obviamente, políticos. (HENNING, 2015, p. 111).

Essa linha teórica considera, portanto, que há “distinções entre categorias de diferenciação e sistemas de discriminação, entre diferença e desigualdade” (PISCITELLI, 2008, p. 268). Nesse sentido, concebo o conceito de interseccionalidade nos termos de Adriana Piscitelli (2008):

A proposta de trabalho com essas categorias é oferecer ferramentas analíticas para apreender a articulação de múltiplas diferenças e desigualdades. É importante destacar que já não se trata da diferença sexual, nem da relação entre gênero e raça ou gênero e sexualidade, mas da diferença, em sentido amplo, para dar cabida às interações entre possíveis diferenças em contextos específicos. (PISCITELLI, 2008, p. 266)

Considerando que para a *vertente construcionista* da interseccionalidade, os marcadores sociais de diferença “não são vistos como facetas que existem em isolamento umas das outras, o caráter de articulação seria propriamente constitutivo das categorias, assim como da relação de umas com as outras” (HENNING, 2015, p. 113-114), entendo que essa interseção de categorias não implica somente o foco na articulação entre distintas posições de sujeito que o sujeito corporifica, mas também em articular e refletir sobre possíveis interseções entre sujeitos de distintos grupos sociais em contextos específicos, apontando para pautas ou eixos de articulação em comum.

Para finalizar esse tópico, cabe ressaltar que a categoria “interseccionalidade” (ou “interseccionalidade”) não tem sido unânime como categoria universal (Cf. BILGE, 2015; BOUTELDJA, 2016; GOIKOETXEA, 2017). Referindo-se ao contexto francês, Houria Bouteldja (2016, p.7), por exemplo, considera a interseccionalidade

“uma preciosa ferramenta de análise das opressões, mas certamente não é uma ferramenta política e menos ainda um instrumento de mobilização”, porque acredita que “a teoria da interseccionalidade colide com o muro da realidade.” Para essa autora, a realidade francesa parte das escolhas pelas alianças antirracistas, contrariamente às pautas de um “feminismo imaginário que destaca mais a retórica do que a prática” (BOUTELDJA, 2016, p. 9). Nesse sentido, a autora considera que a perspectiva de análise não pode ser a interseccionalista, mas a decolonial:

Essa perspectiva deve poder definir um sujeito revolucionário, quer dizer, o sujeito ao redor do qual se construirá o projeto de transformação social. Se definimos o sujeito revolucionário a partir da perspectiva interseccionalista, será forçosamente o mais oprimido dos oprimidos que ocupará essa função. O sujeito será, por exemplo, o transgênero muçulmano e pobre que vive nas margens da periferia ou o homossexual negro desempregado. [...] Aquilo que eu gostaria de dizer a todas e todos vocês é que a partir da questão da raça, assumindo tal hierarquia, o pensamento decolonial propõe um relato sobre a totalidade que integra o gênero, a classe, a sexualidade, mas que nos liberta de toda forma de eurocentrismo e trabalha para o desafio radical da modernidade que, por meio do imperialismo, do capitalismo e da constituição dos Estado-Nação, contribuiu largamente na produção do tríptico raça, classe e gênero. Não podemos pensar em nos livrar desse tríptico sem imaginar uma alternativa à modernidade, sem pensar em uma nova utopia. (BOUTELDJA, 2016, p. 9)

No entanto, ainda que Bouteldja se refira ao contexto francês, para o contexto brasileiro compartilho do ponto de vista de Itziar Gandarias Goikoetxea (2017) por uma aposta da interseccionalidade situada e contingente, “donde los determinados contextos y lugares sean los que definan qué ejes de diferenciación están operando y a su vez qué estrategias de resistencia surgen” (GOIKOETXEA, 2017, p. 90).

2 SURDEZ E TRABALHO DE CAMPO NA TRAJETÓRIA INTELLECTUAL DE RUTH BENEDICT (1887-1948)

“[...] surda desde a infância, o trabalho de campo nunca foi fácil para ela. Ela teve que se limitar a entrevistas com informantes que falavam inglês ou ao uso de intérpretes, e à observação de cerimônias em que o olho podia substituir a orelha. Ela aprendeu leitura labial, mas nunca foi capaz de aprender novos padrões fonéticos, e a parte do ensino que envolvia questões de compreensão ou seguir uma discussão sempre permanecia uma provação.”

(Margaret Mead, 1949)

Durante a leitura, em fevereiro de 2014, de um artigo internacional sobre as contribuições de pessoas surdas para o campo da Entomologia²² (LANG; SANTIAGO-BLAY, 2012), fui surpreendida pela descoberta da surdez da antropóloga norte-americana Ruth Benedict (1887-1948):

The deaf anthropologist Ruth Benedict, for example, pointed out in her writings that an ant colony reduced to a few members would automatically reconstruct its whole system of patterned behavior with virtually no loss, whereas the human race, similarly reduced, would lose 99 percent of its culture. Ant behavior is instinctive, whereas human behavior is learned, she emphasized [...]. (LANG; SANTIAGO-BLAY, 2012, p. 226)

Essa surpreendente revelação fez com que eu fosse *afetada* (FAVRET-SAADA, 2005) por esse elemento biográfico de sua trajetória intelectual, vislumbrando inicialmente a possibilidade de uma pesquisa etnográfica em seus arquivos pessoais. A motivação para fazer essa pesquisa partiu da imediata percepção de que a divulgação da surdez de Benedict pode mudar a forma como antropólogas e antropólogos concebem o método etnográfico, a partir do *olhar* e do *ouvir* como formas privilegiadas de produção etnográfica.

²² É o ramo da Zoologia que estuda os insetos e suas relações com o meio.

Diogo Corrêa (2017), apoiando-se na perspectiva das fenomenologias e antropologias da cognição e dos sentidos (Cf. HOWES, 2005; INGOLD, 2000, 2011) e em autores que partem de abordagens sobre o nível sensório-motor, afirma que no domínio do corpo o afeto pode ser descrito como impressão ou sensação, no sentido de pensarmos a dimensão sensória e visceral do corpo vivido a partir do ponto de vista do lado afetado, isto é, da perspectiva do corpo enquanto organismo. Por extensão, deixar-me afetar pela surdez de Benedict não significa um mero exercício imaginativo sobre o que ela vivenciou enquanto antropóloga surda, mas reconhecer o caráter encarnado de um conhecimento antropológico que se dá experimentando as intensidades do trabalho de campo a partir do próprio corpo surdo da pesquisadora.

Além disso, um dos primeiros estudos antropológicos sobre deficiência em contexto norte-americano foi feito em 1934 por essa antropóloga, ao publicar um trabalho sobre epilepsia²³ (BENEDICT, 1934; REID-CUNNINGHAM, 2009). Esse trabalho, desconhecido pela maioria dos/das antropólogos/as contemporâneos/as, foi considerado o primeiro estudo antropológico importante sobre deficiência:

One of the first anthropological studies of disability was conducted by Ruth Benedict, a pioneer in the field of anthropology, who published a seminal study of cross-cultural conceptions of epilepsy (Benedict, 1934). This was the first major anthropological study of disability, and since the 1930s, a cultural framework has been central to the anthropological study of disability. In the 1940s, research in this area was scarce, as anthropology turned its attention to other cultures. (REID-CUNNINGHAM, 2009, p. 101)

Trata-se do trabalho ensaístico intitulado *Anthropology and the Abnormal* (BENEDICT, 1934), em que, ao descrever a epilepsia²⁴, Ruth

²³ Cabe esclarecer que *epilepsia* e *esquizofrenia* não são condições sinônimas.

²⁴ Na verdade Benedict usa os termos *catalepsia* e *histeroepilepsia* como formas de manifestações epiléticas, como vemos no seguinte trecho: “Among the Shasta of California, as we have seen, and among many other tribes in various parts of the world, some form of cataleptic seizure is the passport to shamanism and must constantly accompany its practice. In other societies behavior is

Benedict vai questionar o conceito de anormal, argumentando que o que pode parecer “anormal” ou indesejável em uma cultura, em outra pode sê-lo bastante valorizado. A autora cita o exemplo da tribo indígena Shasta do Estado da Califórnia, Estados Unidos, para quem as “convulsões epilépticas” não são sintomas de uma doença terrível e temida, mas uma manifestação da autoridade xamânica:

The most notorious of these is trance and catalepsy. Even a very mild mystic is aberrant in our culture. But most peoples have regarded even extreme psychic manifestations not only as normal and desirable, but even as characteristic of highly valued and gifted individuals. [...] Some of the Indian tribes of California accorded prestige principally to those who passed through certain trance experiences. Not all of these tribes believed that it was exclusively women who were so blessed, but among the Shasta this was the convention. Their shamans were women, and they were accorded the greatest prestige in the community. (BENEDICT, 1934, p. 60)

Embora haja controvérsias quanto ao caráter seminal desse seu trabalho, porquanto desde o século XIX temos estudos sobre as relações entre esquizofrenia e xamanismo, como vemos em Edward B. Tylor (1958 [1871]), Edwin M. Loeb (1924), Robert H. Lowie (1925), Alfred L. Kroeber (1940) e Richard Noll (1983), dentre outros, no meu entender, o pioneirismo de seu trabalho se deve eminentemente à “reflexividade defixa”²⁵, conforme se observa na seguinte passagem:

One of these problems relates to the customary modern normal-abnormal categories and our conclusions regarding them. In how far are such categories culturally determined, or in how far can we with assurance regard them as absolute? In

perhaps closest to what we cover by the term hystero-epilepsy.” (BENEDICT, 1934, p. 78).

²⁵ “Defixa” é abreviação carinhosa e *aleijada* de “deficientes”, tomada em contexto exclusivamente brasileiro. O termo também se alinha com a perspectiva dos estudos culturais, ao ser tomado como um substantivo, ou seja, da mesma forma em que no Brasil usamos os termos “negro” e “indígena” ao invés da expressão “pessoas de cor”, também podemos falar de “deficiente”.

how far can we regard inability to function socially as diagnostic of abnormality, or in how far is it necessary to regard this as a function of the culture? (BENEDICT, 1934, p. 60)

Acredito que a sensibilidade antropológica de Ruth Benedict para a questão da deficiência no contexto da Antropologia Cultural norte-americana a partir dos anos 1930 tem relação com a sua surdez, quando foram reveladas suas dificuldades de entrevistar nativos norte-americanos:

Benedict was a remarkable woman. Because of her deafness, she struggled to focus on the traditional emphases in her fieldwork. She found it difficult to interview Native Americans, for example, and thus turned to more visual products of culture – pottery, dance, costumes, literature, poetry, architecture, and painting. In the process, she helped expand the field of anthropology [...]. (LANG; SANTIAGO-BLAY, 2012, p. 226)

A revelação de que Benedict preferiu concentrar seus estudos antropológicos para os “produtos mais visuais da cultura”, como a cerâmica, a dança, costumes, literatura, poesia, arquitetura e pintura, contribuindo, assim, para a expansão do campo da Antropologia naquela época, foi significativa para mim, porquanto reveladora de uma experiência de “alteridade próxima”²⁶ (PEIRANO, 1999). Embora eu e Ruth Benedict sejamos antropólogas de temporalidades diferentes, é acertado afirmar aqui que há um elemento biográfico novo que merece

²⁶ Ainda que estudar a biografia pessoal e intelectual de Ruth Benedict por meio de uma etnografia de/em arquivos seja o que outrora Mariza Peirano (1999) define como “alteridade mínima”, estou considerando aqui um caso de “alteridade próxima”, no sentido de Ruth Benedict e eu estarmos em uma mesma condição de alteridade, ou seja, termos ambas uma *mesma diferença*, a surdez. Por outro lado, Peirano (1997) considera que na “alteridade próxima”, o estudo antropológico volta-se para o “nós”, isto é, para o estudo de temas, sociedades ou grupos sociais próximos ao/à antropólogo/a. Ou, nos termos dessa autora, para o estudo de “fenômenos próximos aos pesquisadores” (PEIRANO, 1999, p. 241), o que enquadraria também este tipo de estudo sobre Benedict. Em outro momento, a mesma autora atribui a especificidade da “alteridade próxima” a um contexto de *anthropology at home*, ou seja, “antropologia em casa” (Cf. PEIRANO, 1998).

ser contado, como uma contribuição significativa para a *história teórica*²⁷ da disciplina (PEIRANO, 1995), posto que a trajetória intelectual e pessoal de Ruth Benedict em questões da deficiência, sua própria surdez e as implicações desta durante a realização do trabalho de campo são histórias pouco conhecidas nas antropologias brasileira e mundial, podendo, inclusive, contribuir para quebrar paradigmas metodológicos que constituem o campo antropológico. Mesmo Margaret Mead (1949), ao publicar na *American Anthropologist* o obituário de Ruth Benedict, também revela, de modo surpreendente, a implicação entre surdez e trabalho de campo da referida antropóloga boasiana:

Partially deaf from childhood, field work was never easy for her. She had to limit herself to interviews with English speaking informants or to the use of interpreters, and to the observation of ceremonies where the eye could replace the ear. She had learned lip reading, but was never able to learn new phonetic

²⁷ No item III do posfácio à obra *A favor da etnografia*, Peirano (1995, p. 146-147) conceitua *história teórica* da disciplina para diferenciá-la de *historiografia*, designando a primeira como “um elenco de autores e monografias que se transformam, em determinado contexto, em uma linhagem socialmente consagrada da disciplina. Isto é, a história teórica pode assumir formas variadas, mas sua presença constante é elemento essencial da cosmovisão do antropólogo. Empiricamente, ela se traduz como uma reinvenção em termos disciplinares, resultado do encontro entre teoria acumulada e dados etnográficos novos, que são vistos, pelos antropólogos-praticantes, como a *história teoricamente significativa*. A centralidade da história teórica pode ser observada em várias circunstâncias da vida acadêmica: na bibliografia citada pelo autor de um artigo, nas referências implícitas a uma determinada conferência, nos mentores intelectuais de um antropólogo em particular. Como criação cultural, a história teórica da disciplina seleciona, ou ‘pinça’, um certo tema, abordagem ou autor como significativos em determinado momento e lugar. Trata-se de um fenômeno que, tal como na visão clássica de Marcel Mauss a respeito da magia, legitima uma dada vertente dentro do panteão de antecessores disciplinares.” Mais adiante, a autora prossegue ao afirmar que “a historiografia da antropologia certamente tem em George Stocking Jr. o *doyen* desta área de estudos. Nunca serão demais ou supérfluos os novos dados fornecidos pela história da antropologia, mas aqui é preciso estar alerta para a diferença que existe entre *descobertas históricas* e *teoria antropológica*. A visão dos antropólogos de sua prática cotidiana faz com que o desenvolvimento histórico da disciplina seja recuperado como uma possível história teórica, que é distinta, na sua armação e consequências, de uma historiografia.” (*Idem, ibidem*, p. 151).

patterns, and the part of teaching which involved understanding questions or following discussion always remained an ordeal²⁸. Two of her characteristics which all those who worked closely with her will remember vividly were the smile which accepted the general position the details of which she had only half caught, and the rephrasing of a question which made the questioner out to be so much more intelligent than had the original question; **both were connected with her deafness**²⁹, combined with her willingness to trust to what she felt were the essential elements in other people and in problems. She had the rare gift of taking the half-articulate groping interest of a student³⁰ and illuminating it with a warmth which was like an accolade. (MEAD, 1949, p. 458)

A despeito das qualidades de ser uma antropóloga surda, limitar-me a certas situações impostas pela surdez durante o trabalho de campo, fazer observação participante em que por padrão os olhos substituem as orelhas, ler lábios, apresentar dificuldades para aprender novos padrões fonéticos, especialmente de línguas estrangeiras, e até mesmo ser uma provação acompanhar uma longa discussão, tudo isso Mead também me descreveu. Desse modo, a surdez da antropóloga é uma corporeidade singular, porquanto implica considerar as experiências perceptivas de uma pessoa com uma deficiência sensorial como um modo próprio não só de “ser e estar no mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999), mas também de fazer antropologia. Sem ignorar a dimensão do sofrimento que marca o trabalho de campo com esta singularidade, a experiência da surdez pode ajudar na expansão e mesmo na desconstrução de modelos padronizados de observação e

²⁸ Os grifos são meus.

²⁹ Grifo meu.

³⁰ Em *Nove Noites*, romance investigativo cuja narrativa se baseia em fatos reais envolvendo o suicídio, em 1939, de Buell Halvor Quain, antropólogo indigenista norte-americano e aluno de Ruth Benedict, Bernardo Carvalho (2002, p. 17) faz referência aos “depoimentos de alunos e colegas [que] atribuem a Benedict uma preferência por estudantes em desacordo com o mundo a que pertenciam e de alguma forma desajustados em relação ao padrão da cultura americana. É possível que reconhecesse neles algo de si mesma, e os protegesse.”

produção de conhecimento antropológico.

A trajetória de Ruth Benedict na Antropologia na verdade esteve permeada por duas invisibilidades sociais: a “condição lésbica” e a “condição surda”. No entanto, já há uma vasta produção bibliográfica internacional explorando o fato dela ter sido lésbica, inclusive ter vivido um relacionamento afetivo-sexual com Margaret Mead, outra ícone da Antropologia Cultural norte-americana (BATESON, 1984; CAFFREY, 1989; BANNER, 2003; CAFFREY & FRANCIS, 2006). Ainda, Benedict é considerada ícone da história da lesbianidade na Antropologia Cultural norte-americana, conforme atesta verbete (KOHL, 2000) que leva seu nome no primeiro volume da *Encyclopedia of Lesbian and Gay Histories and Cultures* (ZIMMERMAN, 2000). Por isso, é novo para as antropologias brasileira e mundial o fato de que ela era também surda, como se antes fosse desnecessário sabermos de sua surdez, da mesma maneira que antes era desnecessário sabermos de sua lesbianidade, mas sabermos que ela era lésbica mudou a história da Antropologia. Contudo, pouco sabemos sobre a sua surdez. Uma pista para obter essa informação poderia ser feita por meio de uma pesquisa nos arquivos pessoais de Ruth Benedict, localizados no Vassar College, universidade onde concluiu sua graduação em Literatura Inglesa, em 1909, e que detém os direitos sobre todos os seus arquivos pessoais, em Poughkeepsie, Estado de Nova Iorque, Estados Unidos³¹.

Sabe-se que a pesquisa em arquivos tem atraído as/os antropólogas/os “em busca não de segredos, vestígios, eventos e passados, mas de marcas e inscrições a partir das quais devem ser eles próprios - os arquivos – interpretados” (VOGAS, 2011, p. 42). Segundo Olívia Cunha (2004),

Os arquivos tornaram-se então territórios onde a *história* não é buscada, mas contestada, uma vez que constituem *loci* nos quais outras historicidades são suprimidas [...]. Assim, o caráter artificial, polifônico e contingente das informações contidas nos arquivos - bem como as modalidades de uso e leituras que ensejam - têm sido repensados [...]. Diferentes análises e perspectivas em torno do uso e natureza dos

³¹ A minibiografia de Ruth Benedict se encontra disponível no site institucional do Vassar College, no seguinte endereço eletrônico: <<http://vcencyclopedia.vassar.edu/alumni/ruth-benedict.html>>. Acesso em 10 dez. 2018.

acervos arquivísticos convergem em uma mesma preocupação: é preciso conceber os conhecimentos que compõem os arquivos como um sistema de enunciados, verdades parciais, interpretações histórica e culturalmente constituídas - sujeitas à leitura e novas interpretações [...]. (CUNHA, 2004, p. 292)

Na mesma direção, Leticia Nedel (2011, p. 1) compreende os arquivos pessoais como “coisas investidas de significados à medida que circulam socialmente.” Essa perspectiva implica refletir sobre o distanciamento crítico e temporal na realização de uma pesquisa etnográfica “não tradicional”, por meio da etnografia de/em arquivos. Cunha (2004, p. 292-293) pondera que “apesar da familiaridade da antropologia com os arquivos, a relação entre ambos esteve sujeita a diferentes apropriações”, sendo, inclusive, alvo de tensões devido a esse tipo de pesquisa etnográfica estar associado “à impossibilidade de *estar lá* e a formas secundárias de contato entre observadores e ‘nativos’ mediadas por camadas de interpretação intransponíveis e contaminadas”, porquanto a descrição e interpretação dos dados etnográficos a partir de documentos seria caracterizado como

Uma atividade periférica, complementar e distinta da pesquisa de campo e suas modalidades narrativas. Assim, a presença do arquivo na prática antropológica ou está afastada temporalmente daquilo que os antropólogos de fato fazem – caracterizando a prática dos chamados *antropólogos de gabinete* – ou constitui marcadores fronteiros da antropologia com outras disciplinas – uma vez vinculados à prática dos historiadores, museólogos e arquivistas [...]. (CUNHA, 2004, p. 293)

Além disso, por dispensar majoritariamente o uso do sentido da audição uma pesquisa etnográfica de/em arquivos permitiria reinventar, ou melhor dizendo, *aleijar* a minha própria prática etnográfica³²,

³² O argumento se estende para a antropologia visual e a antropologia no ciberespaço como potenciais campos de estudos antropológicos em que é possível obter dados etnográficos com o uso privilegiado do sentido da visão, dispensando a necessidade de audição. Refiro-me a dados etnográficos em contextos de comunicação verbal escrita e comunicação não verbal por meio de

trazendo uma nova perspectiva de análise acerca da história da disciplina. Em se tratando dos arquivos de e sobre Ruth Benedict, de fato não faz sentido recusar à etnografia de arquivos qualquer temporalidade ou fronteiras entre as diversas disciplinas se o que está em questão são as partes esquecidas ou menos estudadas – e nem por isso menos importantes do ponto de vista metodológico – de sua biografia, contidas em coisas (como os arquivos pessoais) que podemos “trazer de volta à vida”, em alusão a Ingold (2012), e “misturá-las a outras almas”, como nos ensina Marcel Mauss (2003a):

Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca. (MAUSS, 2003a, p. 12)

Como documento histórico, o arquivo pode ultrapassar os limites do biográfico ao permitir a possibilidade de reconstrução da história da disciplina de Antropologia por meio da “história teórica individual” de Ruth Benedict, considerando o incremento de sua surdez. No entanto, como não foi possível realizar esse tipo de pesquisa, após vários percalços teórico-metodológicos optei por transpor o debate da surdez de Ruth Benedict para a minha própria experiência enquanto antropóloga também surda.

Outrossim, o fato de a deficiência trazer uma compreensão de mundo distinta de outras interpretações faz com que às vezes seja difícil de transmiti-la a pessoas não deficiãs. Não se trata das pessoas sem deficiência não entenderem as complexidades da experiência das pessoas com deficiência, mas sim de perceber que essa experiência é específica do indivíduo. Isso quer dizer que embora as pessoas com deficiência compreendam entre elas as semelhanças da experiência da deficiência, não podem analisá-la exceto no nível individual porque não há universais. Não há o “surdo universal”, o “cego universal”, o “cadeirante universal”, e assim por diante.

Pessoas surdas como eu e Ruth Benedict experimentam ou experimentaram dificuldades relativas à surdez porque o mundo está organizado de uma maneira que o ouvinte não consegue interpretar a

imagens (fotos, desenhos, esculturas etc.), gestos, expressões faciais e corporais, símbolos etc.

singularidade de cada experiência. Um exemplo é quando de repente me descubro incapaz de debater curtas-metragens de produção nacional em um evento como convidada porque os filmes estão desprovidos de legendas. Quando eu aviso a organização do evento sobre esse detalhe, a resposta mais imediata que me dão é “Não se preocupe, na hora da exibição vai ter um intérprete de libras pra você!”. Outra expressão comum da ininteligibilidade ouvinte em relação a mim é “Vamos aumentar o volume pra que tu possa ouvir!”. Ou um “Cê não lê os lábios das personagens?”. E o que é ainda mais sério é que às vezes não há como expressar a experiência em termos que sejam inteligíveis para as pessoas ouvintes. Quando isso acontece, a minha reação é, frequentemente, usar formas não verbais de expressão, o que inclui não comparecer a atividades que representem os limites de meu mundo. Fazendo uma alusão direta para outras formas de deficiência, como pessoa surda eu também noto que muitas vezes só posso compreender o que me acontece quando há algo estranho à minha experiência visual. É quando esse algo está fora da realidade ou há uma inconsistência aparente que me diz que preciso prestar atenção e que é hora de perguntar sobre o que está acontecendo. A ausência de legendas na exibição de um filme, a impossibilidade de leitura das mesmas, ou as obstruções no meu campo visual são exemplos de incidentes que afetam a minha experiência visual. E esses contextos onde eu vejo a minha percepção e cognição sendo desafiadas não são muito diferentes quando são incluídos na minha prática etnográfica.

Há múltiplos modos do não ouvir. Ou seja, do mesmo modo em que há uma “multiplicidade das cegueiras”, no sentido de haver “múltiplos arranjos que fazem existir as cegueiras” (MORAES, 2010, p. 39), também temos uma multiplicidade das surdez. Por isso, é importante não cairmos nas armadilhas da generalização e, por extensão, da representação etnográfica, porquanto existem distintas formas de não ouvir, de comunicação e de percepção de mundo mesmo entre antropólogos surdos. Com uma enorme variedade de situações em que antropólogos surdos podem ou não apresentar fluência em leitura labial, fala, língua de sinais e escrita, torna-se difícil estabelecer qualquer base consistente acerca dos modos de comunicação em suas práticas etnográficas. Diferentemente de mim, em que faço uso preferencial da fala e da leitura labial para me comunicar com interlocutores *ouvintes*, sendo estes pessoas com outros tipos de deficiência ou sem deficiência, há antropólogas surdas que se dedicam a estudar surdos e línguas de sinais, valendo-se destas como meios de comunicação e de expressão com os interlocutores surdos. Cito, por exemplo, alguns trabalhos

relativamente recentes de Michele Friedner (2014, 2015) sobre os surdos na Índia urbana; de Annelies Kusters (2012, 2015, 2017) que versam sobre os *espaços surdos* em Gana e na Índia; e um instigante trabalho sobre som e pertencimento de Hilde Haualand (2008), em que a autora se coloca como uma antropóloga surda e compara nós/surdos e eles/ouvintes ao voltar a atenção não para os significados dos sons particulares das línguas orais, mas para alguns aspectos da metafísica do som, refletindo sobre “o que é o som?” para as pessoas surdas.

No próximo capítulo passo a adentrar na multiplicidade da experiência da surdez, com destaque para as questões mais significativas que compõem a minha própria experiência como pessoa surda e o funcionamento de um implante coclear, no sentido de compreender como eu me descobri surda e fiz a descoberta dos sons. Esse capítulo é importante para que o(a) leitor(a) tenha algumas noções de como é eu vivenciar a surdez mesmo sendo uma “surda falante” e poder ter acesso a sons com a ajuda de um implante coclear, haja vista o discurso, baseado na suposição do senso comum, de que se a pessoa surda não tem acesso aos sons, então ela não fala ou não pode falar por não ter o *feedback* para aprender a processar os sons da fala.

3 “E TU, DE ONDE TU É?”: A SURDEZ EM QUESTÃO

“A implicação de que ouvimos não somente com os ouvidos mas com o corpo todo é, como veremos em seguida, de grande significado para entender a experiência sensorial do surdo.”

(Tim Ingold, 2008)

Gostaria de iniciar este capítulo com um longo trecho de meu diário de campo, pois ele diz muito sobre a *passabilidade ouvinte* que permeia minha condição de ser surda, quando sou socialmente lida como ouvinte, isto é, eu me “faço passar” por ouvinte:

“O auditório do Centro de Convenções do Brasil, onde aconteceu em Brasília concomitantemente a cerimônia de abertura³³ da Conferência Nacional de Direitos Humanos e encerramento das Conferências Nacionais dos Direitos da Criança e do Adolescente, da Pessoa Idosa, de LGBT e da Pessoa com Deficiência, estava lotado. Foi um momento de muita ansiedade, pois estávamos aguardando a chegada da Presidenta Dilma Rousseff no local, onde ela faria um discurso. Eu cheguei no auditório decidida a achar um lugar lá nas primeiras fileiras para sentar, à direita do palco, uma vez que na frente dessa posição havia um telão enorme onde eu poderia acompanhar as falas sendo transcritas em tempo real pelo profissional estenotipista³⁴. Eu vi um cordão de

³³ A referida cerimônia aconteceu em 27 de abril de 2016 e eu estive lá fazendo observação participante da 4ª Conferência Nacional dos Direitos da Pessoa com Deficiência, seguida da 12ª Conferência Nacional de Direitos Humanos.

³⁴ É o profissional habilitado e treinado para a utilização da estenotipia informatizada, sendo esta um recurso tecnológico que se vale de um software específico para a transcrição de legendas, podendo a legendagem ocorrer em tempo real (legenda *on-line*) ou não (legenda *off-line*). A estenotipia é uma técnica bem diferente da datilografia e taquigrafia, em que usa um teclado especial denominado estenótipo, que possui 24 teclas que podem ser acionadas todas ao mesmo tempo, permitindo uma infinidade de combinações de fonemas, sendo essa a base da teoria brasileira de estenotipia, ao contrário do que acontece quando se utiliza um teclado comum de computador, no qual é necessário teclar letra por letra para escrever uma palavra. Com velocidade

barreira na metade do caminho do corredor central que separava os lados esquerdo e direito do auditório. Nesse momento tive que explicar para duas seguranças vestidas de uniforme preto que eu era surda e por isso precisava passar pela barreira para poder ocupar uma das vagas reservadas a pessoas com deficiência “lá na frente, próxima ao telão”. Elas me olharam com desconfiança, como se estivessem tentando adivinhar se eu era mesmo surda. Após alguns segundos, uma delas falou pra eu ir “lá pro lugar dos surdos”, apontando o braço para o lado esquerdo do auditório. Esse “lugar dos surdos” era onde ficavam posicionados os surdos que se comunicam por língua de sinais, haja vista que nesse lado do palco havia intérpretes de Libras³⁵ para eles. Mais uma vez, tive que esclarecer: “Não, eu não uso Libras! Sou uma surda que não usa Libras, eu quero ir ali porque preciso acompanhar pela legenda em português!”. Quando finalmente me liberaram, fui caminhando a fim de encontrar um lugar vago entre as cadeiras reservadas para pessoas com deficiência. Estava lotadíssimo, não havia um único lugar vago. Restou-me pedir para um moço não deficiente que me cedesse seu lugar por conta da minha condição. Ele entendeu, foi gentil. Mas logo em seguida eu vi uma mãe, conhecida minha, empurrando um carrinho onde estava deitado seu filho com deficiência intelectual. Sua fisionomia aparentava cansaço. Optei por ceder meu lugar para ela e aí tive que permanecer em pé. Nesse momento começou mais um imbróglio porque uma desconhecida atrás de mim, lésbica, reclamou furiosamente que eu, alta e em pé, estava obstruindo a visão dela. Reclamou também sobre “O que cê tá fazendo aqui?!”, como se quisesse me mandar sair dali. Só percebi depois que era a mim que ela estava se dirigindo porque tomei dela um tapa nas costas. Não gostei da violência do tapa, fiquei brava enquanto tentava lhe explicar, em meio aos ruídos, quem eu era: “Dá licença,

acima de 140 ppm (palavras por minuto), o estenotipista pode registrar qualquer fala, áudio e/ou vídeo e gerar um texto simultaneamente enquanto registra.

³⁵ Abreviação para língua de sinais brasileira.

espere! Eu sou surda, então calma!”. Ela me olhou com desdém, não acreditando que eu merecia estar no espaço das pessoas com deficiência. Para ela eu não era surda e por isso continuou esbravejando. Cheguei a um ponto que não lhe dei mais bola e continuei em pé, mas a mãe para quem eu havia cedido a minha vaga, presenciando toda a cena me disse para dividir com ela a cadeira, ela sentada à esquerda; eu, à direita. Foi o que fizemos.” (Diário de campo, 27/04/2016).

Outras situações similares a essa narrativa se dão quando me olham na fila preferencial de bancos e aeroportos e me interpelam com um “O que tu tens?!”, ou com esta exclamação “Esta fila é preferencial!”, julgando-me uma mal educada ou ingrata que não respeita a prioridade das pessoas com deficiência nas filas. Costumo fazer uma performance apontando o dedo indicador na orelha direita e com isso sinalizo para o ouvinte desavisado esta mensagem: “Eu sou surda!”. Sem graça, a maioria das pessoas acaba me pedindo desculpas.

Outra situação corriqueira se dá quando ouvintes desavisados fazem a performance de abanar as mãos na vertical, a “bater palmas” em língua de sinais para mim, sempre que termino uma explanação em um evento. Eu fico bastante incomodada com essa performance porque é como forjar em mim uma “identidade surda” com a qual não me reconheço, não importa as minhas preferências comunicacionais. É a violência da interpelação por eu não me enquadrar em um tipo ideal de pessoa surda – aquela que se comunica em língua de sinais. O simples fato de eu ser uma “surda que fala” já causa estranheza em quem não tem convívio com o “universo da surdez”, em todos os lugares por onde vou. Colegas pensam que “se ela consegue falar, é porque *ouve* alguma coisa!”, sugerindo ser *leve* minha surdez. Interpelada como “a surda”, os outros definem quem sou.

Outro cenário se passa à noite em Salvador, Bahia, maio de 2015, durante um passeio com minhas colegas do NIGS na região do Pelourinho, quando o grupo encontra Marlon, um artista em situação de rua simpático. Ele tem um talento como pintor e nós paramos para presenciá-lo pintar ao vivo uma paisagem em uma pequena placa branca de azulejo. Com a autorização dele, filmamos a ação³⁶ quando o desenho, que de fato mostra uma paisagem, já estava pronto. Em um

³⁶ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=k98nAPcwsU>>. Acesso em: 06 fev. 2019.

momento eu decido me aproximar dele e digo-lhe que estou interessada em comprar a sua arte (ver figura 1 abaixo). O contato entre a antropóloga e o artista em situação de rua se dá em um contexto de *alteridade radical*, nos moldes de Mariza Peirano (1999), mas o que as cenas e os diálogos revelam são um exemplo de *antropologia reversa* (WAGNER, 2010), em que da posição de antropóloga passo a ocupar o lugar de “nativa”, porquanto é Marlon quem me fita, escuta e pergunta “E tu, de onde tu é?”. Quando lhe respondo que “Eu sou daqui, do Brasil!”, ele me responde de volta: “De que Brasil que tu é? **Que Brasil o quê, mentira!**”³⁷. E quando lhe explico que sou surda, que meu sotaque se deve à minha surdez, ele não acredita. Ele ri, sorri e continua me estranhando, ora admirado ora confuso, como se quisesse me dizer “Estás a brincar comigo?”.

Figura 1: O artista em situação de rua e a antropóloga.



Fonte: *print screen* elaborado pela autora.

Essa experiência é recorrente e me leva a pensar no lugar que a minha deficiência ocupa em relação a padrões de referência corporal. Todas essas narrativas mostram os comportamentos ou modos como os ouvintes respondem perante a minha presença. O fato de eu ser “confundida” como ouvinte implica pensar o modo como eu percebo o mundo com os sentidos de que disponho e também como eu, por não (não) ouvir, sou percebida na minha relação com o mundo que me rodeia. Para Maurice Merleau-Ponty (1999) a percepção se dá no corpo

³⁷ Grifo meu.

e é ele o laço que se estabelece para as relações de significação entre nós e o mundo que percebemos ao nosso redor. Assim,

Meu corpo é a textura comum de todos os objetos e é, pelo menos em relação ao mundo percebido, o instrumento geral de minha “compreensão”. É ele que dá um sentido não apenas ao objeto natural, mas ainda a objetos culturais como as palavras. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 315)

Essa concepção do corpo significa, na acepção da fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty, deslocar a compreensão do *sujeito epistemológico* para o *sujeito encarnado* “Eu sou meu corpo” (Cf. MASINI, 1994), valorizando “a função primordial pela qual fazemos existir, o objeto e o espaço, descrevendo o corpo enquanto se dá essa apropriação” (MASINI, 1994, p. 76); é também conceber o corpo como um “conjunto de significações vividas, que segue no sentido de seu equilíbrio” (*Loc. cit.*). Já para Marcel Mauss (2003b), “o corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem. Ou, mais exatamente, sem falar de instrumento: o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem, é seu corpo” (MAUSS, 2003b, p. 407) Nesse sentido, o corpo é objeto de produção de sentidos e significados, *locus* de manifestações culturais em que também a deficiência se materializa.

Segundo o Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano (1998, p. 753), há três significados principais para *percepção*, em que o primeiro é geral e a designa como “qualquer atividade cognoscitiva em geral”; o segundo reporta a um significado mais restrito do termo, como sendo “o ato ou a função cognoscitiva à qual se apresenta um objeto real”; e por fim, o terceiro traz “um significado específico ou técnico, segundo o qual esse termo designa uma operação determinada do homem em suas relações com o ambiente”. Prossegue o autor esclarecendo que “no primeiro significado, [a] percepção não se distingue do pensamento. No segundo, é o conhecimento empírico, imediato, certo e exaustivo do objeto real. No terceiro significado é a interpretação dos estímulos”, sendo este último o que a Psicologia contemporânea considera como “problemas da percepção” (ABBAGNO, *loc. cit.*). E é a terceira definição a que me interessa porque se aproxima da abordagem que considera o organismo todo em seu ambiente, o que tem implicações importantes do ponto de vista antropológico (Cf. INGOLD, 2000, 2008). Ou melhor, uma definição genérica que abarca as características mais

evidentes que as teorias psicológicas contemporâneas conferem à percepção pode ser expressa como sendo “a interpretação dos estímulos, o reencontro ou a construção do significado deles” (ABBAGNO, 1998, p. 754). Neste caso interessa o papel dos estímulos acústicos e visuais, não a partir de uma concepção de percepção baseada na causalidade linear estímulo-resposta, mas em uma perspectiva fenomenológica que usa os movimentos do corpo para redimensionar a compreensão de sujeito no processo de conhecimento antropológico, fundado na experiência encarnada.

Quanto aos modos ou maneiras de ser das pessoas em relação à minha presença, com frequência observo uma maior dificuldade dos interlocutores ouvintes de estabelecerem um vínculo comigo, uma vez que minha “aparência nativa” pode provocar ora um estranhamento, ora um fascínio, contribuindo para inibir a espontaneidade e a curiosidade como condições necessárias para o encontro etnográfico. O resultado desse encontro tanto pode facilitar o processo de comunicação pela aproximação ou convivência quanto dificultá-lo pelo afastamento por medo da diferença. Quando as barreiras comunicacionais e atitudinais são vencidas e a comunicação passa a ser estabelecida, não sem um esforço de ambas as partes em compreender e serem compreendidas, não é raro ocorrer nesses encontros etnográficos o que Roy Wagner (2010) designou como *antropologia reversa*, quando são os meus interlocutores ouvintes quem me fazem perguntas e comentários sobre a minha condição de pessoa surda. Isso explica por que tenho mais facilidade de acesso e preferência para um tipo de etnografia que a minha experiência pessoal como surda permite sem qualquer entrave na comunicação: aquele em que o trabalho de campo seja um texto. Ou melhor, o campo pode ser um texto, um filme, uma foto, um desenho, enfim, todas as coisas que me permitam um enfoque na visualidade.

Ouvintes desavisados imprimem em mim um estrangeirismo logo que escutam as primeiras palavras saídas de minha boca, posto que a primeira pergunta que quase sempre me fazem é da mesma ordem de “De que país você é?”, na maioria das vezes presumindo que sou francesa. Se não pensam em mim como francesa, pensam ser eu argentina. É uma pergunta bastante trivial quando se trata de pessoas surdas como eu, mas não é o que ocorre com pessoas com uma deficiência visível à primeira vista. Para estas sobra a pergunta “Você nasceu assim?”, que também me fazem, mas somente depois da minha resposta à primeira. Por isso, considereei dedicar este capítulo para abordar várias questões implicadas nas significações da surdez, a partir de meu ponto de vista.

“A surdez suprime uma dimensão possível da realidade”, escreve David Le Breton (2006, p. 193); para Tim Ingold (2008, p. 34), “a implicação de que ouvimos não somente com os ouvidos mas com o corpo todo é, como veremos em seguida, de grande significado para entender a experiência sensorial do surdo”, o que corrobora a afirmação de Roberto Cardoso de Oliveira (2006, p. 21), para quem “tanto o ouvir quanto o olhar não podem ser tomados como faculdades totalmente independentes no exercício da investigação. Ambas complementam-se e servem para o pesquisador como duas muletas”. As questões levantadas por esses antropólogos de renome sobre os surdos e os cegos e/ou os sentidos que se inscrevem no corpo são sensíveis para mim por suas próprias implicações epistemológicas para a primeira etapa da minha prática etnográfica (“estar lá”), porque refletem nos modos como meu *olhar* e *ouvir* foram “disciplinados” para “ver” a realidade estudada e em seguida passar a textualizá-la, caracterizando-se, assim, a segunda etapa do trabalho de campo (“estar aqui”), a produção da escrita etnográfica propriamente dita.

Afinal, o que é ser surda? Como eu me percebo surda? A experiência da surdez é a mesma para todas as pessoas surdas? O que é ser usuária de implante coclear? O que o meu implante coclear *faz*? Como ocorre a experiência de eu ouvir com um implante coclear? O que eu ouço e não ouço? Essas questões são refletidas nos próximos tópicos.

3.1 A MULTIPLICIDADE DA SURDEZ

Em primeiro lugar, é preciso atentar para a multiplicidade de surdez ou “os muitos modos de ser surdo” (MONAGHAN *et. al.*, 2003). As pessoas surdas representam um grupo social bastante heterogêneo, com reivindicações distintas no que diz respeito ao acesso à comunicação e à informação (TORRES; MAZZONI; MELLO, 2007; VIANNA, 2018). Essas diferenças decorrem do fato de que “nem toda pessoa surda se comunica em língua de sinais” (TORRES; MAZZONI, MELLO, 2007, p. 384). Desse modo, no Brasil há pessoas surdas cuja primeira língua é a língua brasileira de sinais (Libras), assim como há aquelas que se identificam com o português como primeira língua, como é o meu caso. Essa questão é importante porque implica o reconhecimento da diversidade na surdez³⁸, com necessidades e

³⁸ O Decreto nº 5.296/2004 (BRASIL, 2004) é o primeiro documento legal que faz um reconhecimento explícito à existência da diversidade entre pessoas com deficiências semelhantes, tanto no caso da surdez como no da cegueira. Esse

preferências distintas quanto ao modo de comunicação, o nível de linguagem e as perspectivas sobre a surdez³⁹: há os “surdos sinalizados/sinalizantes”, os “surdos oralizados”, os “surdos implantados”, os “surdos bilíngues”, os “deficientes auditivos”, os “ensurdecidos” etc.

Surdos sinalizados ou *não oralizados* são aqueles que se comunicam preferencialmente em língua de sinais como primeira língua, possuidores de uma “cultura surda” (BUENO, 1998; SACKS, 1998; SANTANA; BERGAMO, 2005). Para os membros da “cultura surda”, a surdez não é considerada “deficiência”, mas uma *diferença* implicada no conceito de “identidade cultural” de Stuart Hall (2006), sendo esta caracterizada, no contexto da surdez, pela capitalização da letra “s” no termo “Surdo”. Isso quer dizer que para os Surdos da “cultura surda”, o termo Surdo com “s” maiúsculo significa aquela pessoa surda que se comunica em língua de sinais e se reconhece como tal, possuindo “identidade Surda”. Em outras palavras, a surdez é uma “entidade linguística e cultural” (SACKS, 1998, p. 10).

Paula Botelho (1998, p.17) define *surdos oralizados* como “(...) aqueles que desenvolveram mais habilidades em linguagem oral, comparativamente aos *não oralizados*, cujas habilidades verbais são quantitativa e qualitativamente inferiores.” Prossegue a autora ao afirmar que:

A denominação “não oralizado” não é muito precisa para a referência aos sujeitos, porque ser “não oralizado” não equivale à mudez nem significa que o sujeito surdo não foi exposto ao trabalho de oralização, mas apenas que fala muito

decreto inovou ao assinalar o reconhecimento da existência de pessoas surdas que não se comunicam por meio da língua de sinais e ao relacionar os apoios humanos e distintas tecnologias usadas como facilitadores para o acesso à informação e à comunicação das pessoas surdas e cegas.

³⁹ Com base em argumentos de Iris Marion Young (2006) sobre as implicações da identidade nas escolhas individuais, Camila De Mario (2016) sustenta que “a atuação do indivíduo não é necessariamente determinada pelo grupo. Ela pode ser, sim, influenciada pelo grupo e por razões mais individualizadas, como o gosto (ainda que o gosto também tenha relação com o grupo ou grupos aos quais pertencemos ao longo de nossas vidas ou aos quais nos opomos), mas, talvez, seja mais afeito a escolhas, preferências construídas ao longo de nossa trajetória una e individual do que com relação à pertença a um grupo específico.” (DE MARIO, 2016, p. 51).

pouco, em geral palavras e frases simples.
(BOTELHO, 1998, p. 17-18)

Já os *surdos implantados* são os surdos usuários de implante(s) coclear(es), majoritariamente oralizados, embora hajam implantados também “sinalizados” e “bilíngues”. Surdos bilíngues são os que se comunicam nas duas línguas, libras e português escrito e/ou oral, dependendo do lugar, do momento e com quem se fala. Ainda, há quem prefira a denominação “deficientes auditivos”, termo mais adequado para se referir àquelas pessoas cuja deficiência auditiva pode ser corrigível com o uso de AASI (aparelho auditivo de amplificação sonora individual) e outras tecnologias de apoio auditivo, como o aparelho com sistema de frequência modulada (sistema FM), aro magnético, dentre outros. Muitas vezes os “deficientes auditivos” são também os chamados “ensurdecidos”, pessoas cuja perda de audição está relacionada ao avanço da idade ou envelhecimento.

Eu não tenho a primazia do “reconhecimento surdo” porque não busco nem tenho a pretensão de ser reconhecida primariamente como surda. A surdez faz parte de minhas identificações, mas não é algo com a qual eu tenha uma identificação principal. No entanto, se a surdez é o “estigma” que mais se coloca em evidência, é fácil perceber por que tendem a tomá-la como minha “identidade primária”, no sentido desta se sobrepôr às demais “identidades”. Essa característica intrínseca ao meu corpo produziu por muito tempo um apagamento de meus outros sujeitos políticos, como ser mulher e lésbica. A estrutura social heterocis-normativa e capacitista em geral tende a contribuir para esse apagamento, na medida em que só me vê e interpela como surda. De fato, a surdez é a minha primeira experiência *queer*, mas é a *consciência mestiza* (ANZALDÚA, 1987, 2005), não a “consciência surda”, a que me permite ir além da surdez, procurando me mover “constantemente para fora das formações cristalizadas” (ANZALDÚA, 2005, p. 706).

Em 1998 tive o primeiro contato com os pressupostos teóricos dos Estudos Surdos (*Deaf Studies*) no Brasil, a partir da leitura de textos acadêmicos sobre “identidades surdas” (Cf. MELLO, 2006)⁴⁰. A meu

⁴⁰ Em Mello (2006) inverteo o sentido de deficiência concebendo-a como “falta” (enquanto perda de uma estrutura ou função corporal) e não como “diferença”, a fim de alinhá-la como contraproposta à “concepção antropológico-cultural” da surdez. Ao tomar a deficiência como sinônimo de lesão sem um cuidado analítico, faço uma crítica a essa concepção da surdez como uma forma extrema e negativa do “modelo social da deficiência”, uma vez que parece partir de um

ver, esses textos são um “prato cheio” de categorias acusatórias que, ao pretenderem classificar pessoas surdas por tipo de “identidade surda”, acabam sendo contraproducentes porque nos dividem em “bons surdos” e “maus surdos”. Eu mesma como surda oralizada seria o exemplo típico de “má surda” enquadrada em uma lista de dez características que definem o que se convencionou chamar “identidades surdas flutuantes” (PERLIN, 2002):

[São] os Surdos que não têm contato com a comunidade Surda. Ou Surdos que viveram na inclusão ou que tiveram contato da surdez como preconceito ou desconhecimento social. São outra categoria de Surdos, visto de não contarem com os benefícios da cultura Surda. Eles também têm algumas características particulares:

1. Seguem a representação da identidade ouvinte;
2. Estão em dependência no mundo dos ouvintes, seguem os seus princípios, respeitamos, colocam-nos acima dos princípios da comunidade Surda, às vezes competem com ouvintes, pois são induzidos no modelo de identidade ouvinte;
3. Não participam da comunidade Surda, associações e lutas políticas;
4. Desconhecem ou rejeitam a presença do intérprete de Língua de Sinais;
5. Orgulham-se de saber falar “corretamente”;
6. Demonstram resistências à Língua de Sinais e à cultura Surda visto que isto, para eles, representa estereótipo;
7. Não conseguiram identificar-se como Surdos, sentem-se sempre inferiores aos ouvintes; isto pode causar muitas vezes depressão, fuga, suicídio, acusação aos outros Surdos, competição com ouvintes, há alguns que vivem na angústia no desejo contínuo de serem ouvintes;

“estado de natureza”, em que a condição da surdez implica em um “estado social” irreduzível.

8. São as vítimas da ideologia oralista, da inclusão, da educação clínica, do preconceito e do preconceito da surdez;
9. São Surdos. Quer ouçam algum som, quer não ouçam, persistem em usar aparelhos auriculares, não usam tecnologia dos Surdos;
10. Estas identidades Surdas flutuantes também apresentam divisões; por exemplo, aqueles que têm contato com a comunidade Surda mas rejeitam-na, os que já tiveram contato, etc... (PERLIN, 2002, p. 15-16).

Não incluo aqui as classificações da autora para as seis outras “identidades surdas”⁴¹ porque quero focar a atenção para o que representa esse tipo de pensamento que fende “as diferenças de dentro” para atender a um desejo narcisista de legitimar uma “identidade surda” em detrimento de outras experiências singulares. Ao optar por uma perspectiva reducionista da surdez baseada na “diferenciação cultural” de experiências surdas, a autora desconsidera as pessoas em seus contextos sociais e multiplicidades de surdez e de sujeitos políticos e se fixa em uma consciência de corpo surdo como um novo “tipo ideal” de sujeito surdo. Essa abordagem não deixa de ser uma falsa representação da realidade porque nega o jogo da diferença ao tornar as outras experiências surdas como desmoralizadas da verdade. Nesse sentido, a categoria *identidade* passa a ser um dispositivo⁴² de controle na sociedade contemporânea, como afirmei em conversa com Jefferson Virgílio (2016):

“[Tal] como a sexualidade afirmada como dispositivo de controle [por Michel Foucault (2001)], as identidades hoje o são. Evidências dos agenciamentos são visíveis nas divergências de lutas e discursos militantes. [O] sucesso é seletivo,

⁴¹ Além das “identidades surdas flutuantes”, temos as “identidades surdas” propriamente ditas como “a verdadeira identidade política”; as “identidades surdas híbridas”; as “identidades surdas embaçadas”; as “identidades surdas de transição”; as “identidades surdas de diáspora”; e as “identidades surdas intermediárias”.

⁴² Gosto de pensar o dispositivo também na acepção de Giorgio Agamben (2014, p. 39), como sendo “[...] qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos.”

excludente e parcial em qualquer tentativa de união entre identidade e ação política. É agravado ao se unir com ideais de Estado-Nação. Essencialismos estratégicos são acionados por um segmento ou representante do coletivo⁴³, independentemente do restante. Se não admite a identidade do grupo, além de segregados por externos ao grupo, é *outsider* no grupo que mais se identifica.” (Em comunicação pessoal para Jefferson Virgílio, 9/10/2014)⁴⁴.

Como sugere Virgílio (2016, p. 21), a “nova” ordem contemporânea é “*praticar e incentivar a identidade*, em algo que pode ser nominado como *identidade*”, e quem estiver “no liminar ou na transição [...] entre o possuir/afirmar e o praticar/incentivar, não são considerados *tão* sujeitas quanto aquelas que (já) “avançaram” desta fase.” Prossegue o autor afirmando que “a tendência é que cada vez mais a identidade seja unificada a um ideal, que não raramente é fabricado, fantasiado e imposto. Estamos caminhando para um *identocentrismo*” (*Loc. cit.*).

Os “bons surdos” são os Surdos com “s” maiúsculo, adeptos do “Orgulho Surdo”. Os “maus surdos” são os “surdos oralizados” e usuários da língua portuguesa como primeira língua, aqueles que falam, fazem leitura labial e usam “tecnologias auditivas”. A fala, a leitura labial e as “tecnologias auditivas” são consideradas pelos “bons surdos” como “coisas de ouvinte” e por isso devem ser rechaçadas. Mesmo o implante coclear é visto com certa repulsa pelos “bons surdos”, uma “coisa ruim” a ser evitada e condenada porque promotora da morte social das línguas de sinais (SILVER, 1999; LEVY, 2002; BLUME, 2010; HA’AM, 2017).

Em suma, para a vertente culturalista todas as “coisas de ouvinte” são parte da estratégia de normalização do corpo surdo e o surdo que por “ideologia oralista” optar por se aderir a qualquer prática de reabilitação auditiva que possa potencializar a sua capacidade auditiva e de comunicação é um “mau surdo”. Ora, a reabilitação é uma das formas ou modos de subjetivação da pessoa com deficiência, no sentido da deficiência ser construída subjetivamente na pessoa, o que não ocorre sem conflitos. Em outras palavras, a “normatividade” é um dos modos pelos quais o sujeito se constitui. Regimes ou *modos de*

⁴³ Refiro-me a qualquer coletivo, movimento ou grupo social.

⁴⁴ O mesmo trecho se encontra em Virgílio (2016).

subjetivação são os “diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos” (FOUCAULT, 1995, p. 231). Desse modo,

[...] pode-se dizer que o corpo seria um arcabouço para os processos de subjetivação, a trajetória para se chegar ao “ser” e também prisioneiro deste. A constituição do ser humano, como um tipo específico de sujeito, ou seja, subjetivado de determinada maneira, só é possível pelo “caminho” do corpo. (MENDES, 2006, p. 168)

Uma vez que existem sujeitos surdos que por diversas razões vêem infinitas possibilidades de exercer a agência ao procurar ajuda no campo dos saberes médicos, proponho uma perspectiva alternativa ao conceito de reabilitação, de modo a não reduzir a surdez (e qualquer outra deficiência) à ideia de “normalização de corpos”. Julie Elman (2014), por exemplo, mostra que no limite a reabilitação pode ser muito mais pervasiva no nível da ‘*standard-tização*’ do corpo para o que seria uma vida “normal” do que se a olharmos estritamente como processos de intervenções corporais. Para a autora, a reabilitação não tem o sentido de cura, posto que esta implica um fim para a gestão de um corpo, enquanto aquela produz o corpo como algo sempre incompleto ou inacabado. Como práticas que englobam discursos médicos e culturais, com frequência a reabilitação invoca o uso de ideias sobre *deficiência* e *capacidade física*, respectivamente, como “perda” indesejada e como “totalidade” a ser cobiçada. Essas concepções de reabilitação atrelam a saúde do indivíduo a valores capitalistas como “eficiência” e “boa gestão” e é por isso que a necessidade da reabilitação se estende a todos os corpos, independentemente da idade que tenhamos ou de possuímos deficiência.

Mesmo na perspectiva da surdez, enquanto um conjunto de relações que são simultaneamente culturais, econômicas e corporais, penso que a reabilitação deve ser compreendida como uma concepção e não estritamente uma técnica de normalização de corpos, de sujeitos. Ou seja, deve ser vista como um processo que aumenta a capacidade do sujeito de estabelecer trocas sociais e afetivas nos diversos cenários da vida cotidiana. Assim, a reabilitação pode e deve trabalhar com o olhar voltado para o sujeito e não para a deficiência (ainda que a deficiência seja um “atributo” e não um “problema”), trabalha com o sofrimento, a

fragilidade e não com a incapacidade, busca a produção de novas subjetividades e não a cura da surdez.

Outrossim, considero que a ênfase dada no uso da língua de sinais como a principal definição de “cultura surda” (Cf. SANTANA & BERGAMO, 2005, p. 574) na verdade mascara as “diferenças de dentro” e com ela as críticas ao modelo etnocêntrico baseado no “surdo universal”: se antes o surdo ideal era aquele que fala, hoje ainda pensamos no tipo ideal – aquele surdo que se comunica em língua de sinais. Essa constatação tem a ver com a concepção essencialista de cultura embutida na inscrição “cultura surda”, empregada de forma ambígua como uma entidade definida, fechada, delimitada por fronteiras que impossibilitam a mútua compreensão das singularidades da experiência social da surdez, quando não levam em conta as dinâmicas sociais, históricas e políticas mais amplas envolvidas na vida de cada sujeito surdo. Ao ditar a incomensurabilidade de mundos distintos no campo da surdez, corremos o risco de confinar o outro numa diversidade essencialista porque fechada em si mesma. A própria concepção étnico-linguística da surdez realça a sobreposição de noções de biologia e cultura, acabando por naturalizar as diferenças entre os diversos grupos de surdos.

Para Ana Cláudia Bortolozzi Maia (2006, p. 215-216), as pessoas surdas podem apresentar dificuldades de comunicação, “o que pode complicar sua integração social e sua assimilação de conceitos, experiências tão importantes no ajustamento social (...)”. A autora ainda destaca que a aprendizagem de conceitos pela pessoa surda depende da “época em que se instalou a deficiência e as relações familiares e sociais para promover e desenvolver adequadamente esses conceitos” (MAIA, 2006, p. 216). Ou seja, para essa autora o baixo nível de informação da pessoa surda acentua suas diferenças e formas de percepção de mundo. No entanto, considero essa abordagem reducionista, pois a pessoa surda não possui informações não porque ela seja surda ou o fenômeno social da surdez lhe impeça a construção de conceitos e a aquisição de conhecimentos, mas porque a estrutura social corponormativa não leva em conta as singularidades da surdez, ao dar-lhe condições e espaços de interlocução e de produção de conhecimentos para que ela possa se manifestar e se desenvolver. Dessa maneira, a surdez não é a causa, embora ela seja um importante fator interveniente para o acesso à informação e à comunicação, porquanto a relação ouvinte-surdo não deixa de ser uma relação maioria-minoria, em que a desigualdade se faz evidente também pela via da comunicação e capacidade de ouvir (REMS-SMARIO, 2007; REMS-SMARIO; HODSON, 2008). Assim

como o “privilégio branco” ou racismo contra pessoas negras e o “privilégio masculino” ou sexismo contra mulheres são definidos como um sistema de vantagem social e de opressão com base, respectivamente, na raça e no gênero, o “privilégio auditivo” ou audismo contra pessoas surdas pode ser definido como um sistema de vantagem social e de opressão com base na capacidade auditiva (REMS-SMARIO, 2007; HODES, 2011; ANDERSON; LEIGH; SAMAR, 2011; ECKERT; ROWLEY, 2013; HA’AM, 2017).

No próximo tópico faço uma descrição do objeto técnico *implante coclear* e discorro sobre o funcionamento do implante coclear no meu corpo, considerando definições biomédicas e aportes fenomenológicos.

3.2 E EU “FUI ATIVADA”: O QUE FAZ UM IMPLANTE COCLEAR?

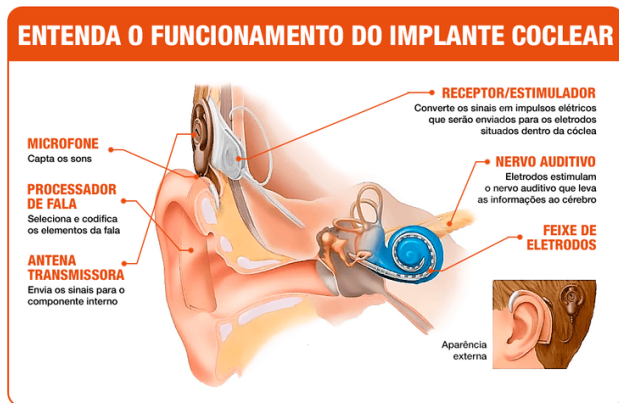
Submeti-me a uma cirurgia de implante coclear em 22 de janeiro de 2003. Por questões burocráticas e de cicatrização pós-cirúrgica da cabeça, precisei esperar quase dois meses para a ativação dos eletrodos do meu implante coclear. Sendo a “data da ativação” o momento mais esperado, muitas pessoas surdas que venham a colocar um implante coclear costumam se referir a esse momento como o “segundo nascimento”. A *ativação* se dá quando a fonoaudióloga posiciona atrás da orelha toda a unidade externa do implante coclear, sendo esta ligada à unidade interna através de uma antena transmissora imantada, e em seguida ativa o implante coclear. Esse processo consiste em ligar os eletrodos um a um (de um total de 22 eletrodos) através de um *software* específico instalado no computador, regulando a intensidade em decibéis (dB) para cada eletrodo, de forma que fique confortável para o usuário. Ao ativá-lo e regulá-lo, a pessoa surda passa a ouvir os primeiros sons. Os surdos implantados costumam usar a expressão “fui ativado” para anunciar a familiares, colegas e amigos(as) a concretização da ativação do seu implante coclear.

O implante coclear é uma tecnologia clínico-terapêutica indicada para pessoas com perda auditiva neurossensorial bilateral profunda. É uma prótese computadorizada composta de dois dispositivos: uma parte interna que é o implante propriamente dito, colocado cirurgicamente na cabeça, sob a pele; e a parte externa que fica atrás da orelha, constituída por um processador de fala retroauricular, que é uma espécie de sintetizador de som, um microfone, uma antena transmissora e um cabo. Ambos os dispositivos fazem contato entre si

por meio de uma antena imantada (a antena externa transmissora possui um ímã que serve para fixá-la à antena interna receptora, que também contém um ímã).

Em síntese, o mecanismo de funcionamento do implante coclear se dá da seguinte maneira: um microfone contido na parte externa do implante capta os sons e os envia para o chip de computador contido no processador de fala retroauricular que, por sua vez, decodifica os sons em informações digitais. Estes sinais decodificados são enviados a um chip receptor/estimulador, que fica na parte interna do implante, via indução magnética através de um ímã externo, contido na antena transmissora. O chip receptor/estimulador envia os sinais diretamente para um feixe de 22 (vinte e dois) eletrodos de platina que estão enrolados na cóclea, localizada no ouvido interno. Os eletrodos dentro da cóclea estimulam eletricamente o nervo auditivo e transmitem a sensação de som do nervo auditivo para o centro cerebral da audição⁴⁵. A figura 2 abaixo sintetiza todo o mecanismo da audição por implante coclear:

Figura 2: O passo a passo do funcionamento do implante coclear.



Fonte: Blog “Direito de Ouvir”⁴⁶.

O ouvido humano é constituído de três partes anatômicas: o ouvido externo, o ouvido médio e o ouvido interno. De modo resumido, o primeiro compreende a orelha, o meato acústico externo e a membrana

⁴⁵ Também chamado de córtex auditivo.

⁴⁶ Disponível em: <<https://www.direitodeouvir.com.br/blog/implante-coclear>>. Acesso em: 12 fev. 2019.

do tímpano. O meato acústico é revestido em seu interior por pele rica em pelos e glândulas sebáceas e ceruminosas que produzem, respectivamente, o sebo e a popular “cera de ouvido”. O segundo (ouvido médio) trabalha para transferir a energia sonora do ar para o líquido contido dentro da cóclea e é constituído pela membrana timpânica, três ossículos minúsculos (o martelo, a bigorna e o estribo) e pela janela oval⁴⁷, janela redonda⁴⁸ e a trompa de Eustáquio⁴⁹. A função do tímpano é transformar os sons em vibrações; a dos três ossículos é amplificar as vibrações do tímpano com ondas de pressão, transferindo-as para o ouvido interno. O terceiro (ouvido interno) é constituído pela cóclea (a sede do sentido da audição) e o aparelho vestibular, este último responsável pela manutenção do equilíbrio dos movimentos do corpo (BISTAFA, 2011).

O passo a passo do funcionamento do implante coclear em um corpo com impedimentos auditivos indica que se trata de um mecanismo auditivo inteiramente novo, uma vez que as ondas sonoras não atravessam os ouvidos externo e médio como acontece em indivíduos com audição normal, mas partem do implante coclear indo direto para o ouvido interno onde fica a cóclea, e desta para o córtex auditivo, dando, finalmente, a sensação de som. Aqui temos o pensamento objetivo que ignora o sujeito da percepção, posto que foi dado à física e à biologia, respectivamente, a descrição dos estímulos sensoriais trazidos pelo implante coclear e do ouvido implantado enquanto órgão do sentido da audição. Conforme corroborado por Merleau-Ponty (1999, p. 287), essa perspectiva empirista implica dizer que o ouvido implantado é um instrumento de excitação corporal e não da percepção porque para sê-la é preciso que exprima uma situação dada a partir de uma experiência *sensível*, por exemplo, quando ouço o au-au de um cachorro porque sou *sensível* ao latido.

Do ponto de vista fenomenológico, Merleau-Ponty (1999) entende que cada sentido tem a sua particularidade. A audição, a visão,

⁴⁷ Genericamente, quando as ondas sonoras são transmitidas do tímpano para a janela oval do ouvido médio, este passa a funcionar como uma espécie de “transformador acústico”, ampliando as ondas sonoras antes delas serem deslocadas para a cóclea.

⁴⁸ No ouvido médio se localiza também a janela redonda, a qual vibra no sentido inverso para que vibrações sejam transmitidas ao ouvido interno através da janela oval. Desse modo, o líquido é liberado a fim de que a cóclea se movimente.

⁴⁹ Sua função é equilibrar a pressão do ar nos dois lados do tímpano, de modo a assegurar que não haja aumento de pressão no ouvido.

o tato, o olfato e o paladar, cada um se constitui enquanto um “mundo pequeno” dentro do “mundo grande” chamado corpo. Assim, o autor reconhece a função particular de cada sentido, por exemplo, o *ver* é diferente de *ouvir*. Por outro lado, existe uma *intersensorialidade* em que todos os sentidos se comunicam ao perceber o todo. Por isso, diz-se que “ouvimos com o corpo todo” (Ingold, 2008); assim, eu ouço com o meu corpo inteiro, porque o corpo é configurado por nosso *esquema corporal* a partir de nossa primeira experiência no mundo e vamos atualizando-o a cada nova experiência. Gustavi C. Marques (2016) considera a noção de esquema corporal de Merleau-Ponty como

[...] essa relação de mútua fundação espaciotemporal de todos os dispositivos sensoriais e de todas as significações (totalidades) que por meio deles constantemente se refazem. O esquema corporal é essa polarização espontânea e livre, o jogo entre aquilo que está dado em mim e para mim aqui e agora, e aquilo que foi dado em mim e para mim no passado, agora ausente materialmente, porém presente *intencionalmente*⁵⁰. (MARQUES, 2016, p. 177)

Nos termos de Merleau-Ponty, o esquema corporal “é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 147), porquanto

A teoria do esquema corporal é implicitamente uma teoria da percepção. Nós reaprendemos a sentir nosso corpo, reencontramos, sob o saber objetivo e distante do corpo, este outro saber que temos dele porque ele está sempre conosco e porque nós somos corpo. Da mesma maneira, será preciso despertar a experiência do mundo tal como ele nos aparece enquanto estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com nosso corpo. [...] se percebemos com nosso corpo, o corpo é um eu natural e como que o sujeito da percepção. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 278)

⁵⁰ Itálico no original.

O esquema corporal é, pois, como vamos configurando nosso corpo. Quando começo a usar implante coclear, por exemplo, meu corpo foi se configurando para se adaptar ao que começou a fazer parte de meu corpo e aquele corpo com o qual eu estava acostumada sem implante coclear – meu *corpo habitual* – deu lugar a meu *corpo atual*. De algum modo eu me adaptei a essa mudança, caso contrário seria considerada “doente” por Merleau-Ponty porque viveria em um corpo habitual. Merleau-Ponty considera uma pessoa “doente” quando ela vive a questão existencial de não aceitar a deficiência ou o corpo atual. É o caso de alguém que teve um braço amputado e ainda vive sentindo o braço, agindo como se o tivesse – é o membro fantasma que o autor apresenta em sua *Fenomenologia da Percepção*. As principais tradições que Merleau-Ponty critica em seu trabalho não dão conta de explicar esse fenômeno: o empirismo, porque trata o corpo como estímulo-resposta; o intelectualismo, porque prevê um ideal de corpo – o corpo universal. Assim,

Com a noção de esquema corporal, não é apenas a unidade do corpo que é descrita de uma maneira nova, é também, através dela, a unidade de sentidos e a unidade do objeto. Meu corpo é o lugar, ou antes a atualidade do fenômeno de expressão (*Ausdruck*), nele a experiência visual e a experiência auditiva, por exemplo, são pregnantes uma da outra, e seu valor expressivo funda a unidade antepredicativa do mundo percebido e, através dela, a expressão verbal (*Darstellung*) e a significação intelectual (*Bedeutung*). (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 315)

Por isso, a experiência da surdez nunca poderia ser a mesma para cada pessoa surda porque cada uma tem um *corpo próprio*, um corpo vivido que vive as experiências de modo único, um corpo singular que vê e se vê, que ouve e se ouve, que toca e se toca. E essa reflexividade é a principal característica do corpo próprio, que é *generalidade* e *singularidade* ao mesmo tempo, exatamente por ter funções elementares como ouvir como os demais (e não ouvir como os demais surdos), ao mesmo tempo em que vive a audição (ou a surdez) de forma singular. Também temos um corpo que está situado no mundo

em um determinado lugar, cultura, tempo e espaço⁵¹, e isso faz com que tenhamos percepções sensoriais diferentes, uma vez que o que percebemos já tem um significado. Por exemplo, a banana para mim não é só um objeto amarelo e alongado, mas também uma fruta que lembra a farofa doce com banana frita que minha avó fazia na infância, ou seja, tem uma dimensão afetiva.

Eu “fui ativada” em 12 de março de 2003 e a maior novidade foi ouvir pela primeira vez sons agudos, de baixa intensidade. Começava-se, a partir daí, um novo processo de reabilitação auditiva mediante a utilização de diversas terapias, como a psicoterapia (para lidar com as expectativas sociais em torno de eu ouvir e (não) ouvir), a fonoterapia (para melhorar a habilidade comunicativa e de fala), a infoterapia (através do uso não convencional de sistemas de leitura de tela⁵²) e a musicoterapia⁵³ (para estimular a sensibilidade auditiva, aguçando a percepção auditiva e tátil).

A performance na fala e audição após a ativação do implante coclear varia de pessoa para pessoa. Esta variabilidade em qualidade e quantidade de linguagem é mais aparente entre usuários com surdez pré-lingual (FUKUSHIMA *et al.*, 2002). Os surdos adultos pré-linguais praticamente não têm nenhuma memória auditiva principalmente de sons agudos. Além disso, pesa o fator “tempo de surdez”, severa ou profunda, porque quanto maior o tempo de surdez, maior a dificuldade da pessoa surda em processar o reconhecimento auditivo, já que os sons para ela por muito tempo só existiram enquanto “experiências visuais”. Para a pessoa surda de nascença ou que ficou surda muito cedo, aquilo que nunca ouviu não pode fazer parte da constituição de sua mente. Não existe para ela. Vamos imaginar que a pessoa tem surdez profunda e com resíduos auditivos nos graves, o que significa que ela só ouve sons na faixa das baixas frequências. Se ela ouviu a frase “Pirassununga é uma cidade de sucesso”, ela só vai ouvir “P_ra_nunga é uma _idade de _u_e_o”. Ou seja, ela só ouve as sílabas formadas por frequências graves e perde os agudos. É por isso que a pessoa surda afirma que “Eu ouço, mas não entendo!” – e porque na verdade não entende, esta é uma situação de *não ouvir*. Ela sabe que alguém está falando algo, mas como as frases ficam incompletas para ela, não entende. Se tiver habilidade

⁵¹ Sugiro a leitura do texto “A espacialidade do corpo próprio e a motricidade” para pensar as implicações entre espacialidade e corpo próprio. O texto é o capítulo 3 da primeira parte de *Fenomenologia da Percepção*.

⁵² Ver Torres *et al.* (2005, 2006).

⁵³ Ver Moritz (2004/2005).

em leitura orofacial, então ela vai completar a frase não com sons, mas sim com a articulação da verbalização do(da) interlocutor(a) que ela vê, por meio da leitura orofacial.

Mas o que acontece a essa pessoa surda quando se submete à cirurgia de implante coclear? Se essa pessoa surda, adulta e usuária de implante coclear, um dia já foi capaz de ouvir altas frequências, por exemplo, os “s”, os “f”, os “ch”, os “t” e os “z”, neste caso lançará mão daquilo que chamamos de “memória auditiva”. Essa pessoa é o(a) surdo(a) implantado(a) pós-lingual⁵⁴. Se ela nasceu surda ou ficou surda muito cedo, então nunca ouviu ou não se lembra de ter ouvido sons, o que, citando Oliver Sacks (1995), quando é submetida ao implante coclear significa que:

O som para eles [surdos de nascença, ou de tenra infância] não produz, a princípio, qualquer associação ou significado - por isso, sentem-se, ao menos de início, num mundo de caos auditivo, ou agnosia. Mas além desses problemas cognitivos existem também problemas de identidade; em certo sentido, essas pessoas precisam morrer como surdos para renascer como quem ouve. (SACKS, 1995, p. 155)

Assim, essa pessoa surda usuária de implante coclear, com muito tempo de surdez, antes nunca “completou” nada com sons, sempre se valeu somente da leitura orofacial e/ou da língua de sinais na comunicação com o outro. Essa pessoa pode ser surda implantada pré-lingual⁵⁵ ou peri-lingual⁵⁶, sendo esta última possivelmente o meu caso.

Quando eu me movo no mundo, eu vejo corpos, objetos, cores e luzes; com o implante coclear no lado direito do ouvido eu ouço sons, mas inicialmente os sons não eram percebidos como tendo “autonomia” em relação às “fontes sonoras”. Um copo de vidro cai no chão e se quebra, tem som, mas para o surdo o som é excluído. Com o implante coclear, esse som começa a existir para ele, é o “som do copo quebrando-se”. Eu fiquei surda em tenra idade e por isso estou mais

⁵⁴ Uma pessoa com surdez pós-lingual é aquela que perdeu a audição *depois* do período crítico de aquisição da linguagem.

⁵⁵ Uma pessoa com surdez pré-lingual é aquela que perdeu a audição *antes* do período crítico de aquisição da linguagem.

⁵⁶ Uma pessoa com surdez peri-lingual é aquela que perdeu a audição *durante* o período crítico de aquisição da linguagem.

acostumada a “ver” os sons e não a “ver ouvindo” com o corpo todo como uma pessoa ouvinte. Assim, quando eu passo a progressivamente incorporar no meu corpo a “componente sonora” das coisas que vejo,

[...] há todo um remanejamento do esquema corporal, como se todo o interior do corpo viesse para a periferia. [...] Isso tudo, além de terapêutico – pois eles usam essa forma de sugestão como procedimento de tratamento, controle e ação sobre o corpo – é muito fascinante. Pela palavra, pelo som, pela sugestão sonora se exerce esse imenso poder que podemos ter sobre o funcionamento e o bem-estar de todo nosso corpo. (MARCONDES FILHO, 2003).

Nesse sentido, nossa *intencionalidade*, que é como nos lançamos para o mundo, também depende de nossas experiências. Quando eu passei a usar um implante coclear, o modo como eu passei a me lançar ao mundo, minha intencionalidade mudou. Para Merleau-Ponty (1999) nossa intencionalidade vai mudando conforme nosso esquema corporal muda⁵⁷. Antes eu me dirigia ao mundo sem contar com a possibilidade de ouvir proporcionada por um implante coclear, ao me concentrar mais na leitura orofacial. Depois, ao começar a contar com a possibilidade de ouvir de algum modo por meio de um implante coclear, passei a me projetar no mundo de uma forma distinta.

Uma criança com audição biologicamente plena sabe, desde que aprendeu a falar, o som das letras e das palavras, e tem a *voz interior*, isto é, aqueles pensamentos que soam no seu imaginário como se sua voz estivesse “falando” consigo mesma, coisa que os surdos de nascença ou de tenra infância não têm. A correlação entre letras e palavras, tão clara para quem ouve, é de difícil compreensão para os que nunca ouviram:

[...] as pessoas com surdez pré-linguística não dispõem de imagem auditiva, não têm ideia alguma de como é realmente o som da fala, não

⁵⁷ Para um melhor aprofundamento do conceito intencionalidade, recomendo a leitura do prefácio à obra *Fenomenologia da Percepção*. Ver também o trabalho de Kirk Besmer (2012) sobre a intencionalidade exibida no uso de um implante coclear, a partir de uma perspectiva pós-fenomenológica das relações híbridas entre humanos e objetos técnicos.

têm noção da correspondência entre som e significado. O que é essencialmente um fenômeno auditivo tem de ser entendido e controlado por meios não auditivos. É isso que traz imensas dificuldades e que para ser obtido pode requer milhares de horas de ensino individual. Essa é a razão por que as vozes das pessoas com surdez pré-linguística e das com surdez pós-linguística são em geral muito diferentes e distinguíveis de imediato: as com surdez pós-linguística *lembram-se* de como falar, apesar de já não poderem monitorar prontamente sua fala; as com surdez pré-linguística têm de ser *ensinadas* a falar, sem noção ou lembrança alguma do som da fala. (SACKS, 1998, p. 39).

No meu caso, minha surdez foi diagnosticada em tenra idade, aos três anos. Desde cedo aprendi a ler lábios, fui protetizada com aparelhos auditivos convencionais da época, ensinada a falar e letrada na leitura e escrita aos nove anos. Isso só foi possível por meio de horas e até anos de fonoterapia individual que incluía exercícios de escrita e leitura e brincadeiras para estimular a memória de palavras e números, tanto em casa com a ajuda da minha mãe, até então pedagoga especialista em orientação e supervisão escolar, quanto nas clínicas fonoaudiológicas, através do trabalho de profissionais fonoaudiólogas e de uma pedagoga especializada em deficiência auditiva. Hoje em dia, ainda que eu seja uma pessoa surda com acesso aos sons através de um implante coclear, é preciso esclarecer que as percepções sonoras de uma pessoa surda pré ou peri-lingual submetida a um implante coclear quando adulta tende a ser um processo mais difícil de elaborar devido à *agnosia auditiva*.

Entende-se por *agnosia* a incapacidade de elaborar ou configurar as sensações obtidas através dos órgãos correspondentes dos sentidos para chegar a formar um conceito daquilo que foi percebido. Portanto, é um distúrbio de identificação de objetos no qual é possível descrevê-lo, mas não identificá-lo. Pode ser parcial quando se refere a uma só esfera sensorial, ou total. A percepção de um objeto envolve uma identificação primária (obtida pela qualidade sensorial percebida, como a visão do objeto) e uma identificação secundária (recordação das demais características sensoriais do objeto). No caso das pessoas surdas adultas pré ou peri-linguais submetidas ao implante coclear, chama-se agnosia auditiva ou *surdez psíquica*. Desse modo, para ouvir e *entender*

as palavras, a pessoa surda necessita primeiro “pegar” os sons dessas palavras para fazer delas referências às suas imagens correspondentes e, por conseguinte, identificá-las até que se tornem uma “coisa só”, isto é, sem mais necessitar fazer a associação entre audição (pelo som) e visão (pela imagem). Muito provavelmente essas pessoas surdas precisam criar uma “voz interior” que normalmente não têm para aprenderem como se dizem as palavras e a ouvi-las.

A partir do momento da ativação do implante coclear, a pessoa surda passa então a ter seu córtex auditivo estimulado por meio de exercícios auditivos intensos e constantes, até fazê-lo reconhecer qualquer som, isto é, até que seu cérebro passe a atribuir significado aos sons. Por isso, para educar o ouvido implantado deve-se reeducar o cérebro ensinando-o a ouvir e esse processo exige adaptação que só se faz na ação. No caso das pessoas surdas pré ou peri-linguais, é necessário que elas passem por um gradativo processo de “alfabetização auditiva”. A meu ver, o implante coclear transforma um surdo sem acesso a sons em um surdo com acesso a sons, da mesma maneira que um marca-passo transforma um cardíaco com arritmia em um cardíaco sem arritmia. Se a pessoa surda tira a parte externa do implante coclear para tomar banho, ir dormir ou simplesmente estar no mais absoluto silêncio e poder se concentrar na escrita de uma tese como estou fazendo neste momento, ela volta a ser surda. Assim, do ponto de vista biológico, eu sou surda bilateral total⁵⁸; do ponto de vista ciborgue, sou

⁵⁸ O procedimento cirúrgico para a colocação de um implante coclear implica a perda automática de qualquer audição residual no lado implantado. No meu caso, isso quer dizer que os 10% de audição residual que eu tinha antes do implante coclear no lado direito do ouvido se perderam para sempre. Ainda, cabe esclarecer que mesmo “os surdos congênitos não vivenciam o “silêncio” nem se queixam dele (assim como os cegos não vivenciam a “escuridão” ou não se queixam dela). Essas são nossas projeções, nossas metáforas para o estado deles. Ademais, os que têm a surdez mais profunda conseguem ouvir ruídos de vários tipos e ser sensíveis a vibrações de toda espécie. Essa sensibilidade às vibrações pode tornar-se um tipo de sentido acessório: por exemplo, Lucy K., embora profundamente surda, é capaz de avaliar de imediato um acorde como “dominante” colocando a mão sobre o piano, e consegue interpretar vozes em telefones com grande amplificação; em ambos os casos, o que ela parece perceber são vibrações, e não sons” (SACKS, 1998, p. 21). No entanto, as vibrações a que Oliver Sacks se refere são provenientes dos sons, são *vibrações sonoras* que para as pessoas surdas se dão com a sensação de pressão sobre o corpo. Mesmo eu quando em determinados momentos não estou usando meu implante coclear, percebo vibrações sobre meu corpo de uma forma mais

uma surda com acesso a sons, e é deste devir-ciborgue que passo a refletir no próximo capítulo (capítulo 4).

Como fechamento deste capítulo, cabe uma última questão. Sem entrar com maior profundidade no mérito do debate sobre “onde termina a natureza e onde começa a cultura?”, explicar o funcionamento do implante coclear também desde uma perspectiva biotécnica implica dizer que os próprios aparatos bio-tecno-médicos são também *construções sociais*, mas o são no sentido de serem “feitos socialmente” com o intuito de aplicação no “mundo social”, mesmo que sejam produtos de áreas consideradas estritamente “biológicas” ou “clínico-médicas”. Com isso, quero dizer que a presença ou ausência da audição não é apenas uma questão de construção social do biológico que possa resolver com a oposição entre natureza e cultura. O próprio *construcionismo social* tem um limite que é a sua própria definição do que é *social* (HACKING, 1999). Se pensarmos que *o social* também depende de construções e aparatos técnicos que não são *per se* considerados *socius*, então as ciências biomédicas não seriam facilmente alocadas em uma perspectiva sócio-construcionista que parte, ela própria, de uma separação entre natureza e cultura como acusação apenas para mostrar como natureza sempre foi cultura. Por isso, não tem como não pensar as intervenções corporais, protésicas, cirúrgicas etc., como algo fora das instâncias socioculturais, exatamente porque as próprias ciências biomédicas, mesmo incidindo no corpóreo, tratam-no como objeto de conhecimento e ferramenta sociocoletiva. O social não subsume o biológico, ou vice-versa, mas o intervalo dessa relação é produzido socioculturalmente em meio a múltiplas ontologias e epistemologias, sejam elas biológicas, físicas ou químicas. A propósito, “outra maneira de colocar isso é que a fórmula usual, “a biotecnologia muda o que é ser humano”, deveria incluir uma etapa intermediária para entender esse processo de mudança em qualquer detalhe: “a biotecnologia muda o que é ser biológico”.” (LANDECKER, 2005, n. p.).

acentuada do que se usasse o implante coclear. Um exemplo dessa sensibilidade a vibrações enquanto não uso implante coclear se dá quando faço pipoca no forno de microondas, lançando mão do sentido do tato para perceber as vibrações. Consigo perceber na palma da mão as pressões do “estouro da pipoca”; se essas pressões cessam em um intervalo de 2 a 3 segundos, a pipoca está pronta para ser retirada do forno de microondas.

4 DO DEVIR-CIBORGUE À ESPÉCIE-COMPANHEIRA

“Integre-se, pois, à corrente. Plugue-se. Ligue-se. A uma tomada. Ou a uma máquina. Ou a outro humano. Ou a um ciborgue. Torne-se um: devir-ciborgue. Eletrifique-se. O humano se dissolve como unidade. É só eletricidade. Tá ligado?”

(Tomaz Tadeu, 2009)

Donna Haraway (2009) define o ciborgue como “um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção” (HARAWAY, 2009, p. 36). Nesse sentido, o ciborgue de Haraway se confunde entre humano e não humano porque está entre os dois. O ciborgue não é isto-ou-aquilo, ou seja, não é ou “realidade social” ou “ficção científica”, mas ambos, embora para Donna Haraway essa definição não signifique que não deva situá-lo enquanto um trabalho de classificação (GANE; HARAWAY, 2010, p. 17). Desse modo, a autoetnografia ciborgue é situada enquanto hibridismo corpo surdo (organismo)/implante coclear (máquina). Como um cruzamento entre organismo (humano) e máquina (não humano), meu corpo surdo é uma materialidade torcida, ou uma materialidade aleijada nos termos da teoria *crip*, porque mediado, montado, performado e borrado por um actante não humano chamado implante coclear, um dispositivo médico altamente sofisticado que tem como função potencializar a minha capacidade auditiva de um modo mais efetivo do que um aparelho auditivo convencional e, por extensão, contribui para ampliar a minha capacidade cognitiva.

A outra descrição é aquela que me aproxima do tipo ideal de organismo cibernético dentro da ideia do ciborgue de Manfred E. Clynes e Nathan S. Kline (1960), quando esses autores descrevem o ciborgue como um organismo que “(...) incorpora deliberadamente componentes exógenos que estendem o controle da função autorreguladora do organismo para adaptá-lo a novos ambientes” (CLYNES; KLINE, 1960, p. 27). O termo vem da junção das palavras *cybernetic* e *organism* para dar *cyborg* e foi cunhado em 1960 por esses autores em um artigo intitulado *Cyborgs and Space*, publicado na *Astronautics* com o objetivo de pensar o ciborgue como uma solução possível para a sobrevivência humana em ambientes extraterrestres. De fato, Joon Kim (2013) esclarece que:

[...] O ciborgue [*cyborg*], ou “*cybernetics organism*” (CLYNES; KLINE, 1995 [1960]) foi originalmente concebido como a hibridação de um organismo a um sistema artificial cibernético com a finalidade de ampliar os limites biológicos. Clynès e Kline (1995) propunham que, para fins de exploração aeroespacial, o ser humano deveria ser reconstruído como um ciborgue, mesclado a sistemas artificiais, para torná-lo apto a sobreviver no ambiente espacial, ao invés de reproduzir o ambiente terrestre em torno dele. Na apropriação imaginária dos livros e filmes que se seguiram a essa ideia, o ciborgue é figurado como uma pessoa que, sendo meio gente e meio robô, é um ser supra-humano, com resistência e força de máquina. Era clara a conexão entre as figurações fílmicas do ciberespaço e o processo de tremenda transformação social que ocorria na virada do século XXI, impulsionada pela informatização em todos os aspectos de nossa vida. [...] No caso do ciborgue, contudo, o hiato entre o imaginário do organismo robótico popularizado pela indústria cultural e a realidade era e ainda é imenso. Deixando de lado as cirurgias estéticas e intervenções artísticas que misturam implantes que pouco ou nada acrescentam ao corpo humano em termos funcionais ou estruturais, a ampliação do potencial humano por meio da reconstrução biocibernética do corpo é ainda uma promessa. Mesmo assim, a ideia de que estamos nos transformando em ciborgues é muito presente e, talvez, hoje com mais intensidade [...]. O romance de Caidin (1972), *Cyborg*, no qual se baseou a famosa série de TV, O Homem de Seis Milhões de Doláres [*Six Million Dollar Man*], dá uma pista. O protagonista do romance e da série é um astronauta que, após um acidente tem suas pernas, um dos braços e um dos olhos substituídos por próteses biônicas. Para Caidin e sua audiência, essa ideia era nova, porém não estranha, pois naquela época, a fronteira entre organismo e máquina já estava sendo questionada por tecnologias cibernéticas incipientes e pela hibridação, permanente ou provisória, do corpo humano a sistemas artificiais tais como o marca-

passo cardíaco e o coração-pulmão extracorpóreo. Desde então, tornou-se lugar comum na mídia que sejam anunciados de tempos em tempos o surgimento do “ciborgue real”: pessoas cujas funções ou estruturas corporais deficientes ou inexistentes são reestabelecidas ou corrigidas por meio do acoplamento de peças sobressalentes fabricadas artificialmente. (KIM, 2013, p. 1-3)

No meu caso, o “ciborgue ideal” seria esse “ciborgue real” descrito por Kim (2013). Em uma relação humano-máquina nos termos de Haraway (2009), a hibridização surdo-implante coclear poderia ser pensada como um contrapoder ao *Deaf Pride* (Orgulho Surdo), tendo como mote *Bionic Ear Pride* (Orgulho do Ouvido Biônico). Considerando a cibernética como a “a arte de garantir a eficácia de uma ação” (COUFFIGNAL, 1968, p.23), proponho pensar essa relação surdo-implante coclear nos termos desses efeitos cibernéticos de hibridização entre humano (organismo) e não humano (máquina), em que o objeto implante coclear exerce no corpo surdo (o sujeito) a magia⁵⁹ da audição artificial, potencializando fluxos, ações e agenciamentos. Aqui o processo de hibridização configura-se na construção do corpo surdo em conexão com o implante coclear, realizando intervenções simetricamente, uma vez que ambos estão implicados nas mesmas relações sociais, conforme o esquema abaixo (Figura 3):

⁵⁹ Um pouco adiante discorro sobre uma ‘interpretação mágica’ do implante coclear.

ESQUEMA DA HIBRIDIZAÇÃO SURDO-IMPLANTE COCLEAR

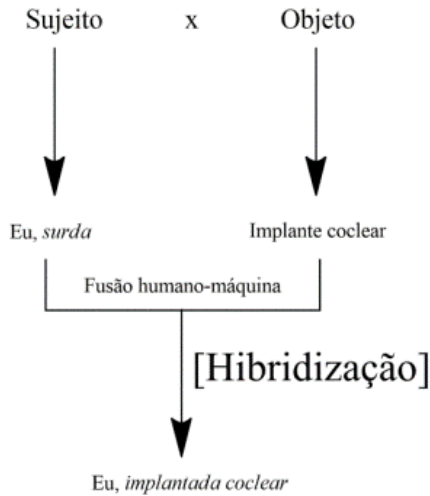


Figura 3: Esquema do híbrido surdo-implante coclear elaborado pela autora.

A partir da figura 3 acima podemos fazer uma “leitura aleijada”, em que há um deslocamento do pensamento hegemônico que separa o sujeito (surdo) do objeto técnico (implante coclear) para uma perspectiva em que humano e não humano estão em simbiose e agem em um mesmo plano de ação, o que a teoria do ator-rede lhes confere simetria (LATOUR, 2012, 2013; SPÖHRER, 2017). Ambos borram as fronteiras que definem o que é humano (organismo) e o que é não humano (máquina), produzindo uma corporalidade indefinida, por assim dizer híbrida como o ciborgue de Haraway, no sentido de não haver materialidade pura. Segundo Tomaz Tadeu (2009):

(...) Não existe nada mais que seja simplesmente “puro” em qualquer dos lados da linha de “divisão”: a ciência, a tecnologia, a natureza puras; o puramente social, o puramente político, o puramente cultural. Total e inevitável embaraço. Uma situação embaraçosa? Mas, cheia de promessas, também: é que o negócio todo é, todo ele, fundamentalmente ambíguo. (...) Os ciborgues vivem de um lado e do outro da fronteira que separa (ainda) a máquina do organismo. Do lado

do organismo: seres humanos que se tornam, em variados graus, “artificiais”. Do lado da máquina: seres artificiais que não apenas simulam características dos humanos, mas que se apresentam melhorados relativamente a esses últimos. De acordo com a taxonomia proposta por Gray, Mentor e Figueroa-Sarriera (1995, p. 3), as tecnologias ciborguianas podem ser: 1. restauradoras: permitem restaurar funções e substituir órgãos e membros perdidos; 2. normalizadoras: retornam as criaturas a uma indiferente normalidade; 3. reconfiguradoras: criam criaturas pós-humanas que são iguais aos seres humanos e, ao mesmo tempo, diferentes deles; 4. melhoradoras: criam criaturas melhoradas, relativamente ao ser humano. (TADEU, 2009, p. 11-12)

Desse modo, o híbrido corpo surdo-implante coclear se enquadra na abordagem “restauradora” de Chris Hables Gray *et al.* (1995). No entanto, no meu caso essa definição é borrada, seja porque a cirurgia de implante coclear implica a perda absoluta da audição no lado implantado do ouvido, seja porque – em especial devido à agnosia auditiva – não necessariamente restaura a capacidade ouvir, mas fica entre ouvir e não ouvir, a depender das condições ambientais, culturais e cognitivas. Estar entre ouvir e não ouvir é o que marca o meu entre-lugar (SANTIAGO, 2000) no “mundo dos surdos” e “mundo dos ouvintes”, e isso é ser mestiça, é ter a consciência das fronteiras de que fala Gloria Anzaldúa (1987, 2005) porque para mim é ótimo a irreverência feminista-lésbico-aleijada de eu não ser uma coisa nem outra, mas ser tudo isso junto e misturado, ser brasileira, latino-americana, mulher, lésbica, deficiente, surda e implantada coclear. Em suma, ser ciborgue é ser múltipla. Para Susan Leigh Star (1996) a múltipla pertença a mundos simultâneos é um primado e “[...] pelo facto de vivermos em mundos múltiplos sem delegação, temos a experiência de um “eu” apenas unificado através da acção, do trabalho e dos retalhos de uma biografia colectiva” (STAR, 1996, p. 73).

Abre aspas. O ‘poder mágico’ do implante coclear está encarnado no mito do *effata* (ou *efatá*, que significa “Abra-te!”), presente na seguinte passagem do Evangelho de Marcos, na bíblia sagrada, ao se referir a um milagre de Jesus:

“E ele, tornando a sair dos termos de Tiro e de Sidom, foi até ao mar da Galiléia, pelo meio das terras de Decápolis. E trouxeram-lhe um surdo, que falava dificilmente; e rogaram-lhe que pusesse a mão sobre ele. E, tirando-o à parte, de entre a multidão, pôs-lhe os dedos nos ouvidos; e, cuspiendo, tocou-lhe na língua. E, levantando os olhos ao céu, suspirou, e disse: Efatá; isto é, Abre-te. E logo se abriram os seus ouvidos, e a prisão da língua se desfez, e falava perfeitamente. E ordenou-lhes que a ninguém o dissessem; mas, quanto mais lhos proibia, tanto mais o divulgavam. E, admirando-se sobremaneira, diziam: Tudo ele faz bem; faz ouvir os surdos e falar os mudos.” (Marcos 7: 31-37).

Ainda sobre a categoria *effata*, Cesar Augusto Assis Silva (2010) comenta que:

Na Igreja Católica, *effata* não é usada exclusivamente em referência à surdez. Em verdade, ela está presente em um sacramento primordial da Igreja, o batismo, ritual universal que provê a introdução de novos membros no que é tido como o corpo místico de Cristo, a própria Igreja. Nesse sacramento, em sua versão completa, que por vezes é facultativa, o sacerdote tocando a boca e ouvidos da pessoa, geralmente a criança, pronuncia: “*Effata*. O Senhor Jesus que fez os surdos ouvirem e os mudos falarem lhes conceda que possa logo ouvir sua *Palavra* e professar a fé para louvor e glória de Deus Pai. Amém.” Assim, nesse sacramento basilar, a referida categoria está vinculada ao chamado universal de toda humanidade ao cristianismo. [...] Diversos são os agenciamentos dessa categoria por missionários cristãos, sendo utilizada para nomear escolas especiais, ministérios protestantes, pastorais católicas, associações, sites vinculados à surdez, eventos religiosos, materiais de evangelismo e catequese, estampas de bandeiras e camisetas, vitrais de paróquias, entre outras apropriações. (SILVA, 2010, p. 31-32)

Por isso o implante coclear está dentro do mesmo escopo do mito de origem do *effata* sacralizado pelo cristianismo. Eu me lembro de algumas pessoas surdas já terem me dito que o implante coclear encarnava para elas a profecia do *effata*, posto que o implante coclear faz crianças surdas congênitas ouvirem e falarem “como se ouvintes fossem”, desde que implantadas e submetidas à ‘correta estimulação precoce’ em tenra infância⁶⁰, preferencialmente antes do período crítico de aquisição da linguagem. Mas o implante coclear *sozinho* não faz nada, pois a recuperação de funções corporais só se realiza na ação. Fecha aspas.

Uso duas denominações diferentes para me referir à condição híbrida, a depender da relação entre público e privado: “surda implantada coclear” ou, simplesmente, “implantada coclear” (categorias nativas) e “surda usuária de implante coclear” (categoria ‘científica’). A categoria “implantada coclear” é acionada em contextos mais íntimos para *personificar* o ciborgue que habita em mim, enquanto “usuária de implante coclear” é utilizada para situações mais ‘formais’ ou ‘técnicas’, por conta da neutralidade da palavra “usuária”. É interessante perceber que embora as denominações “usuária de implante coclear” e “implantada coclear” mostrem uma hibridização surdo-implante coclear, elas não transpõem o mesmo sentido. A primeira categoria pode ser ‘traduzida’ ou ‘lida’ como se o implante coclear fosse separado da pessoa, o que denota uma aparente tensão entre natureza e cultura; já “implantada coclear” desestabiliza essa dicotomia porque é a personificação do implante coclear em pessoa. Desse modo, “implantada coclear” combina e transforma o implante coclear e a pessoa em “uma coisa só”, como um ciborgue. Rei Arthur IV, o nome carinhoso de um personagem da literatura inglesa que dei ao meu quarto e atual implante coclear, tem o estatuto de quase-pessoa porque é

⁶⁰ Há muitas críticas a essa categoria, por ela “fundar ideais que estão na base de diversas concepções de educação e evangelização relativas à surdez, inclusive no cerne de todas as práticas médico-terapêuticas [da surdez]” (SILVA, 2012, p. 39). A abordagem desse autor sugere que os surdos, assim como os indígenas, são considerados pelas igrejas cristãs protestantes como *povos não alcançados*. A ideia por trás dessa concepção é que a Libras deve ser a língua por excelência dos Surdos, a ser utilizada para a evangelização desse ‘povo’, que teve a sua língua e cultura ‘oprimidas’ pelos ouvintes. Categorias como *surdo-mudo* e *deficiente auditivo* desaparecem do vocabulário da ‘cultura surda’ e o método oralista passa a ser visto como prejudicial ao grupo social a ser alcançado. Nessa perspectiva, os intérpretes de Libras são as figuras de destaque, uma vez que são eles os missionários responsáveis pela evangelização dos surdos.

extensão do meu corpo, corporificado ao meu ser, o que remete à noção de pessoa de Marcel Mauss (2003c):

De uma simples mascarada à máscara; de um personagem a uma pessoa, a um nome, a um indivíduo; desde a um ser com valor metafísico e moral; de uma consciência moral a um ser sagrado; deste a uma forma fundamental do pensamento e da ação; foi assim que o percurso [da pessoa humana] se realizou. (MAUSS, 2003c, p. 397)

Atribuir apelidos a próteses companheiras se configura em um poderoso artifício de subjetividade (MELLO, 2010), um modo de subjetivação no sentido de eu me constituir como *pessoa, implantada coclear, surda implantada, surda oralizada, pessoa com deficiência, defixa, ciborgue* etc. Mais que um devir-ciborgue, eu tenho com o meu implante coclear uma “experiência de companheirismo”, uma “relação com”, um “tornar-se com” mais que especial, no sentido de ser mais intensa e íntima que com qualquer outro objeto da minha casa ou que eu carregue comigo. Por isso, Rei Arthur IV é minha *espécie-companheira* (HARAWAY, 2003), sem o qual eu não teria condições plenas de interagir com outros humanos e não humanos. Para Haraway (2003, 2008) humanos e não humanos ambos não preexistem às relações, mas se constituem nas e pelas relações. A autora pensa de maneira ousada afirmando que os humanos e não humanos são “uma prática material multiespécies” (AZERÊDO; HARAWAY, 2011, p. 399), uma relação de co-constituição, um “tornando-se-com”. Segundo Jesser Ramos (2017), em uma escrita-ciborgue de Haraway,

(...) uma espécie companheira toma forma na relação, se co-constitui na relação com o homem ou com qualquer outro actante. Esses actantes estão dentro de uma rede de relações, articulações, alianças e conexões que nunca tem um início e que nunca termina. Dessa forma, na escrita-ciborgue, as espécies companheiras não estão envolvidas em outro confronto hegeliano de eu-outro ou natureza-cultura. Essas espécies não são também outra versão de uma dialética marxista e humanista da natureza refeita pelo trabalho. Trata-se, ao contrário, de mundos em conversas, de formas articuladas da história. Nesse sentido, essa

figura das espécies companheiras fornece o argumento central de Haraway (2004, p. 306): os hominídeos não “inventaram” a natureza e a cultura, mas todos os jogadores (actantes humanos e não humanos) emergiram em uma espécie de conferência, na qual nenhum dos atores precede ou termina a interação. Esses atores estão em uma co-constituição e co-habitação permanente que possibilitam a produção de múltiplas práticas de viver e florescer. (RAMOS, 2017, p. 92)

Nessa perspectiva, podemos dizer que os “corpos se constituem nas e pelas relações” (ARENDDT; MORAES, 2016, p. 20). Isso implica tratar o meu corpo surdo não como uma entidade separada do implante coclear nem mesmo em interrelação com o implante coclear, mas enquanto relações corpo surdo-implante coclear “tornando-se com” e “fazendo-se com”. E porque “como ciborgue, viver como espécie é não-opcional” (GANE; HARAWAY, 2010, p. 9), o ciborgue também deve ser encarado como espécie-companheira. Eu ouço e não ouço, ajo e reajo a sensações, comportamentos e emoções de modos diferentes quando uso o implante coclear e quando não o uso. Quando uso o implante coclear, as redes de ações também variam de acordo com o ambiente em que estou. Por exemplo, se o ambiente de meu quarto estiver silencioso, muitas vezes consigo *ouvir* e *entender* praticamente tudo o que me é dito até no escuro, sem necessitar de leitura labial. Por isso, o implante coclear é a tecnologia que mais funciona como minha “[...] cola social, um repositório da memória, da comunicação, da inscrição e dos actantes, assumindo, por conseguinte, uma posição especial na rede de acções que constituem a ordem social” (STAR, 1996, p. 77). Assim, minha relação com o implante coclear é de interdependência, co-constituição, co-extensiva, sempre um “tornar-se-com” porque ele “faz fazer” efeitos para que eu possa ouvir e também não ouvir.

Ouvir e não ouvir também envolvem relações de poder com o Estado e o mercado de implantes cocleares (planos de saúde, empresas fornecedoras, clínicas médicas etc.), na exata medida em que interferem, burocrática e financeiramente, no acesso a baterias e acessórios e na manutenção e substituição de um implante coclear danificado ou obsoleto por outro. No caso da influência do mercado vale ainda

destacar o poder de monopólio das marcas⁶¹ de implantes cocleares, inclusive a da que uso, com práticas de fixação de preços acima do nível de custos. Desse modo, a política de distribuição e de acesso ao implante coclear e seus acessórios implica uma rede sociotécnica da surdez nem sempre estável, sendo esta uma das críticas dirigidas à teoria do ator-rede, por ela desconsiderar a questão do poder:

Não há nenhuma razão analítica para pôr de lado a manutenção e os poucos sectores da população que são objecto de discriminação. De facto, há todas as razões para o não fazer. Como o próprio Latour observa em resposta às críticas à teoria dos actores-redes motivadas pelas implicações políticas das suas propostas de “nivelamento” das diferenças entre humanos e não humanos, dizer aplanamento heurístico não é o mesmo que propor o ignorar empírico das diferenças no que se refere ao acesso ou à experiência. Pelo contrário, trata-se de uma forma de derrubar fronteiras reificadas que nos impedem de ver os modos como os seres humanos e as máquinas se interpenetram. (STAR, 1996, p. 90).

Nos próximos tópicos mostro dois exemplos autoetnográficos da minha experiência de “ser ativada” para o *ouvir*. As narrativas visam melhor compreender como opera os dispositivos de (não) ouvir. Começo com a epifania do bem-te-vi, descrevendo a rede sociotécnica e as conexões que se produziram a partir dela para que eu não só ouvisse, mas também passasse a identificar para o som de um bem-te-vi.

⁶¹ No Brasil para cada marca de implante coclear há apenas uma única empresa fornecedora detentora dos direitos de venda de todos os produtos da marca. Praticamente o único produto que o(a) usuário(a) de implante coclear tem o controle do seu preço é a bateria não carregável de tipo botão, podendo comprá-la fora da empresa de sua marca de implante coclear, havendo várias opções de marcas de baterias desse tipo e, ainda, com a possibilidade de adquiri-las até de empresas do exterior, via compra em sites *on-line*. No entanto, para a maioria dos(das) usuários(as) a bateria não recarregável de tipo botão tornou-se uma segunda opção, haja vista que os modelos atuais de implantes já comportam baterias recarregáveis como parte do pacote do implante coclear externo.

4.1 BEM-TE-(OU)VI BEM-TE-VI

Era uma manhã de sol de 2005 quando eu estava caminhando sonolenta rumo ao bloco B do prédio do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina. Naquele ano eu começava uma nova jornada, após a decisão definitiva de me transferir da Química para as Ciências Sociais. Lembro-me bem daquele dia porque no caminho de repente eu entrei em êxtase por ouvir e reconhecer de imediato o som do canto de um bem-te-vi. Ou seriam vários bem-te-vis. Eu estava com meu implante coclear ligado e naquele momento reagi, com um misto de surpresa e incredulidade, a esse som tão “agudo” e “baixinho”. Era algo que nunca antes conseguia quando usava um aparelho auditivo convencional.

A grande diferença entre um aparelho auditivo convencional, usualmente chamado de “aparelho de amplificação sonora individual” (AASI) e um implante coclear (IC) está no fato de que enquanto o primeiro apenas amplifica sons graves, correspondentes à faixa das baixas frequências, o segundo é capaz de captar sons de todas as faixas de frequência, ou seja, tanto os sons graves quanto os agudos. A maioria das pessoas surdas tem uma audição residual preservada mais para os sons graves e menos para os agudos. Isso quer dizer que a perda auditiva do ouvido interno se manifesta mais para sons agudos que para os graves. Entretanto, quando a lesão na cóclea⁶² for extensa e ocasiona uma perda auditiva de grau profundo, o uso de aparelho auditivo convencional pode não ser bastante satisfatório e neste caso recomenda-se, ao invés deste, um implante coclear. De fato, a perda auditiva

⁶² A cóclea, também chamada de caracol devido à sua forma de espiral, é a parte auditiva do ouvido interno. Sua função é transformar os estímulos vindos dos líquidos e estruturas adjacentes em mensagens nervosas que, por sua vez, são transmitidas aos nervos auditivos e destes para o centro cerebral da audição. Esta função é assegurada pelas células ciliadas do órgão de Corti, que é o órgão sensorio-neural da cóclea. Quando há malformação coclear ou as células ciliadas da cóclea não funcionam, ou seja, encontram-se lesadas, as mensagens auditivas nervosas não chegam aos nervos auditivos e destes para a região do cérebro responsável pelas sensações sonoras. Nestas condições, a pessoa tem perda auditiva de origem neurossensorial, que pode variar de intensidade dependendo da extensão da lesão, bilateral ou unilateral. Essa descrição está bem dentro do meu perfil auditivo, ou seja, do ponto de vista clínico tenho perda auditiva neurossensorial bilateral profunda.

neurossensorial ou *surdez neurossensorial*⁶³ tende a afetar sons de frequências altas, reduzindo de forma drástica a capacidade humana de entender a fala. Sons agudos como “s”, “p”, “ch”, “t” e “z” têm um papel importante no entendimento da fala e não ouvi-los é a razão pela qual a pessoa surda sempre diz “Eu posso ouvir, mas não entendo o que está sendo dito”. Por exemplo, ao invés de “Hoje saí na chuva”, ela ouve “Hoe aí na uva”.

Conforme dito anteriormente, antes do implante coclear, desde a tenra idade eu tinha cerca de 10% de audição no lado direito e 0% no lado esquerdo. Era incapaz de ouvir qualquer som correspondente à faixa das altas frequências, exatamente a dos agudos. Com perda auditiva neurossensorial bilateral de mais de 90 dB (noventa decibéis)⁶⁴, somente com o uso de aparelho auditivo de amplificação sonora individual conseguia, apenas no ouvido direito, ouvir sons graves e de alta intensidade, como barulhos de latidos, de buzinas e motores de automóveis em movimento e de telefone tocando, por exemplo. Ouvir e *entender*, isto é, *identificar* o significante correspondente ao som “bem-te-vi”, atribuindo-lhe significado representou uma façanha cognitiva memorável, em meio a tantos sons que eu ouvi ali, mas não consegui decodificá-los. Por que somente reconheci e sempre reconheço de imediato *este* som agudo e não outros? Em que condições ouço “estes” e não “aqueles” sons? A seguir descrevo essa rede de atores que transformaram a minha capacidade de ouvir um *bem-te-vi*.

4.1.1 A rede sociotécnica do som do Bem-te-vi

Em 2003, alguns meses após meu implante coclear ser ativado no Hospital das Clínicas da Unicamp, em Campinas/SP, eu estava participando de um evento sobre o “mês da pessoa com deficiência” em Maringá, Paraná. Em um momento de folga, fui com um casal de amigos visitar o Parque do Ingá, um lugar arborizado no centro da cidade, com um número expressivo de aves de vários tipos, ideal para passeios e caminhadas.

Conversa vai, conversa vem, em um dado momento o casal me pede para eu parar e olhar para cima. Eu vi um céu azul com nuvens

⁶³ Trata-se de um tipo de surdez de percepção que engloba as lesões tanto dos neurônios do córtex auditivo quanto das células ciliadas da cóclea.

⁶⁴ A buzina de um Fusca é de cerca de 80 dB e a cada 20 dB dobra-se a intensidade do som. O decibel (dB) é a unidade usada para medir a intensidade de um som.

brancas, árvores e em sua volta vários pássaros com um dorso pardo e barriga de um amarelo vivo. Eu ouvi “gritos” irritantes, mas não entendia nada. Prestei mais atenção e continuei não entendendo. Em seguida, o ator casal me explicou que o som dos “gritos” é de um pássaro cujo canto lembra as sílabas bem-te-vi, que dão o nome à espécie. Após essa explicação, de súbito o que se seguiu foi um evento extraordinário: meu cérebro associou essa informação com a imagem escrita da palavra “bem-te-vi”, como se eu começasse a “visualizar” cantos onomatopaicos “bem-te-vi” e em seguida processasse-os auditivamente. Precisei de um “apoio visual” para decodificar o que estava ouvindo. Com vários atores bem-te-vis em um único lugar, gritando “bem-te-vi” de modo ora subsequente, ora concomitante, eu senti uma espécie de “ziguezagues de bem-te-vis” na memória e de repente comecei a *ouvir* uma verdadeira algazarra de bem-te-vis. E aí eu entendi por que no início julguei irritantes esses sons. Se eu não entendo o som que ouço, esse som carece de significado para mim.

O meu cérebro finalmente aprendeu a memorizar, com base em repetições e associações, o som da palavra bem-te-vi e a partir daquele momento em diante, “bem-te-vi” não só fez sentido para mim, como também passei a filtrá-lo e identificá-lo imediatamente mesmo em situações de poluição sonora. Como uma criança que está a descobrir a linguagem com os primeiros sons, eu me surpreendi também com a capacidade auditiva de conseguir contar “bem-te-vis” sonoros subsequentes. Finalmente bem-te-(ou)vi e te deixei, feliz a me ouvir ouvir bem-te-vi são praticamente versos de um poema autoral escrito em 2003:

*Bem-te-(ou)vi ali sorrindo
 Bem-te-(ou)vi e ali chorei
 Bem-me-(ou)viu ali sonhando
 Bem-me-(ou)viu dali partindo
 Bem-te-(ou)vi e te deixei
 Feliz a me ouvir ouvir bem-te-vi*

Descobrir o som dos bem-te-vis modificou meu esquema corporal, minha intencionalidade e minha percepção. Nesse sentido, o esquema corporal pode ser “a condição da cognição” (CARMAN, 2006, p. 344). Danilo Verissimo (2012) argumenta que o *sentir* para Merleau-Ponty (1999)

Delineia uma intencionalidade motora pautada no esquema corporal. Ou seja, não se trata apenas de abordar nossa experiência do corpo, mas nossa experiência do corpo no mundo. A espacialidade e a motricidade do corpo próprio não são posicionais, mas situacionais, “[...] e o ‘esquema corporal’ é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 117). Em outras palavras, o sentido verdadeiramente profícuo da noção de esquema corporal, para Merleau-Ponty, repousa em seu caráter intencional. (VERÍSSIMO, 2012, p. 215-216)

De fato, a descoberta do mundo dos sentidos por parte da pessoa surda usuária de implante coclear desencadeia um conjunto de novos parâmetros sobre elementos que constituem o real. No tocante ao fazer antropológico, mesmo essas descobertas sonoras não implicam num pleno “desensurdecer-se”, elas antes representam um desafio ao meu *saber ouvir* em campo. Isso porque ao tornar-me usuária de implante coclear, comecei a ouvir, mas não a escutar, uma vez que não conseguia *simbolizar* muitos sons. Antes do implante coclear eu visualizava o som de um copo quebrando-se no chão, associando-o instantaneamente à sua imagem. Com o implante coclear, som e imagem se fundiram, mas o aprendizado desse novo som só se deu quando finalmente o simbolizei, isto é, *entendi-o*. Aliás, o ouvinte também “vê” o som: é por isso que percebi por que um pássaro se chama bem-te-vi. Eu ouvi não só um “som”, mas também uma “coisa”. Essa façanha só foi possível porque vários atores díspares e heterogêneos, humanos e não humanos, estiveram envolvidos na ação cognitiva de me fazer *entender ouvindo* um bem-te-vi. Com isso, proponho que a diferença entre ouvir e não ouvir se oriente na afirmativa de Hilde Hauland (2008) de que ouvir sons implica ouvir *coisas*:

Através do processo de ouvir, uma pessoa ouvinte na maioria das vezes ouve coisas ao invés de sons e “compromete-se com o que os psicólogos chamam de ‘experience error’, o que significa que o que sabemos estar nas próprias coisas, imediatamente tomamos como parte de nossa consciência. Nós fazemos a percepção das coisas

percebidas.”⁶⁵ Pessoas surdas podem ouvir sons, mas raramente coisas, o que significa que podemos perceber sem fazer percepções. (HAUALAND, 2008, p.111-112)

Se a pessoa surda implantada coclear passa a ouvir “coisas”, isso significa que ela conseguiu decodificar os sons que ouviu. Se ela só ouviu “sons”, então não ouviu nada porque as “coisas” percebidas pelo som ainda não fazem parte da constituição de si. Ouvir mormente um *bem-te-vi* representa bem o conflito entre *ouvir* e *não ouvir*, isto é, o dilema de *ouvir* e *compreender* muitos sons, mas não outros.

Para explicar a ouvintes a minha história sonora do bem-te-vi, costumo fazer uso comparado da cena da maçã presente no filme “À primeira vista”⁶⁶, baseado em uma história real narrada por Oliver Sacks em seu ensaio intitulado “Ver e Não Ver” (SACKS, 1995). O filme conta a história do cego Virgil que, após uma operação cirúrgica de remoção das cataratas congênicas, volta a enxergar depois de 20 anos, passando, então, a ter a possibilidade de perceber o mundo pela primeira vez a partir do sentido da visão.

A cena da maçã é bastante ilustrativa e começa quando o médico oftalmologista que operou Virgil lhe mostra uma maçã, pedindo que lhe diga o que vê. Ele vê uma maçã pela primeira vez na vida, mas fica um pouco confuso com o que vê, não entende a textura e a forma da maçã e por isso de início não sabe que “é uma maçã” o que está vendo. Ele simplesmente tem dificuldades em reconhecer o que é real ou não. Para resolver o ‘problema’, ele recorre ao sentido do tato. Pega a maçã da mão do médico, toca-a e com as informações táteis que compõem o “conjunto maçã-mão” ele tem uma epifania quando passa a reconhecer visualmente o objeto como maçã. Foi a associação entre tato e visão o que permitiu a Virgil o efeito cognitivo de decodificar a maçã como imagem visual. Mas a cena da maçã apenas foi uma parte da experiência sensorio-perceptiva de Virgil porque no todo o comportamento de Virgil não era de um homem vidente, tampouco de um cego. Era de um homem *mentalmente* cego, capaz de ver, mas não de decifrar o que estava vendo. Virgil também não via seu gato *como um todo*, ele via apenas o focinho, o rabo, a pata, mas não conseguia conectá-los ao *todo*

⁶⁵ A própria autora bebe na fonte de Merleau-Ponty (1999).

⁶⁶ Título original é *At First Sight*, lançado em 1999 e sob a direção de Irwin Winkler.

do corpo do animal e por isso recorria ao tato para ligar as partes com o todo e assim reconhecer visualmente o gato.

A cena da maçã equivale à minha epifania do bem-te-vi. Ao invés do tato de Virgil, foi a minha visão do ‘objeto’ pássaro bem-te-vi o que me permitiu reconhecer auditivamente o som como “bem-te-vi”, incorporando-o enquanto um todo na memória auditiva – este um *todo bem-te-vi* é a síntese perfeita do meu *ouvir* como ato cognitivo. Ambos os exemplos da maçã e do bem-te-vi indicam apropriação sensorial e cognitiva do conjunto tato-imagem da maçã no caso de Virgil, e do conjunto visão-som do bem-te-vi no meu caso, sendo essa associação o resultado de uma transformação recíproca e interativa entre actantes humanos e não humanos.

Novamente de maneira similar a Virgil, tive que aprender a ouvir⁶⁷ os sons do mundo com o implante coclear e esses prazeres e desprazeres sonoros nunca cessam, não têm início nem fim. Importa mais dizer que minha atitude diante do mundo – minha própria intencionalidade – mudou. Quer dizer que agora, e em primeiro lugar, estou aberta aos sons de modo literal, entre outras coisas. O desafio, no meu caso, é incorporar e integrar cada som no *todo* e não como unidades fônicas isoladas – do contrário, as informações sonoras corporificam o meu *não ouvir*. Nesse sentido, o meu não ouvir se sobressai na maior parte do tempo, especialmente porque em relação à visão a audição humana dispõe de uma capacidade limitada de discriminação por não conseguir distinguir facilmente sons de mesma amplitude e intensidade acústica que ocorrem simultaneamente. Isso torna o sentido da audição mais propenso a sofrer a interferência de estímulos desnecessários, prejudicando o trabalho do híbrido corpo surdo-implante coclear de integrar o todo sonoro (ROSA; OCHAÍTA, 1993). Isso explica por que em ambientes com muito barulho passei a ter o comportamento típico dos ouvintes de posicionar a orelha do lado implantado próximo ao rosto do interlocutor e assim tentar ouvi-lo melhor, sempre com o apoio do conjunto implante coclear e leitura orofacial. Esse é um comportamento que eu adquiri com o implante coclear.

Outra mudança foi notar, a nível de percepção, uma gradual piora no meu desempenho em leitura orofacial, à medida que sons e imagens estavam se fundindo como “uma coisa só” no meu cérebro. Essa “fusão” significou não obter mais a mesma performance em leitura orofacial antes de ter sido submetida ao implante coclear. Quando não

⁶⁷ Mesmo para ouvintes a audição não é algo puro e já dado, de modo que aprender a ouvir é dependente do aprendizado e da cultura.

estou usando implante coclear, a minha leitura orofacial de fato piora, sendo até motivo de brincadeiras em casa porque, como diz a minha mãe, eu acabo virando a personagem Velha Surda de *A Praça é Nossa*. Por isso, para eu compreender humanos e não humanos necessito *fazer* leitura orofacial com o apoio do implante coclear e assim obter uma melhor performance na comunicação.

No próximo tópico encerro o quarto capítulo ao lançar mão da memória para descrever de modo muito breve sobre uma experiência significativa e demonstrativa da relação corpo surdo-implante coclear enquanto um “tornar-se-com” e os desdobramentos dessa discussão com as noções de *affordance* e pessoa-grafo. É mais um exemplo autoetnográfico que demonstra como se dá o meu processo perceptivo de ouvir e não ouvir. O objetivo é mostrar o lugar do implante coclear na constituição da minha subjetividade e as implicações metodológicas desse debate, haja vista que enquanto actante não humano ele *faz fazer* do ouvir o sexo um devir-ciborgue que considere a minha *personalidade grafo*.

4.1.2 Da *affordance* à pessoa-grafo: meu implante coclear, meu brinquedo erótico aleijado

Meu corpo surdo, meu implante coclear. Meu implante coclear, meu brinquedo erótico aleijado. Meu brinquedo erótico aleijado, minha subjetividade. Se a sexualidade é múltipla e possui significados subjetivos variáveis em diferentes culturas, o mesmo posso dizer da subjetividade da experiência surdo-implante coclear presente nos atos sexuais. A escrita-ciborgue de Haraway (2009, p. 75) antecipa ao dizer que “o sexo, a sexualidade e a reprodução são atores centrais nos sistemas mitológicos *high-tech* que estruturam a nossa imaginação sobre nossas possibilidades pessoais e sociais”, o que se aplica a esse contexto o uso de próteses e órteses pessoais nas práticas sexuais de pessoas com deficiência. Um exemplo dessa abordagem é o projeto *Pornortopedia*⁶⁸, um projeto colaborativo pós-pornô aleijado de *design* de brinquedos sexuais para pessoas com deficiência. Na *Pornortopedia* as próteses e órteses são sexualizadas e servidas aos prazeres e desejos eróticos de corporalidades dissidentes defieças (GARCÍA-SANTESMASES FERNÁNDEZ *et. al.*, 2017).

⁶⁸ A página do projeto está disponível em: <<http://postop-postporno.tumblr.com/Pornortopedia>>. Acesso em: 14 fev. 2019.

Estudos antropológicos nacionais sobre práticas sexuais de pessoas surdas envolvendo o uso de tecnologias auditivas como actantes são inexistentes. Essa dificuldade deve-se ao fato da surdez ser, à primeira vista, uma “deficiência invisível”, ou seja, o corpo surdo não apresenta qualquer alteração corporal na ‘superfície’, sob a pele. Há uma gradação de deficiências, ou “hierarquias *crip*” de corpos deficias, estando o corpo surdo no início dessa hierarquia. Por isso, o uso do termo “passabilidade” dos estudos transgêneros é pertinente para os casos de deficiência invisível. Por outro lado, o estudo de Everton Oliveira (2016) mostra que as práticas erótico-sexuais de mulheres com deficiência física envolvem o uso de cadeiras de rodas ora como superfície para uma dança sensual, ora como uma extensão do corpo deficiente em práticas sexuais e/ou jogos eróticos, chegando, muitas vezes, a projetar o quadro da cadeira de rodas como uma superfície erótica.

Uma das experiências sonoras mais engraçadas que eu tive com meu implante coclear foi descobrir a existência dos sons do sexo que produzimos e ouvimos durante as relações sexuais. Essa é uma das dimensões poderosas da minha experiência ciborgue porque eu não imaginava que o implante coclear fosse capaz de me “ativar” para o sexo. Sem precisar de leitura labial, ouço e entendo no escuro palavras, gemidos e sacanagens sussurradas no lado implantado do meu ouvido – e porque entendo, esta é uma situação de eu *ouvir*. Perguntava-me como era possível eu ter com o implante coclear um desempenho superior em reconhecimento auditivo de palavras e orações em situações de intimidade dentro de casa, mas nem sempre obter a mesma performance fora de casa. Percebi que o implante coclear trabalha melhor em ambientes com nenhuma ou pouca ‘poluição sonora’, isto é, livres da maior parte dos ruídos ambientais e falatórios das vizinhanças no entorno, o que é corroborado por Tim Ingold (2008, p. 34), quando comenta que “estar em casa num lugar, especialmente no escuro, significa conhecer como isso [o som] soa e ressoa. Assim, escutar é tanto uma atividade ativa de investigação e de auto-orientação no mundo quanto o é o olhar”. A meu ver isso tem relação com o fato de que ambientes sem ruídos fornecem uma melhor *affordance* para o híbrido surdo-implante coclear.

Affordance é um conceito originado nos domínios da percepção e da ecologia de James J. Gibson (1986 [1979]) para descrever as possibilidades de ação oferecidas pelo ambiente a um actante. Vem do verbo *afford*, traduzido aproximadamente como “oferecer”. Nesse sentido, a percepção implica um ambiente significativo revelando-se imediata e diretamente para o observador. São, nos termos de Lucia

Santaella (2012, p. 57) “os significados dos traços do ambiente”, porquanto “as ações estão descritivamente atadas às *affordances*.” A percepção é direta e se dá pela disponibilidade de informação significativa que, segundo Gibson (1986), consiste em padrões invariantes que especificam os traços do ambiente para um observador capaz de captá-la. Esses padrões podem ser sonoros, visuais, táteis, palatáveis ou olfativos e expressam as propriedades dos objetos ou eventos correspondentes, fornecendo parâmetros para a ação de humanos e não humanos “porque todos nós agimos de acordo com as coisas que podemos olhar e sentir, ou cheirar e provar, e eventos que podemos ouvir” (GIBSON, 1986, p. 9). Em resumo, *affordances* são as maneiras pelas quais humanos e não humanos interagem e se adaptam ao ambiente.

Uma autora do campo dos estudos sobre deficiência que usa o conceito de *affordance* indo além da abordagem ecológica da percepção visual de Gibson (1986) é Arseli Dokumaci (2017). A autora considera que as *affordances* não são apenas adaptações ambientais, mas também “desempenhos de deficiência”, podendo ser performances individuais, improvisações multi-pessoa e mesmo coreografias. São informais e às vezes mostram até uma tecnologia assistiva imaginada que, em alguns casos, pode existir em espaços privilegiados, mas o indivíduo (que pode estar em um espaço que não é privilegiado) pode não saber. Por isso o conceito também está relacionado a adaptações razoáveis⁶⁹ ou estratégias compensatórias, mas como são informais e nem sempre realizados de modo consciente ou talvez comecem como coreografia, acabam se tornando as maneiras impensadas das pessoas de se moverem pelo mundo da deficiência. Transpondo esse conceito para o meu exemplo, pode-se dizer que para mim o implante coclear possibilita a ação de *ouvir* ou *não ouvir*. Se eu quiser ampliar o alcance desse exemplo, a *affordance* de um ambiente como um quarto com pouca ou nenhuma poluição sonora possibilita a ação de *fazer* o híbrido corpo surdo-implante *fazer-se ouvir*.

⁶⁹ Adaptação razoável “significa as modificações e os ajustes necessários e adequados que não acarretem ônus desproporcional ou indevido, quando requeridos em cada caso, a fim de assegurar que as pessoas com deficiência possam gozar ou exercer, em igualdade de oportunidades com as demais pessoas, todos os direitos humanos e liberdades fundamentais” (BRASIL, 2008, n. p.). Assim, quando um determinado ambiente apresenta barreiras, construídas ou naturais, de tal modo que impeçam o pleno acesso das pessoas com deficiência, é responsabilidade institucional executar as devidas adaptações razoáveis no local (SASSAKI, 2010).

De fato, para muitas pessoas surdas implantadas o implante coclear passou a ser um ingrediente de satisfação sexual. Muitas gostam de fazer amor portando um implante coclear ou um aparelho auditivo convencional porque amam e desejam ouvir os “sons do sexo”⁷⁰, como podemos ver nos seguintes depoimentos⁷¹ envolvendo sexo com implante coclear (IC) e/ou aparelho auditivo de amplificação sonora individual (AASI):

“Como ouvinte os sons sempre foram estimulantes e um guia se está no caminho certo, pós-IC também sempre com ele junto. Sexo a 3 é bom demais: eu+ela+ic!” (Depoimento 1)

“Eu gosto de ouvir tudinho. Não tiro os aparelhos!!” (Depoimento 2)

“Eu gosto de beijinho na orelha! O aasi apita... Mas não ouvir o que o parceiro diz não é legal... comunicação é importante e também faz parte do clima. Como uso IC num ouvido e aparelho no outro, eu tiro só um. Às vezes sofro com o IC que não paro no lugar! Mas sempre se dá um jeitinho.” (Depoimento 3)

“Uma vez achei que perdi o meu aparelho, fiquei procurando, não achei. Foi bem chata a situação porque eu não tinha intimidade assim com a pessoa. Mas depois tudo se encaixou... rs. E quando fui embora nem conseguia pensar se tinha sido bom porque eu tava só imaginando a grana que eu tinha que desembolsar pra comprar outro aparelho, quase chorei na frente do cara mas me segurei. Aí eu abri a bolsa em casa... e lá estava ele guardadinho em um compartimento que

⁷⁰ O post intitulado “Sexo, surdez e aparelho auditivo”, publicado no blog *Crônicas da Surdez*, de Paula Pfeiffer, mostra que o uso de implantes cocleares e aparelhos auditivos faz parte dos roteiros sexuais das pessoas surdas. Disponível em: <<https://cronicasdasurdez.com/sexo-surdez-aparelho-auditivo/>>. Acesso em: 10 fev. 2019.

⁷¹ Todos os depoimentos foram extraídos dos comentários ao mesmo texto, “Sexo, surdez e aparelho auditivo”, de Paula Pfeiffer e publicado em seu blog *Crônicas da Surdez*, disponível em: <<https://cronicasdasurdez.com/sexo-surdez-aparelho-auditivo/>>. Acesso em: 10 fev. 2019.

geralmente não uso... rsrs. Dei pulos de alegria! E então senti que meu caso de amor era com meu aparelho porque sem ele... não estou ainda preparada. (Depoimento 4)

Há também casos em que a pessoa surda não gosta de usá-lo ou não se adaptou, como vemos nestes dois depoimentos⁷²:

“Na hora do vamos ver eu tiro, meu IC tem muitos ciúmes de mim e faz de tudo para chamar a atenção, aí ele fica caindo, e eu sem óculos fico tentando encontrar e torcendo para não machucar meu IC.” (Depoimento 5)

“Eu sempre tiro o AASI por conta da microfonia.” (Depoimento 6)

Desse modo, o *ouvir* o sexo também pode representar uma dimensão positiva muito particular da experiência de cada pessoa usuária de implante coclear. No meu caso, também não é diferente. Fazer amor usando implante coclear influencia a minha libido, mudando sobremaneira os roteiros sexuais, uma vez que passo a descobrir e a participar ativamente com o outro dos sons nos jogos de sedução na cama. Nesse sentido, o implante coclear é e faz parte das fantasias sexuais de pessoas surdas, fetichizado como uma espécie de brinquedo erótico para satisfazer um desejo erótico de ouvir os sons do sexo. Um trabalho que perpassa esse contexto é o estudo de Kristen Harmon (2012), em que a autora vai além dos debates sobre o ‘fetichismo pela deficiência’, ao mostrar discursos de indivíduos que mobilizam um apelo erótico em nome da ‘fetichização da audição’, não sendo esta atrelada a um desvio sexual como ocorre no ‘fetiche pela deficiência’, quando um indivíduo manifesta uma vontade de se amputar que está atrelada a um desvio erótico perverso pelo corpo de uma pessoa com deficiência, geralmente aquela que apresenta amputação de membros (Cf. GAVÉRIO, 2017).

Meu ponto é que o uso do implante coclear nas práticas sexuais de pessoas surdas se constitui em uma experiência poderosa porque subjetiva de cada sujeito, não havendo por que se referir a ele como uma “coisa ruim”. Como acontece em toda e qualquer experiência do sujeito,

⁷² Depoimentos disponíveis em: <<https://cronicasdasurdez.com/sexo-surdez-aparelho-auditivo/>>. Acesso em: 10 fev. 2019.

o implante coclear não deve prescindir da posição subjetiva do sujeito. Mesmo no terreno da sexualidade o uso do implante coclear é uma questão de foro privado que diz respeito a prazeres, sensações e desejos sexuais e isso é sempre tributário da subjetividade de cada pessoa surda, sendo uma violência simbólica negar-lhe esse direito.

Outra questão é que todos os dados (auto)etnográficos apresentados até o momento perpassam toda a discussão sobre a noção de pessoa no Ocidente enquanto *individualidade* para abarcar, com base nos referenciais etnográficos de Marilyn Strathern (2006, 2014) sobre os melanésios (especialmente em relação a conceitos como *divíduo* e *pessoa partível ou compósita*), também a *modalidade* da pessoa-grafo⁷³, ideia esta sustentada por Adriana Dias (2018):

Enquanto a *individualidade* se define pelo ser uno, pelo atributo de não poder ser dividido, na ideia de um, representando a qualidade do que apresenta similitude, concordância, homogeneidade, igualdade, uniformidade, não-diferenciação e repetição, a *modalidade* fala do espectro, não da partícula, mas da onda, da pluralidade, do feixe, da diferença, da diferenciação e da multiplicidade. A noção de pessoa individual é o ponto. Consolida-se na unicidade em si. A pessoa espectral é grafo. Representa-se pelas relações. Conectividade e relações são o fundamento de sua constituição, de sua percepção de si, do outro, do mundo. Pessoas-grafo têm múltiplos registros de si, não uma “identidade fixa” [...]. (DIAS, 2018, p. 289-290).

Em uma referência ao trabalho *Embodiment and Personhood*, de Andrew J. Strathern e Pamela J. Stewart (2011), a referida antropóloga argumenta que as pessoas com deficiência corporificam o melhor exemplo de pessoas-grafo porque como grafos elas “estendem o corpo, a personificação e a pessoalidade como um espectro que abarca o social, o tecnológico, a comunicação, o outro” (DIAS, 2018, p. 91). A melhor síntese de sua explanação se encontra de modo brilhante na

⁷³ A ideia de pessoa-grafo provê da *teoria dos grafos* da matemática, em que “os grafos são uma forma de representar formalmente uma rede, que é basicamente uma coleção de objetos que estão todos conectados entre si” (JOSHI, 2017). Esta é também a abordagem matemática para descrever as redes sociais que conhecemos (*Facebook, Twitter* etc.).

seguinte passagem:

No Ocidente, pessoas espectrais são o que estão mais próximas das pessoas compostas da Papua Nova Guiné. As pessoas com deficiência são o melhor exemplo de pessoas-grafo, pois desde muito cedo apreendem a continuar sua pessoa, seu corpo, sua existência, não apenas em outras pessoas e relações, mas também em tecnologias, substâncias, espaços, dispositivos. Um cadeirante continua em sua cadeira de rodas, ele e ela são um espectro e não uma partícula, o cego continua no cão-guia, a criança com doença rara continua no cuidador, no fisioterapeuta, no remédio que necessita para sobreviver, no aparelho que permite que o oxigênio chegue às suas células, fazendo dela não apenas um ciborgue, mas também um grafo, outro registro da experiência humana. Surdos continuam em seus implantes [cocleares], nos gestos das linguagens [línguas] de sinais, uma performance de comunicação e socialização, autistas continuam nos símbolos com que se comunicam por meio de aparelhos, cegos continuam em frases em Braille espalhadas pela cidade, nos pisos táteis. Essas marcas que demarcam a acessibilidade de projetos, sejam urbanísticos, de *software* ou de espaços de convivência social (escolas, ambientes de trabalho, universidades, hospitais, entre outros), estendem a presença dessas pessoas mesmo em suas ausências, lembrando-nos de sua existência. Essas marcas são os vértices que os registram, grafam, inscrevem. O registro de fotos pelo fotógrafo cego durante os Jogos paralímpicos grafou sua existência, trabalho, capacidade e sensibilidade em todos os sites que divulgaram suas fotos. (DIAS, 2018, p. 290).

Que melhor exemplo de “tornar-se-com” do que a referência a pessoas com deficiência enquanto pessoas-grafo? Isso me leva a pensar na deficiência como “o parâmetro” da humanidade, “o teste” para o desenvolvimento das técnicas. Quando se menciona, por exemplo, a questão da acessibilidade na web ter sido expandida para incluir também

as pessoas sem deficiência⁷⁴ no acesso à internet porque o criador do W3C (World Wide Web Consortium) e seu departamento WAI (Web Accessibility Initiative) disse que o acesso tinha de ser universal e nominalmente citou **as pessoas com deficiência como parâmetro**⁷⁵ para que a web tivesse essencialmente essa qualidade, é para ressaltar esse caráter *grafo*.

Para Friedrich Kittler (2016, p. 206), “a questão técnica se transformou imediatamente em uma questão fisiológica, e a construção de máquinas, em uma medição dos sentidos”. A invenção da máquina de escrever e do telefone partiram dessa premissa: Alexander Graham Bell inventou o telefone com o objetivo inicial de ajudar sua mulher, que era surda; a primeira máquina de escrever foi inventada pelos cegos para os cegos. Kittler ilustra outros exemplos mais dramáticos:

- Para a cegueira:

Sendo físico, Fechner queria encontrar também quantidades e intervalos mensuráveis para esse efeito das imagens consecutivas. Passou três anos lendo todos os livros sobre o tema e olhando para o Sol. No fim dessa série de experimentos, que expôs seus olhos a dois extremos diametralmente opostos, ele estava cego e pronto para ser internado num manicômio. [...] Os senhores podem ver que a fisiologia dos sentidos do século XIX arruinou não só a vida de cobaias animais, como acontece hoje, mas também os próprios pioneiros da pesquisa. As mídias sempre pressupõem *handicaps*; as mídias ópticas, portanto, além das deficiências dos pigmentos naturais, pressupõem também a cegueira de seus exploradores. (KITTLER, 2016 p. 208)

⁷⁴ A expressão *acessibilidade web* foi oficializada pelo W3C (World Wide Web Consortium) e seu departamento WAI (Web Accessibility Initiative) inicialmente como sendo específico para o acesso de pessoas com deficiência à web, sendo posteriormente expandido para pessoas sem deficiência. Assim, um bom site acessível para todas e todos segue os padrões de acessibilidade web do W3C/WAI.

⁷⁵ Grifo meu.

- Para a surdez:

Assim como Alexander Graham Bell, o inventor do telefone, Demeny também queria curar um *handicap* fisiológico, a surdo-mudez [sic], por meio da técnica midiática: ele combinou um fuzil fotográfico de Marey com um fonógrafo de Edison e, como era costume na época, apontou a instalação para si mesmo. Em seguida gritou em direção aos dois aparelhos as duas frases típicas: “Vi-ve la Fran-ce!”, depois “Je vous ai-me”. Essa foi a primeira declaração de amor dirigida não a uma mulher, mas à mídia do filme, que se tornou comum desde então. Ao mesmo tempo, porém, representava uma instrução ao surdo-mundo [sic]: supostamente, e por mera imitação do movimento da boca de Demeny, as bocas deles realmente conseguiram produzir declarações de amor audíveis dirigidas a ninguém. (*Idem, ibidem*, p. 226)

[...] Edison havia adquirido não só uma surdez parcial, mas também conhecimento técnico e algum dinheiro. Aproveitando-se desse duplo fundamento, seu laboratório – o primeiro laboratório da história da técnica – realizou dois sonhos do século: a gravação mecânica do som, o fonógrafo, e a fonte de iluminação perfeita, a lâmpada incandescente. (*Idem, ibidem*, p. 226-227)

- Para a loucura:

Então a história do ouvido na era de sua superação é – já sempre – a história da loucura. A música do dano cerebral transforma em realidade tudo aquilo que assombrava as cabeças e os manicômios na forma de pressentimentos sombrios. Segundo um léxico da psiquiatria, “o sentido mais afetado por alucinações é a audição”. A gama dos chamados acoasmas, que a loucura vivencia ou produz, abarca tudo, desde o ruído branco, silvos, goteiras, sussurros até falas e gritos. O léxico da psiquiatria parece estabelecer uma lista de todos os efeitos do

Pink Floyd. O ruído branco aparece em One of These Days; os silvos, em Echoes; as goteiras, em Alans Psychedelic Breakfast; os gritos em Take Care of That Axe, Eugene; e os sussurros, por toda parte... (*Idem*, 2017, p. 89).

A deficiência é, pois, “o teste”, a *affordance* para o desenvolvimento da técnica. A loucura, para a compreensão da paisagem sonora e os meios de mediação. O mesmo pode ser dito da cegueira e da surdez em relação ao alcance dos sentidos da visão e audição, respectivamente. O que Friedrich Kittler (2016, 2017) defende é que não existe nenhuma técnica midiática ou ferramenta de comunicação decisiva que não seja um desdobramento do reconhecimento da questão da deficiência como determinante para a experiência sensorial humana. Seu argumento acopla com o da pessoa-grafo de Adriana Dias e explica por que o corpo da pessoa com deficiência remete a um “vínculo grafo” com humanos e não humanos para poder acessar direitos básicos. No meu caso, todas as dimensões envolvendo esses direitos básicos implicam o direito primário de acesso à comunicação e à informação.

Desde uma perspectiva feminista, não dá para falarmos da simetria de uma interdependência corpo surdo-implante coclear sem levarmos a sério o que é um não humano no contexto da deficiência e as implicações metodológicas dessa perspectiva para a teoria do ator rede e, por extensão, para o método etnográfico. Ainda, *affordance* e *pessoa-grafo* estão implicadas na ideia de externalismo ativo de Clark & Chalmers (1998). Segundo os autores, o ambiente tem papel ativo “na realização dos processos cognitivos” (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 7). A argumentação dos autores é que os humanos se ligam a uma entidade externa em uma interação bidirecional, criando um sistema montado que é o próprio sistema cognitivo. Todos os componentes do sistema desempenham um papel causal ativo e governam todo o comportamento da mesma maneira que a cognição faz. Se eliminarmos qualquer peça do componente externo do sistema, acaba a competência comportamental do sistema. Esse tipo de processo montado é um processo cognitivo, independentemente de ocorrer dentro da cabeça da pessoa. Nesse sentido, é fácil perceber por que *affordances* negativas não favorecem o processo cognitivo porque não existe competência comportamental ou ela acaba antes mesmo de ser dada. *Affordances* positivas permitem e formam sistemas estendidos favoráveis à pessoalidade grafo das pessoas com deficiência.

Este capítulo enfatizou mais a experiência de *ouvir coisas*. No

próximo capítulo mostro outro exemplo autoetnográfico, desta vez a partir da minha experiência de *não ouvir coisas*, ocorrida durante uma observação participante na 4ª Conferência Nacional dos Direitos da Pessoa com Deficiência (4CNDPD), em Brasília, momento em que a visão passa a ser o sentido privilegiado da observação. Ou seja, o que eu fiz em campo sem a audição.

5 A 4ª CONFERÊNCIA NACIONAL DOS DIREITOS DA PESSOA COM DEFICIÊNCIA

“Porque, claro, más allá del límite yo llegué al campo con aquella perversa obsesión que nos hace privilegiar la oralidad, la pregunta y la respuesta verbalizadas, sobre otras formas de relacionarnos con la realidad.”

(José Miguel Nieto Olivar, 2007)

Meu primeiro “modelo de pesquisa” seria fazer uma etnografia de/em arquivos de/sobre a antropóloga norte-americana Ruth Benedict que, assim como eu, era surda. No entanto, como não foi possível realizar esse tipo de pesquisa, a proposta foi substituída por uma pesquisa de campo convencional nas conferências municipais, estaduais e nacionais de políticas para mulheres e pessoas com deficiência, uma vez que como doutoranda do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), desde o mês de junho de 2015 participei de várias reuniões técnicas visando os preparativos para a realização das etapas municipal e estadual das conferências de políticas para mulheres e LGBT em Florianópolis/SC, ocasião em que foi possível perceber pontos de articulação com as pautas da deficiência.

A nível municipal participei da *I Conferência Municipal dos Direitos da Pessoa com Deficiência de Blumenau* no dia 20 de maio de 2015, e da *I Conferência Municipal dos Direitos da Pessoa com Deficiência de São José* no dia 24 de junho de 2015, respectivamente como mediadora do “Eixo I – Gênero, raça/etnia, diversidades sexual e geracional” e como palestrante da palestra “Gênero, diversidade sexual e pessoa com deficiência”. Ainda, participei em 19 de setembro de 2015 do *Seminário II Plano Municipal de Políticas para as Mulheres*, preparatório para a *4ª Conferência Municipal de Políticas Públicas para Mulheres de Florianópolis*, em que também estive presente.

A nível estadual, em 2015 observei a *4ª Conferência Estadual dos Direitos da Pessoa com Deficiência da Bahia*, realizada em Salvador/BA, Estado que apresenta uma forte presença de componentes sociais de raça, gênero, sexualidade e deficiência; e em 2016 atuei na relatoria da *4ª Conferência Estadual de Políticas para as Mulheres de*

*Santa Catarina*⁷⁶.

A nível nacional, é importante pontuar Brasília/DF por seu contexto político nacional, isto é, ser o “centro do poder político” e, portanto, o polo político da realização das conferências nacionais de direitos humanos e políticas públicas envolvendo diversos campos e segmentos, como é o caso das conferências de “políticas para mulheres” e dos “direitos da pessoa com deficiência” e das “políticas públicas dos direitos humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais – LGBT”. Assim, durante os anos 2013 a 2016 participei em Brasília/DF das seguintes conferências e seminários temáticos governamentais estratégicos: o *I Seminário Nacional de Políticas Públicas e Mulheres com Deficiência*, ocasião em que proferi a palestra “O protagonismo da mulher com deficiência nas instâncias de participação social”; o *Seminário Nacional sobre Deficiência e Funcionalidade: transitando do modelo médico para o biopsicossocial*, ocasião em que observei algumas demandas de mães de crianças com deficiência por “políticas do cuidado” que as abarquem, interseccionando gênero e deficiência; o *I Seminário Nacional de Atenção Integral à Saúde de Mulheres Lésbicas e Bissexuais*, em que minha participação procurou demarcar as especificidades do segmento das “lésbicas com deficiência”; o *Seminário Internacional Direitos Humanos e Desenvolvimento Inclusivo*, com o objetivo de discutir os temas de “gênero e diversidade sexual”, “educação ambiental”, “estudantes em situação de vulnerabilidade social” e “educação especial” no Plano Nacional de Educação (PNE), cujos debates sobre a inclusão e o enfrentamento a todas as formas de discriminação nas escolas mostraram entrelaçamentos de marcadores sociais da diferença, em especial dos campos LGBTI e da deficiência. Esse último evento se deu em um momento de coalizão entre os diversos grupos sociais presentes frente à onda conservadora do parlamento brasileiro, exigindo dos mesmos um posicionamento político não somente contra a retirada das palavras “gênero” e “sexualidade” dos planos municipais, estaduais e nacional de educação, mas também contra a recente extinção, naquele momento, do “Comitê de Gênero” no âmbito do Ministério da Educação (MEC), instituído pela Portaria 916/2015, sendo substituído pelo novo “Comitê de Combate à Discriminação”, de acordo com o Diário Oficial da União

⁷⁶ Especificamente como relatora do “Eixo I - *Contribuição dos Conselhos dos Direitos da Mulher e dos movimentos feministas e de mulheres para a efetivação da igualdade de direitos e oportunidades para as mulheres em sua diversidade e especificidades: avanços e desafios*”.

de 21 de setembro de 2015⁷⁷. Também participei da 4ª Conferência Nacional dos Direitos da Pessoa com Deficiência; da 12ª Conferência Nacional de Direitos Humanos; da Consulta Nacional das Mulheres com Deficiência e Ciganas, sendo esta preparatória para a 4ª Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres em que igualmente marquei presença.

Outrossim, entre os anos 2011 e 2012 participei da equipe do projeto “Um Estudo Interdisciplinar do II Plano Nacional de Políticas para Mulheres e da III Conferência Nacional de Políticas para Mulheres” (GROSSI; FERNANDES, 2012), executado pelo Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) sob a coordenação de Miriam Pillar Grossi e por demanda da Secretaria de Políticas para Mulheres (SPM), durante a primeira gestão do governo Dilma Rousseff (2011-2014). Com o objetivo de analisar o desenho institucional do II Plano Nacional de Políticas para Mulheres (II-PNPM), suas estratégias de gestão e implementação, bem como identificar o processo político de construção da 3ª Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres (3CNPM), com ênfase nos avanços e desafios da implementação do II-PNPM, essa pesquisa envolveu a participação de uma equipe de 41 pesquisadoras e pesquisadores das questões de gênero, feminismos e sexualidades, de diversos níveis de formação acadêmica (graduação, especialização, mestrado, doutorado e pós-doutorado), de áreas do conhecimento (Antropologia, Sociologia, Direito, Psicologia, História, Pedagogia, Serviço Social, dentre outras) e de Estados brasileiros na observação participante e produção de dados etnográficos dos processos de mobilização política das conferências municipais, regionais, territoriais, estaduais, governamental e nacional de políticas para mulheres, realizadas entre os meses de outubro a dezembro de 2011. Como pesquisadora desse projeto, observei as seguintes conferências: a 3ª Conferência Estadual de Políticas para as Mulheres de Santa Catarina; a 3ª Conferência Estadual de Políticas para as Mulheres da Bahia; a 2ª Conferência Governamental de Políticas para as Mulheres e a 3ª Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres, ambas em Brasília/DF. Para melhor visualização, apresento a seguir dois quadros (Quadro 1 e Quadro 2) que ilustram minha participação nas conferências e seminários em dois momentos distintos de minha pesquisa de campo

⁷⁷ Segundo as(os) ativistas presentes no evento, a dissolução do “Comitê de Gênero” do MEC foi mais uma ação que buscava invisibilizar as discussões nas escolas sobre gênero, orientação sexual, identidade de gênero, direitos sexuais e reprodutivos, bem como da existência de novos arranjos familiares.

(1ª Fase e 2ª Fase), a primeira durante o meu mestrado; a segunda, já no doutorado, cada qual correspondendo exatamente ao primeiro e segundo mandatos da presidenta Dilma (2011-2014 e 2015-2016):

Quadro 1: Primeira fase da participação em conferências e seminários (2011- 2014)

Título do evento	Local	Data da realização	Tipo de política prioritária	Papel desempenhado*
1ª Conferência Municipal de Políticas e Direitos Humanos de LGBT	Florianópolis, SC	23/08/2011	Lésbicas Gays, Transexuais e Travestis	Delegada
3ª Conferência Estadual de Políticas para as Mulheres de Santa Catarina	Florianópolis, SC	21 a 22/10/2011	Mulheres	Pesquisadora
3ª Conferência Estadual de Políticas para as Mulheres da Bahia	Salvador, BA	12 a 14/11/2011	Mulheres	Pesquisadora
2ª Conferência Governamental de Políticas para as Mulheres	Brasília, DF	16 a 17/11/2011	Mulheres	Pesquisadora
2ª Conferência Estadual de Políticas Públicas e Direitos Humanos da População LGBT	Florianópolis, SC	18 a 20/11/2011	Lésbicas Gays, Transexuais e Travestis	Delegada
3ª Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres	Brasília, DF	12 a 15/12/2011	Mulheres	Pesquisadora
2ª Conferência Nacional de Políticas Públicas e Direitos Humanos de LGBT	Brasília, DF	15 a 18/12/2011	Lésbicas Gays, Transexuais e Travestis	Delegada
I Seminário Nacional de Políticas Públicas e Mulheres com Deficiência	Brasília, DF	07 a 09/11/2013	Mulheres com deficiência	Palestrante
Seminário Nacional sobre Deficiência e Funcionalidade; transitando do modelo médico para o biopsicossocial	Brasília, DF	19 a 21/11/2014	Pessoas com deficiência	Pesquisadora
I Seminário Nacional de Atenção Integral à Saúde de Mulheres Lésbicas e Bissexuais	Brasília, DF	25 a 27/11/2014	Mulheres lésbicas e bissexuais	Liderança lésbica convidada

* Embora desempenhe institucionalmente o “papel principal” destacado em cada evento, na verdade as diversas posições de sujeito se entrelaçam ao duplo vínculo pesquisadora/ativista.

Quadro 2: Segunda fase da participação em conferências e seminários (2015-2016)

Título do evento	Local	Data da participação *	Tipo de política prioritária	Papel desempenhado **
I Conferência Municipal dos Direitos da Pessoa com Deficiência de Blumenau	Blumenau, SC	20/05/2015	Pessoa com deficiência	Mediadora do Eixo I
I Conferência Municipal dos Direitos da Pessoa com Deficiência de São José	São José, SC	24/06/2015	Pessoa com deficiência	Palestrante
Seminário II Plano Municipal de Políticas para as Mulheres	Florianópolis, SC	19/09/2015	Mulheres	Pesquisadora
Seminário Internacional Direitos Humanos e Desenvolvimento Inclusivo	Brasília, DF	21 a 23/09/2015	Direitos Humanos	Liderança PcD convidada
4ª Conferência Municipal de Políticas Públicas para Mulheres de Florianópolis	Florianópolis, SC	24 a 25/09/2015	Mulheres	Pesquisadora
4ª Conferência Estadual dos Direitos da Pessoa com Deficiência da Bahia	Salvador, BA	02 a 04/12/2015	Pessoas com Deficiência	Pesquisadora
4ª Conferência Estadual de Políticas para as Mulheres de Santa Catarina	Florianópolis, SC	23 a 25/02/2016	Mulheres	Relatora
4ª Conferência Nacional dos Direitos da Pessoa com Deficiência	Brasília, DF	24 a 27/04/2016	Pessoas com deficiência	Observadora
12ª Conferência Nacional de Direitos Humanos	Brasília, DF	27 a 29/04/2016	Direitos Humanos	Observadora
Consulta Nacional das Mulheres com Deficiência e Ciganas	Brasília, DF	01 a 03/03/2016	Mulheres com deficiência e ciganas	Pesquisadora
4ª Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres	Brasília, DF	10 a 12/05/2016	Mulheres	Pesquisadora

* Como a data de realização de alguns eventos municipais nem sempre coincidiu com a minha participação por todo o período, optei por especificar como “data da participação” no evento, ao invés de “data da realização” do evento.

** Embora desempenhe institucionalmente o “papel principal” destacado em cada evento, na verdade as diversas posições de sujeito se entrelaçam ao duplo vínculo pesquisadora/ativista.

Outros trânsitos que não posso deixar de citar como parte do trabalho de campo no doutorado são a minha breve passagem pela Anis – Instituto de Bioética⁷⁸, cujo suporte material (acesso a livros, mesa de trabalho etc.) permitiu com tranquilidade a realização do campo nas conferências nacionais em Brasília; e a minha participação, desde a primeira reunião em setembro de 2015, como especialista convidada do *Grupo de Trabalho (GT) Interministerial para a elaboração das Diretrizes de Atenção à Saúde da Mulher com Deficiência e Mobilidade Reduzida*, em parceria entre a SPM e o Ministério da Saúde (MS). No primeiro caso, é importante a menção à Anis também porque estive envolvida como colaboradora⁷⁹ na pauta do aborto em contexto de epidemia do vírus zika no Brasil, uma das frentes atuais de pesquisa-ação em desenvolvimento pelas pesquisadoras da Anis (Cf. DINIZ, 2016a, 2016b). Nesse sentido, produzi diários de campo envolvendo a minha participação em todos esses eventos desde 2011, alguns com registros etnográficos apontando intersecções com a categoria *deficiência*; outros “denunciavam” lacunas, não sendo possível apreender o tom etnográfico dos discursos, comportamentos e práticas sociais.

Em suma, acompanhei praticamente todo o processo político de construção de pautas interseccionais a gênero e deficiência nas “políticas para mulheres” e nas “políticas da deficiência”. Durante o governo de Dilma Rousseff (2011-2016), tanto a SPM quanto a Secretaria Nacional de Promoção dos Direitos da Pessoa com Deficiência (SNPD) não mediram esforços conjuntos para articular essa pauta junto a mulheres com deficiência e meu diálogo com cada uma dessas secretarias começou quando Maria de Lourdes Rodrigues, vulgo Lurdinha, então coordenadora-geral da diversidade, vinculada à Secretaria de Articulação Institucional e Ações Temáticas da Secretaria de Políticas para as Mulheres e que também foi uma importante ativista lésbica da Liga Brasileira de Lésbicas (LBL), se aproximou de mim

⁷⁸ Trata-se da primeira organização não governamental, sem fins lucrativos, voltada para a pesquisa, assessoramento e capacitação em Bioética na América Latina. Sediada em Brasília e com uma equipe de profissionais de diferentes áreas, a Anis também desenvolve ações de capacitação e produção de conhecimento sobre deficiência sensíveis à bioética. São ou foram parte da Anis acadêmicas e acadêmicos de grande renome nacional, compondo a primeira geração genuinamente brasileira dos estudos sobre deficiência nos anos 2000 (Cf. MELLO; NUERNBERG; BLOCK, 2014; MELLO; BLOCK; NUERNBERG, 2016).

⁷⁹ Ver, por exemplo, meu artigo de opinião em Mello (2016a).

durante uma reunião do Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoção dos Direitos de LGBT (CNCN-DLGBT) no ano de 2012, quando ainda éramos conselheiras, cada qual com sua representação. Naquele momento ela me comentou de suas impressões críticas sobre o Conselho Nacional dos Direitos da Pessoa com Deficiência (Conade), uma vez que representava a SPM nas reuniões desse conselho. Lembro-me dela ter me dito “Anahi, pessoa com deficiência não tem gênero, não tem raça, não tem sexualidade! Temos que mudar isso, vamos fazer algo?!”. Vale lembrar que as reuniões do CNCN-DLGBT aconteciam numa sala no mesmo andar onde fica a sala da SNPD, de modo que na época eu transitava visitando também o espaço da SNPD. Quanto à minha maior aproximação com a SNPD, ela aconteceu por ocasião de eu assumir a coordenação da acessibilidade do Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (FG10), organizado pelo Instituto de Estudos de Gênero da UFSC e realizado em Florianópolis entre os dias 16 a 20 de setembro de 2013, em um momento em que recorri à SNPD para pedir apoio financeiro para implementar a acessibilidade comunicacional no FG10, sendo que meu contato para essa demanda se deu com a jornalista Laíssa Costa, então chefe de gabinete da SNPD, muito simpatizante das lutas feministas e antimanicomiais.

Passei a me envolver cada vez mais com as pautas interseccionais sensíveis à deficiência. Coincidentemente, uma oportunidade concreta de pesquisa se deu com a publicação da Portaria nº 297, de 06 de Julho de 2015, convocando parte da população brasileira para participar, entre os dias 02 a 06 de maio de 2016, em Brasília/DF, das “Conferências Nacionais Conjuntas de Direitos Humanos”, momento em que aconteceria a 10ª Conferência Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (10CNDCA), a 4ª Conferência Nacional dos Direitos da Pessoa Idosa (4CNDPI), a 3ª Conferência Nacional de Políticas Públicas de Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (3CNDLGBT), a 4ª Conferência Nacional dos Direitos da Pessoa com Deficiência (4CNDPD), bem como a 12ª Conferência Nacional de Direitos Humanos (12CNDH). Posteriormente, a portaria foi substituída pelo Decreto de Convocação de 18 de novembro de 2015, alterando a data das quatro primeiras para 24 a 27 de abril de 2016, sucedida da realização da 12CNDH entre os dias 27 a 29 de abril de 2016. Especialmente a 4CNDPD teve como tema central “Os desafios na implementação da política da pessoa com deficiência: a transversalidade como radicalidade dos Direitos Humanos”, dividido em três eixos temáticos que foram debatidos,

constituindo-se em diretrizes e ações estratégicas para os próximos anos. Um desses eixos era o *Eixo I – Gênero, raça/etnia, diversidades sexual e geracional*⁸⁰, com o objetivo de apresentar propostas de diretrizes e ações que dessem conta das relações entre “deficiência e gênero”, “deficiência e raça/etnia”, “deficiência e geração” (ciclos de vida, perpassando desde a infância e a adolescência até a velhice) e “deficiência e orientação sexual” para o campo das políticas da deficiência. Por isso, meu segundo “modelo de pesquisa” era investigar todo o processo político que envolvia a realização da 4CNDPD em torno desse eixo, com perguntas como “Será que a construção de uma política da pessoa com deficiência de fato incorpora a “radicalidade” da perspectiva interseccional em seus discursos e práticas políticas?”; “De que maneira essas implicações interseccionais produzem sujeitos e revelam assimetrias de poder entre sujeitos que corporificam distintos marcadores sociais da diferença?”.

Enquanto “múltiplos engajamentos” no campo de ação das políticas públicas da deficiência, envolvendo uma articulação em vários níveis (municipais, estaduais e nacional) e com deslocamentos em distintos lugares e dimensões dos espaços de participação social da pessoa com deficiência, o trabalho de campo seguiria a premissa da observação participante com base na orientação de uma “etnografia multissituada” (MARCUS, 1995). Segundo Lorena Muniagurria (2016), “a formulação mais corrente pode ser resumida como “seguir a política” – ou seja, seguir um fluxo de acontecimentos e seus efeitos contingentes – de modo a perceber a relação entre diferentes processos e dimensões” (MUNIAGURRIA, 2016, p.18). Essa característica implica a densidade etnográfica de objetos de estudo no campo da antropologia das/nas políticas públicas⁸¹ que, nos termos de Muniagurria, têm em comum o fato de colocarem “em relação realidades, processos e ações que funcionam em distintos lugares e dimensões” (*Idem, ibidem*, p. 16) e por isso “uma vez que articulam relações entre eventos e relações sociais que se estendem no espaço e no tempo, uma etnografia que fosse apenas “local” não poderia dar conta das políticas propriamente ditas” (*Idem, ibidem*, p. 18). No entanto, quando a autora esclarece que “a

⁸⁰ Os outros dois eixos temáticos da 4CNDPD foram o *Eixo II – Órgãos Gestores e Instâncias de Participação Social* e o *Eixo III – A interação entre os Poderes e os Entes Federados*.

⁸¹ O foco da reflexão de Muniagurria sobre o uso da “etnografia multissituada” corresponde ao estudo *das* políticas públicas. Porém, eu entendo que essa perspectiva de abordagem também se aplica *nas* políticas públicas.

metodologia implica em alguns limites, talvez o principal deles seja justamente o de sinalizar para uma rede tão ampla” (*Idem, ibidem*, p. 19) que ela mesma não pode dar conta, eu percebi que a minha experiência da surdez implicava a necessidade da conjunção permanente entre o *universo sensorial* (as sensações auditivas e visuais, por exemplo) e o *universo dos sentidos* (no caso, a audição e a visão), a fim de que eu possa atribuir significados às experiências sensitivas⁸², o que para a pessoa surda, reconhece o antropólogo David Le Breton (2016), “não é fácil de ser estabelecida, já que requer da pessoa surda uma **atenção sem trégua**⁸³ para manter o contato” (LE BRETON, 2016, p. 201), o que esta se torna bastante acentuada quando se trata de fazer observação participante em eventos de grande porte, podendo vir a caracterizar um *esforço indevido* para ter acesso à informação e à comunicação. Para apreender o conceito de esforço indevido, vale observar que:

[...] A necessidade de superar os obstáculos, por conta própria, é uma situação comum e cotidiana a muitas pessoas cegas que – apenas graças ao seu esforço pessoal, ou seja, com um sobreesforço indevido – conseguem obter algumas informações em sítios da web mal projetados e, da mesma forma, comunicar-se via Internet, muitas vezes em ambientes que foram projetados ignorando a existência dessas pessoas (Gutiérrez, 2005). Em situação semelhante, encontram-se muitas das pessoas surdas, ou seja, as suas necessidades específicas quanto à comunicação e ao acesso à informação são ignoradas. (TORRES; MAZZONI; MELLO, 2007, p. 373)

Esforço indevido é um termo cunhado por Emmanuelle Gutiérrez y Restrepo em um texto *on-line* que não se encontra mais disponível. No entanto, além da referência ao trabalho de Gutiérrez y Restrepo em Torres *et. al.* (2007), Paula Maciel (2008, p. 12) ratifica sua autoria e mostra que o debate originário se refere a um contexto de acessibilidade na web, em que “los usuarios, debido a que tienden a culparse de los errores, se habitúan enseguida a hacer esfuerzos más allá de lo razonable para conseguir su objetivo.” Portanto, ainda que no

⁸² É importante lembrar que os dados etnográficos são também “informações sensíveis”, ou seja, informações adquiridas por meio do uso dos sentidos.

⁸³ Grifo meu.

início o conceito de esforço indevido tenha se configurado como um requisito de acessibilidade do que o usuário não deve fazer para poder navegar sem dificuldades em sítios web, entendo que podemos expandi-lo a outros contextos de acessibilidade à informação e à comunicação. Por isso, essas autoras sugerem que atribuir a surdos e cegos a responsabilidade de encontrar formas de acessibilizar a informação e a comunicação em qualquer contexto é um esforço indevido que deve ser repudiado.

Em situações de trabalho de campo, foram vários os momentos que eu me sentia ansiosa com minhas notas de campo “fora de lugar”, como se algo estivesse faltando. Os “vazios”, “cortes” e “interrupções” constantes nas notas de campo são uma especificidade marcante da minha “condição surda”, dada a impossibilidade material de prestar atenção a duas coisas ao mesmo tempo: ou escrevo notas e deixo de prestar atenção a tudo à minha volta, ou paro de escrever e passo a olhar para as pessoas e os objetos que estão me rodeando. Esse é o momento em que faço leitura labial e, dependendo da acústica do ambiente, consigo identificar ou não os sons com a ajuda do meu implante coclear no lado direito do ouvido. Enquanto rotina esse processo torna-se cansativo para a pessoa surda, uma vez que implica fazer um sobre-esforço humano indevido. É a mesma coisa que a imagem do cadeirante subindo elevações sem acessibilidade ou da pessoa com baixa visão em seu esforço de fazer leitura sem ampliação da fonte ou contraste adequado. No meu ponto de vista, isso ocorre porque nossa preparação para o trabalho de campo se centraliza no *ouvir* etnográfico, uma vez que privilegiamos a oralidade em detrimento de outros modos perceptivos de estabelecermos relações com nossos sujeitos de pesquisa. Mesmo o antropólogo colombiano José Miguel Nieto Olivares (2007) exemplifica bem a sua situação de trabalho de campo em Porto Alegre, Brasil:

Era la primera vez que salía con ellas para hacer intervención y estaba mucho más enfocado en la comprensión de sus palabras que en registrar en la memoria el ambiente de nuestro camino. En el ascensor, igual. Toda la concentración estaba enfocada en los oídos, en el presente inmediato del investigador lingüístico, amateur. Porque, claro, más allá del límite yo llegué al campo con aquella perversa obsesión que nos hace privilegiar la oralidad, la pregunta y la respuesta verbalizadas, sobre otras formas de relacionarnos

con la realidad. De modo que, cuando la puerta del ascensor se abrió, yo no estaba ni medianamente preparado para cosa distinta que escuchar. (OLIVAR, 2007, p. 55)

Ainda que um antropólogo ouvinte possa, se ele quiser, privilegiar tomar notas de campo ao mesmo tempo que *ouve* seus interlocutores, e assim sucessiva ou pausadamente segue tomando notas subsequentes enquanto os ouve, a argumentação de José Miguel Olivar é brilhantemente ilustrativa para situar o meu exemplo. Por outro lado, James Clifford (2016) nos chama a atenção para o “visualismo” da prática etnográfica, sugerindo o “pouco caso” com que as antropólogas e antropólogos tratam os sons:

Outro impacto importante da crítica político/teórica da antropologia que vem se avolumando pode ser brevemente resumido como uma rejeição do “visualismo”. Ong (1967, 1977), entre outros, estudou as formas pelas quais os sentidos são organizados hierarquicamente em diferentes culturas e épocas. Ong argumenta que a verdade da visão nas culturas letradas ocidentais predominou sobre as evidências do som e da interlocução do tato, do olfato e do paladar. (Mary Pratt observou que as referências ao cheiro, muito proeminentes em relatos de viagem, são virtualmente ausentes das etnografias.) As metáforas predominantes da pesquisa antropológica têm sido a observação participante, a coleta de dados e a descrição cultural, que pressupõem, todas elas, uma visão externa – observar, objetificar, ou, um pouco mais de perto, “ler” uma dada realidade. A obra de Ong foi utilizada como crítica da etnografia por Johannes Fabian (1983), que explora as consequências de se tomar os fatos culturais como coisas observadas, ao invés de, por exemplo, escutadas, inventadas em diálogo ou transcritas. Seguindo Frances Yates (1966), o autor argumenta que a imaginação taxonômica no Ocidente tem uma natureza fortemente visual, constituindo as culturas como se fossem teatros da memória, ou arranjos espacializados. (CLIFFORD, 2016, p. 44)

Mais adiante, o autor esclarece que “em um paradigma discursivo, e não visual, as metáforas predominantes na etnografia afastam-se do olho observador em direção à fala (e ao gesto) expressivos.” (*Idem, ibidem*, p. 44-45), o que vai ao encontro da crítica de Olivar ao privilégio da oralidade na prática etnográfica. No caso da surdez, o que esse tipo de deficiência mobiliza no meu fazer etnográfico desprivilegiado da oralidade? Certamente não é somente a ‘falta’ de ouvir coisas, mas também a potência e alcance aleijados de ver e não ouvir coisas. O próximo tópico é ilustrativo dessa capacidade, ao me valer de uma situação etnográfica em que a experiência de *ver* foi prevalente.

5.1 “UNISSEX PARA QUEM?”: O USO DO BANHEIRO ADAPTADO POR CADEIRANTES E TRANSEXUAIS

Era o segundo dia da 4ª Conferência Nacional dos Direitos da Pessoa com Deficiência, uma das conferências temáticas do rol das “Conferências Conjuntas de Direitos Humanos” que estavam acontecendo concomitantemente⁸⁴ em Brasília, abril de 2016. Uma vez encerradas, na parte da manhã, as palestras magna e temáticas envolvendo os direitos das pessoas com deficiência, eu me retirei do auditório. No caminho eu encontrei Anita⁸⁵ e decidimos ir almoçar juntas. Anita é cadeirante e precisou ir primeiro a um banheiro adaptado, então antes do almoço fomos até um que se encontrava relativamente próximo ao auditório donde saí. O enorme Centro Internacional de Convenções do Brasil, com mais de 67.000 m² de área construída, dispõe de um centro de convenções com mais de 120 salas simultâneas separadas por divisórias, um restaurante dividido em dois pavimentos, além de um alojamento e uma rede de serviços. Com toda a complexidade que demandou da parte de logística para comportar uma “conferência conjunta de direitos humanos” com a presença de vários “grupos minoritários”, estava bastante lotado naquele horário – eram

⁸⁴ As outras três eram a “3ª Conferência Nacional de Políticas Públicas de Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais”, a “4ª Conferência Nacional dos Direitos da Pessoa Idosa” e a “10ª Conferência Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente”, todas realizadas entre os dias 24 e 27 de abril de 2016. Encerradas as conferências temáticas, em seguida aconteceu, de 27 a 29 de abril de 2017, a “12ª Conferência Nacional de Direitos Humanos”.

⁸⁵ A fim de preservar a identidade de minha interlocutora, adotei um nome fictício.

quase 12 horas e meia. Quando lotam os corredores nos “horários de pico” para a comida (almoços, *coffee breaks* e jantãs), fica um pouco prejudicado o livre acesso ou circulação das pessoas cegas ou com baixa visão e das pessoas com deficiência física ou com mobilidade reduzida, várias delas usuárias de cadeira de rodas ou de muletas. O mesmo ocorre com o uso dos banheiros, adaptados ou não, nesses “horários de pico”: quando chegamos, muitas vezes nos deparamos com filas enormes. Foi o que encontramos naquele momento, uma fila enorme de cadeirantes esperando a sua vez de usar o banheiro adaptado.

Esperamos, esperamos. Nesse momento o ambiente está muito barulhento, eu ouço sons refletidos pelo pavilhão e isso atrapalha qualquer possibilidade de eu conseguir filtrar os sons necessários de uma conversa com possíveis interlocutores, optando por limitar a observação participante com o olhar e o uso da leitura labial na comunicação. Há momentos em que não entendo nada porque minha mente fica em um estado de caos auditivo, não conseguindo filtrar informações na junção entre som e leitura labial. Eu somente olho para os lados, observando ora pessoas indo, em bandos ou não, para os restaurantes dentro do local, ora o ir e vir de cadeirantes, homens e mulheres, na fila para o banheiro adaptado. De repente eu vejo uma mulher transexual abrindo a porta de dentro do banheiro adaptado. Ela sai e, talvez mais por eu não ouvir direito, não percebo nada de extraordinário na ação. Passaram-se quase 20 minutos. Cadeirantes entrando e saindo do banheiro adaptado ainda foram poucos naquele momento. E a fila continuava a aumentar.

Eu estou à direita de Anita, servindo-lhe de companhia. De repente percebo em sua fisionomia expressões de desconforto, raiva e ansiedade. Tento ler seus lábios e ela me exclama “Como demora!”. Ela precisa ir ao banheiro logo, deduzo. Eu fico solidariamente quieta, como quem concorda com a demora e segue esperando ao seu lado. Mas logo em seguida seus olhos imediatamente me apontaram para a direção da porta do banheiro adaptado. Vejo que no centro da porta há uma placa colada quadrada do “símbolo internacional de acesso”, representado por um boneco masculino branco cadeirante com fundo azul. Trata-se de uma placa para indicar que o banheiro é adaptado a cadeirantes dos dois gêneros e por isso seu uso deve ser restrito a pessoas com essa condição de funcionalidade corporal. Mas dentro da mesma placa havia algo mais: um pouco embaixo constava a inscrição “unissex”. Na hora estranhei e pensei “Unisex para quem?”, uma vez que o símbolo internacional de acesso é regido por uma normatização da Associação

Brasileira de Normas Técnicas⁸⁶ (ABNT) que na prática não faz distinção ao gênero da pessoa cadeirante, embora no plano simbólico não deixe de ser uma tecnologia de gênero em que todos os corpos com impedimentos físicos “são universalizados no masculino” (LONGHINI; SILVA, 2018, p. 284).

“Unisex” é uma categoria nativa que me remete às lutas das pessoas trans contra a proibição do uso de banheiros públicos femininos ou masculinos de acordo com o gênero que a pessoa se identifica (GERSHENSON, 2010; BUCCHIONI, 2016; LONGHINI; SILVA, 2018). Fiquei surpresa com o uso dessa categoria em um banheiro adaptado para cadeirantes, ainda mais numa placa de “símbolo internacional de acesso”, pensando que a categoria simplesmente quisesse reforçar que o banheiro adaptado se destinava para cadeirantes homens e mulheres. De fato, a categoria “unisex” na placa do símbolo internacional de acesso não era propositalmente destinada a pessoas trans. Uma busca no *Google* por imagens desse tipo de placa mostra a presença da inscrição *unisex* nas placas do símbolo internacional de acesso, comumente afixadas nas portas de banheiros adaptados para indicar que seu uso se destina a pessoas com deficiência cadeirantes ou com mobilidade reduzida de *ambos* os gêneros, masculino e feminino.

Eu continuei minha saga de acompanhar Anita na fila. Não aguentando mais a longa espera, de repente Anita me disse “Vamos lá, vou aí no banheiro feminino!”. O banheiro feminino ficava quase ao lado do banheiro adaptado. Incrédula, concordei meio que tentando adivinhar como ela iria chegar com sua cadeira de rodas até o vaso sanitário. A cadeira de rodas não passa por nenhum dos minúsculos box sanitários do banheiro feminino que dava acesso a cada vaso sanitário à disposição das meninas e mulheres. Em todo caso, eu concordei em segui-la até o banheiro feminino sem pestanejar, afinal “Nada sobre nós, sem nós!”⁸⁷ (CHARLTON, 1998) era uma frase que funciona como um mantra para muitas pessoas com deficiência do movimento social da

⁸⁶ Refiro-me à NBR 9050 da ABNT, que versa sobre a “Acessibilidade a edificações, mobiliário, espaços e equipamentos urbanos”.

⁸⁷ Por extensão, a frase quer dizer “Nada sobre as pessoas com deficiência, sem a participação das pessoas com deficiência”. Trata-se de um slogan que teve sua origem no movimento social de pessoas com deficiência da África do Sul, na segunda metade dos anos 1980. Na época, a África do Sul já vinha de um contexto devastado pelas violências do regime do *apartheid* que acabaram por produzir um enorme contingente de novas pessoas com deficiência naquele país africano (Cf. CHARLTON, 1998).

deficiência, inclusive Anita, e eu também costumo seguir o lema religiosamente enquanto pessoa com deficiência.

Entramos no banheiro feminino de uso comum. Depois de alguns minutos, a cena que se seguiu me perturbou, quase me deixando imobilizada num misto de emoções entre choque e empatia com a situação constrangedora que se revelou ali: Anita estava parada próxima ao canto direito de um extenso lavabo e, de posse de um cateter tipo tubo, um copo branco de plástico e papéis toalha pegos, levantou o vestido e abaixou a calcinha e fez o procedimento de esvaziar a bexiga por cateterismo em público, com a vulva ensanguentada exposta. Anita estava menstruada. O cateterismo é um procedimento comum entre pessoas com lesão medular, em que se introduz um cateter limpo e esterilizado através da uretra para esvaziar a bexiga, devendo ser retirado assim que a bexiga estiver vazia. Pode ser feito manualmente pela própria pessoa ou por seu(sua) cuidador(a), geralmente em torno de quatro vezes por dia, sendo que o intervalo entre um cateterismo e outro depende das características corporais de cada pessoa. Devido à natureza desse procedimento, é fácil compreender por que algumas pessoas cadeirantes com grave lesão medular precisam de banheiros arquitetonicamente adaptados e relativamente higienizados para poderem ter a privacidade necessária e o tempo extra para realizarem, sozinhas ou com a ajuda de um(a) cuidador(a), o completo esvaziamento da bexiga. Todo esse cuidado serve para prevenir infecções urinárias.

Constrangida, fui afetada (FAVRET-SAADA, 2005) por esse episódio e tentei disfarçar. Coloquei-me à disposição para ajudá-la se precisasse, mas por dentro eu estava momentaneamente tensa em assimilar o fato. Ao mesmo tempo, olhei à volta e observei o olhar de três mulheres que estavam no banheiro conosco, a lavar as mãos na pia ou enxugando-as com os papéis toalha. Todas presenciaram tal cena, todas encararam o fato com o mesmo disfarce. Findado o procedimento do cateterismo, Anita jogou os papéis toalha e o cateter usados no lixo próximo e fez a devida higienização da parte íntima, pondo um absorvente e em seguida colocou a calcinha e o vestido no devido lugar. Eu ajudei a recolher o copo plástico cheio de urina, jogando-a fora na pia e em seguida joguei o copo no lixo. Lavei e enxuguei as mãos. Saímos juntas do banheiro.

O semblante de Anita, enquanto esvaziava a bexiga, estava sereno, como se ela já estivesse acostumada com esse tipo de experiência. Considerei esse episódio desconcertante e revelador de uma economia moral (FASSIN, 2008, 2009, 2012) instituída no uso entre o banheiro público inacessível (neste caso, o banheiro feminino) e o

banheiro ‘privado’⁸⁸ acessível (o banheiro adaptado *unissex*) por cadeirantes e de como são constituídas as barreiras arquitetônicas, para além de expor as partes íntimas e fluidos corporais:

By lifting the veil on their most intimate bodily functions, the demonstrators demanded recognition that the piss and shit of the disabled were produced not by androgynous bodies or amorphously asexual bodies but by bodies shaped by the same kinds of material and experiential needs as the able-bodied. Public provision for disabled people thus raises broader issues of what it means to recognize “special needs” in the context of claims, sometimes competing and complex, for dignity and equity. This understanding runs counter to the idea that providing, in minimal material terms, a place for the disabled to go to the toilet solves the problem. (SERLIN, 2010, p. 168)

A necessidade humana de Anita de eliminar urina em circunstâncias pessoais desagradáveis em nome de evitar complicações de saúde não deixa de ser um ato de desobediência civil. O bordão feminista “o pessoal é político” faz jus ao episódio e a reivindicações das pessoas cadeirantes por igualdade nos usos dos banheiros, suscitando debates sobre *privações de mobilidade*, para além das valorações morais em torno das *privações de gênero*, o que é corroborado por Fátima Pires (2016):

[...] as reivindicações por reconhecimento são também reivindicações por igualdade ao exigirem um modelo de *status* na condição de pertencimento à sociedade, ou seja, o reconhecimento das diferenças, não existindo a subordinação social [...]. O reconhecimento relaciona-se com uma questão de *status*, pois examina os padrões institucionalizados de valoração cultural e seus efeitos sobre o posicionamento das pessoas em sociedade,

⁸⁸ Ainda que o banheiro adaptado seja um espaço público, seu uso é mais privativo, no sentido de ser reservado para pessoas com deficiência física e/ou com mobilidade reduzida.

possibilitando que todas tenham igual direito de estarem no mundo. Isso está embasado em condições justas de igualdade, que são desrespeitadas quando padrões institucionalizados de valoração cultural depreciam o feminino, a raça, a sexualidade, o corpo ou a deficiência. No caso da mobilidade, as reivindicações por reconhecimento originam-se da não equidade no uso dos espaços urbanos, pois, devido aos padrões institucionalizados de valoração cultural, escolhem-se determinadas pessoas como pertencentes à norma e outras como inferiores — seja por serem deficientes, seja por estarem fora da norma heterossexista, por exemplo. Como resultado, há pessoas que não participam das condições de parceiras integrais nas cidades; por não satisfazerem suas necessidades de mover-se livremente, ficam restritas a determinados espaços urbanos ou, frequentemente, a espaços privados. (PIRES, 2016, p. 98)

Minutos após Anita e eu sairmos do banheiro feminino, desenrolou uma conversa rápida entre nós. Ela me disse que precisou usar o banheiro feminino e não mais o adaptado porque não aguentou mais esperar para usá-lo e que o tumulto da fila dos cadeirantes para usar o banheiro adaptado se deveu, sobretudo, ao seu uso por pessoas trans: “o pessoal usa direto!”. Nesse momento, “caiu a ficha” sobre o motivo desse tipo de “privação de mobilidade” de cadeirantes: a ocupação dos banheiros adaptados por pessoas trans por conta dos valores sociais carregados na categoria “unissex”. Ou seja, o banheiro adaptado em questão interseccionava deficiência e transexualidade pela categoria “unissex” inscrita na placa junto ao símbolo internacional de acesso. Desse modo, havia ali um entrelaçamento, uma intersecção entre as “vivências trans” e a experiência da deficiência.

A produção de excluídos e daqueles que não devem existir como sujeitos condicionalmente determinados corpos como objetos, como no caso das pessoas transexuais e das pessoas com deficiência. Para além da “intersecção unissex”, pessoas defesas e pessoas trans têm em comum o uso de estratégias de subjetivação para resistir ao biopoder e à patologização de seus corpos e subjetividades, o que é corroborado por Jen Slater e Kirsty Liddiard (2018) quando argumentam que os ativismos defesas e trans e os estudos sobre deficiência e estudos trans

compartilham as mesmas relações complexas e críticas com o campo da medicina, contestam a homogeneização da feminilidade⁸⁹, buscam a autonomia corporal e refletem sobre como as experiências de gênero se interseccionam com outras categorias sociais, como deficiência, sexualidade, raça etc. E o uso de banheiros adaptados por pessoas trans é uma dessas estratégias de contrapoder. Foi isso o que observei, ao perguntar no *Messenger* do *Facebook*, logo após o fim das conferências nacionais, a Léo, homem negro trans participante da 4ª Conferência Nacional de Políticas Públicas de Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Transexuais e Travestis, se houve algum tipo de conflito entre trans e deficias durante essa conferência:

Léo: *“Sim, aconteceram várias questões, em especial nos banheiros, provocadas por algumas pessoas deficientes e por idosos. Eu não passei por nenhuma situação... Mas sei que muitas pessoas trans passaram, em especial as mulheres trans. [...] Como eu já estava “passável”, não fui percebido [como trans], daí não passei por nenhuma situação.”*

Pesquisadora: *“Passável?”*

Léo: *“Sim, se for uma pessoa considerada passável, ou seja, passa despercebida... não é identificada como trans... daí não passa esse tipo de situação, mas se for identificada, seja homem ou mulher trans, com certeza irá passar por situação de constrangimento.”*

Léo sugeriu a existência de manifestações de transfobia de algumas pessoas com deficiência e pessoas idosas por conta do uso dos banheiros. Nos relatos ele se referiu ao uso dos banheiros femininos por parte de mulheres trans. Importante também ressaltar que Léo desconhecia o episódio do banheiro adaptado unissex. Desse modo, logo em seguida eu lhe compartilhei o acontecido que presenciei e perguntei a razão das pessoas trans em usarem o banheiro destinado a cadeirantes, porque na mesma

⁸⁹ Incluo também a masculinidade, ainda que não mencionada por Slater & Liddiard (2018).

proporção poderia vir a pesar contra elas a acusação de capacitismo e a resposta que obtive foi “para evitar violências”:

Léo: “Olha, eu dependendo do lugar, costume usar exatamente o banheiro direcionado para deficientes... isso tem um motivo... Na faculdade uso geralmente esse para PcD⁹⁰.”

Ele resumiu a explicação do evitamento de violências pela categoria “passável”, que eu aqui sugiro a possibilidade de pensá-la também pela via da generificação do processo transexualizador que mobiliza uma “política da aparência” (GARLAND-THOMSON, 2009) hierarquizada (em geral as mulheres trans são “menos passáveis” que os homens trans)⁹¹, ou seja, é possível haver hierarquização entre corporalidades dissidentes, isto é, aquelas corporalidades classificadas como “corpos extraordinários” (GARLAND-THOMSON, 1997). Ainda, a escolha de Léo pelo banheiro adaptado a deficias se justifica pelo fato de ser este frequentemente o único espaço disponível enquanto banheiro neutro de gênero. Sally Munt (1998), ao discutir suas experiências como lésbica *butch*⁹², confirma a preferência pelo “banheiro defença” por considerá-lo um ‘espaço *queer*’ livre dos estresses das normas de gênero (MUNT, 1998, p. 77). Do ponto de vista defença, Kay Inckle (2014) critica Munt por cooptar instalações acessíveis para fins de descanso por pessoas fisicamente capazes. Em outras palavras, por usar banheiros adaptados que não foram feitos para pessoas não defenças como ela. No entanto, algumas pessoas com deficiência argumentam que as pessoas com deficiência deveriam ter acesso a banheiros separados de acordo com o gênero por entenderem que os banheiros defenças acessíveis em termos de gênero neutro contribuem para a percepção das pessoas com deficiência como um ‘terceiro gênero’, sem sexualidade ou sem poder de ‘expressão sexual’.

Em *Accessible Futures, Future Coalitions*, capítulo final do livro *Feminist, Queer, Crip*, Alison Kafer (2013) discorre sobre as relações nem sempre fáceis entre os movimentos feministas, *queer* e da deficiência ao usar os banheiros como exemplos de espaços públicos contestatórios entre esses movimentos. A autora também sugere a

⁹⁰ Abreviação para pessoas com deficiência.

⁹¹ Vale observar que a passabilidade também depende do período de transição de um gênero para outro.

⁹² Refere-se à lésbica socialmente lida como *masculina*, ou lésbica *masculinizada*.

importância de coalizões entre esses movimentos em torno da “política do banheiro”, baseada na busca por banheiros seguros e acessíveis, sendo esta uma pauta pertinente à agenda ativista de pessoas racializadas⁹³, *queer*, trans e deficias, porquanto vinculada explicitamente à deficiência e ao acesso de gênero⁹⁴.

“Corpos extraordinários” é um conceito que vem dos estudos sobre deficiência, sendo útil para mostrar como se intersecciona dois grupos sociais, pessoas com deficiência e pessoas LGBTI, em especial as pessoas trans⁹⁵, em virtude da valoração moral da materialidade *freak* à abjeção de corpos trans (Cf. ÁVILA, 2014b). Para Rosemarie Garland-Thomson (2009), corpos extraordinários são corpos de aparência extraordinária que chamam a nossa atenção, provocando *fascínio* em nós porque eles destoam das expectativas que esperamos de um corpo ordinário:

Extraordinary-looking bodies demand attention. The sight of an unexpected body - that is to say, a body that does not conform to our expectations for an ordinary body - is compelling because it disorders expectations. Such disorder is at once novel and disturbing. This interruption of expectations, of the visual status quo, attracts interest but can also lead to disgust, according to William Ian Miller (1997). Unusual bodies are “unsettling because they are disordering; they undo the complacency that comes with disattendability; they force us to look and notice, or to suffer self-consciousness about looking or not looking. They introduce alarm and anxiety by virtue of their power to horrify and disgust.” Such bodies fascinate; they demand that we “sneak a second look” [...]. (GARLAND-THOMSON, 2009, p. 37)

No escopo dos corpos extraordinários percebe-se uma interessante conformação entre os projetos teóricos emancipatórios *queer* e *crip* quando ambos se entrelaçam com o conceito que

⁹³ *People of colour* na língua original.

⁹⁴ “Acesso de gênero” no sentido de escolher acessar um banheiro de acordo com o gênero que a pessoa se identifica.

⁹⁵ Em certo sentido, o argumento também se estende para as pessoas intersex; no entanto, o foco deste capítulo são as pessoas trans.

conhecemos como *freak*, já citado acima, e que é representado pela figura do monstro (KUPPERS, 2003; ÁVILA, 2014b). Assim mesmo, “necesitamos de la existencia de lo monstruoso y deforme para definir y comprender la normalidad, que por otra parte, está en constante desafío” (GUZMAN; PLATERO, 2012, p. 133).

Podemos ainda estender a perspectiva *freak* com o conceito de *estigma* (corpos estigmatizados) de Erving Goffman (1988) e a ideia de *abjeção* (corpos abjetos) da teoria *queer* que, por sua vez, pode ser transposta para a ideia de “corpos aleijados” da teoria *crip*. Isso porque a hierarquia das corporalidades dissidentes, incluídas as “abominações do corpo”⁹⁶ e todos os contrastes entre *corpos ordinários* e *corpos extraordinários* (GARLAND-THOMSON, 1997), organiza a corponormatividade de nossa estrutura social pouco sensível à diversidade corporal. É por isso que as pessoas com deficiência, as negras e as LGBTI, por exemplo, compõem o que Arjun Appadurai chama de “identidades predatórias”, que são “aquelas identidades cuja construção social e mobilização exige a extinção de outra” (APPADURAI, 2006, p. 51). Nesse sentido, temer e ver o outro como uma ameaça possibilita o surgimento de “identidades predatórias”.

O próprio termo capacitismo se refere à naturalização e hierarquização das capacidades marcadas pela forma e funcionamento de corpos que mobilizam e ferem a nossa sensibilidade para o que é “normal”, saudável, belo, independente e capaz. Assim, quando uma pessoa não enxerga com olhos ou não anda como um bípede, ela é lida como deficiente e passa a ser percebida como um todo “incapaz”. O capacitismo também é essa forma hierarquizada e naturalizada de conceber qualquer corpo humano como algo que deve funcionar, agir e se comportar de acordo com a biologia. Nesse sentido, outros grupos sociais também podem ser lidos como “menos capazes”: a mulher frente ao homem; o negro e o indígena frente ao branco; o gay e a lésbica em relação ao heterossexual; e a pessoa *trans* em relação à pessoa *cis*. Assim, o capacitismo vem sendo teoricamente interpretado de maneira ambivalente, ora como uma forma de discriminação, violência e opressão social contra pessoas com deficiência, ora uma normatividade corporal e comportamental baseada na premissa de uma funcionalidade total do indivíduo. Desse modo, várias corporalidades podem ser lidas

⁹⁶ Na “política da aparência”, Rosemarie Garland-Thomson (2009) se refere às “abominações do corpo” descritas por Goffman como uma “hierarquia de estigmas” que começa com a deficiência.

como não inteligíveis. Pode-se dizer que existem algumas interpretações, contradições e disputas teórico-políticas em torno do que se configura como capacitismo. Eu estou mais afeita às considerações de Fiona Campbell (2009), quando propõe, valendo-se de perspectivas teóricas interseccionadas entre o *queer* e o *crip*, ser o capacitismo uma matriz de inteligibilidade corporal e comportamental. Segundo a autora, essa matriz traça seus próprios limites entre natureza e cultura ao definir como “ordem natural das coisas” uma corporalidade completamente funcional e capacitada, isto é, um corpo sem deficiências e doenças. Nesse sentido, a noção de deficiência se materializa e se retroalimenta através de práticas sociais e discursos que a colocam como o oposto da capacidade. Por isso, não faz sentido a expressão (d)eficiência para indicar um binarismo deficiência/eficiência, ou mesmo atenuar uma suposta valoração negativa da categoria deficiência porque o oposto de eficiência é a ineficiência.

Falar de deficiência é um tabu mesmo para quem se debruça nos estudos *queer*⁹⁷. Lennard Davis (1995) traduziu bem esse sentimento ao afirmar sobre a existência de um silêncio estranho e inexplicável em relação à ausência da deficiência nos estudos que tratam da questão do corpo, da construção social da sexualidade e gênero. Para o autor o corpo deficiente é “uma figura muito mais transgressora e desviante” (DAVIS, 1995, p. 5). Desse modo, é acertado afirmar que essa exclusão na verdade esconde a recusa do projeto emancipatório *queer* em se associar com a deficiência justamente porque ela mobiliza a matriz eugênica e biomédica da deficiência que o *queer* procura se afastar, conforme sustenta Ávila (2014a):

Afinal, para recusar a imagem histórica que patologiza as sexualidades não normativas, nós obviamente nos dissociamos de quaisquer figuras, temáticas e questões políticas que possam lembrar a matriz eugenista e biomédica do defeito, déficit ou deficiência, os quais sustentam a homofobia, lesbofobia, transfobia, intersexfobia e outras matrizes ainda menos nomeadas ou reconhecidas de queerfobia. O que é menos óbvio é que esse ponto de tensão potencializa uma guinada na política emancipatória *queer*, se considerarmos

⁹⁷ Eu poderia destacar outros campos de estudos que também se dedicam a temas que abrangem várias dimensões identitárias do corpo, mas aqui eu gostaria de focar nos estudos *queer*.

que a dissociação entre os construtos *queer* e *deficiência* não só *esconde*, mas ao mesmo tempo *revela* o vínculo estrutural entre os dois projetos emancipatórios – ambos pautados em desafiar o mito de que os corpos são dados naturais que pré-existem às categorias hierárquicas, na medida em que condicionam sua legibilidade sob o epistema heteronormativo. (ÁVILA, 2014a, p. 145)

A produção social da deficiência também é naturalizada pelos saberes dominantes, cujos significados atribuídos à deficiência estão organizados em um sistema de aparente oposição binária de presença e ausência (capacidade versus deficiência) que na verdade se revelam interdependentes. Nesse sentido, provocar um aleijamento no *queer* é mutilar, deformar ou contundir o pensamento *queer*. A teoria *crip*, ao aleijar o *queer*, subverte o *queer* para que ele incorpore a deficiência e o capacitismo nos estudos interseccionais e nas lutas feministas, LGBTI, antirracistas e anticlassistas.

Para usar esse ou aquele banheiro, mesmo a categoria “passável” é subjetiva e dependente do tipo de ambiente social e externo do lugar, ou seja, das condições sociais de acolhimento e de identificação com os espaços públicos nos quais as pessoas trans circulam. A pessoa trans pode se sentir mais protegida em usar o banheiro feminino ou masculino condizente com seu gênero em um ambiente onde todos a conheçam e sabem de sua condição. Em lugares em que não conheçam a pessoa trans, ela ou pode se valer do recurso da “passabilidade”, ou simplesmente optar pelo banheiro adaptado. Em um ambiente não acolhedor e/ou que as pessoas sabem de sua condição e, portanto, propício a manifestações de discriminação e outras formas de violência, o uso do banheiro destinado a pessoas com deficiência física ou com mobilidade reduzida muitas vezes costuma ser a melhor solução. Geni Longhini e Keo Silva (2018) caminham na mesma direção quando argumentam que:

[...] a norma heterossexual se mostra intrinsecamente ligada e aparece nitidamente na utilização dos banheiros, tanto nas estereotípias lesbo-bi-homossexualidades, como também em outros corpos cuja *performance*, ainda que heterossexual, não esteja nos moldes de feminilidade e masculinidade essencializados, como, por exemplo, mulheres e homens trans

(especialmente quanto essas pessoas **não têm alta passabilidade cis**⁹⁸) (LONGHINI; SILVA, 2018, p. 288)

Ainda em relação à categoria passabilidade, o trabalho de Crishna Corrêa (2017) sobre o direito das pessoas trans ao nome social perpassa toda uma discussão acerca da categoria *passabilidade*. Seu trabalho sugere que as políticas institucionais para pessoas trans precisam pautar pelo “princípio da passabilidade” para serem consideradas eficientes e socialmente aceitas por esse segmento da população brasileira.

Possivelmente a maioria das pessoas trans desconhecem as especificidades das “necessidades fisiológicas” das pessoas cadeirantes, especialmente daquelas com grave lesão medular. Justamente para “evitar violências” contra si mesmas, acabam reiterando, sem saber, violências contra pessoas com deficiência ao usar o banheiro adaptado. Esses banheiros podem ser lócus de procedimentos “arriscados” como o cateterismo e, por isso, reduzir o número de usuários que não têm uma deficiência que exija as características para seu uso implica reduzir riscos de contaminação. A ofensa moral a esse direito frequentemente ou ocasionalmente se estende quando o espaço mais amplo dos banheiros adaptados públicos é usado também para depósito de material e equipamentos de limpeza. Muitas vezes mesmo os funcionários dos estabelecimentos acabam utilizando o banheiro por serem os “mais limpos”, em alguns lugares inclusive são os únicos com acesso à chave ou sua localização. Entretanto, a situação etnográfica em questão é uma expressão da opressão unificada de ambas as populações, pessoas com deficiência e pessoas trans. Para além da hierarquia entre corpos trans e deficias e do “policiamento de banheiros” de um segmento contra outro (SLATER *et al.*, 2018; SLATER & LIDDIARD, 2018), o caso evidencia a ineficiência da organização social e política dos espaços urbanos destinados a grupos minoritários, não podendo ser primariamente imputada à população trans a responsabilização pela privação de mobilidade de cadeirantes.

Na próxima seção apresento algumas conclusões parciais sobre a situação etnográfica deste capítulo. O objetivo é refletir sobre como entendo o meu olhar e (não) ouvir a experiência etnográfica em questão. Trata-se também de comunicar, pela escrita autoetnográfica, como vivencio no trabalho de campo a experiência cotidiana da surdez.

⁹⁸ Grifo meu.

5.1.1 “Mas a palavra é o que nos torna humanos”: captar o “excedente de sentido” da experiência etnográfica em questão

O ouvinte tem muita dificuldade em entender o que é não ouvir. Da mesma forma, o surdo tem muita dificuldade em entender o que é ouvir. O meu olhar, (não) ouvir e escrever etnográficos unificados como atos cognitivos disciplinados pela teoria antropológica só conseguem captar o “excedente de sentido”⁹⁹ (RICOEUR, 2006; CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006) se se levar em conta as minhas experiências perceptivas como pessoa surda. Quer dizer, é preciso considerar as diferenças de percepção entre o surdo e o ouvinte. Captar o excedente de sentido se dá pela *função simbólica*. O que é a função simbólica? Para responder a essa pergunta, gostaria primeiro de citar três expressões diferentes que eu li em distintos momentos da minha vida. Todas elas apontam para a mesma coisa, que é a importância da função simbólica.

A primeira dizia “Sem palavra não há humanidade”. Essa frase eu trouxe de memória. Eu a li em 1993, em um texto que me foi entregue por uma professora de português, quando cursava o antigo

⁹⁹ A expressão é de Paul Ricoeur e é usada por Roberto Cardoso de Oliveira (2006) para se referir à “natureza” da dimensão *compreensiva* da *interpretação* na disciplina de Antropologia. Uma consulta à referência em língua portuguesa mostra que a expressão está traduzida como “excesso de significação” (RICOEUR, 1987). Para esclarecer a relação entre *interpretação*, *compreensão* e *explicação*, em uma entrevista Roberto Cardoso de Oliveira (CARDOSO DE OLIVEIRA; FAULHABER, 1999, p. 8-9) primeiro afirma que “toda e qualquer descrição, por mais neutra que queira ser, é uma interpretação, feita por alguém situado sempre no interior de um horizonte determinado: o sujeito cognoscente jamais fala de um lugar neutro. Daí ser a descrição sempre uma interpretação.” No entanto, apoiando-se em Ricoeur, sugere que a *interpretação* pode ser tanto *explicativa* quanto *compreensiva*. Nesse sentido, argumenta que enquanto “a interpretação explicativa é metódica, alcançada mediante o uso de métodos que nos conduzem à formulação de proposições empírico-analíticas, a interpretação compreensiva não é metódica, isto é, não se apoia em métodos. Ela é o momento não-metódico da investigação, o seu momento hermenêutico. Ricoeur usa uma boa expressão para indicar esse momento: “*surcroît de sens*” ou excedente de sentido, em português. Isso significa, em termos antropológicos, que se trata daquela dimensão da realidade que escapa dos métodos correntes em nossa disciplina, tais como o método genealógico, o de redes (*networks*), o de drama (*drama analysis*), os métodos formais da “*Etno-Science*”, os métodos formalizantes do estruturalismo como os devotados à análise de mitos, e muitos outros, todos voltados para assegurar a objetividade de nossas investigações, o caráter científico do trabalho antropológico.”

segundo ano colegial. Era uma matéria sobre os rumos da educação de surdos na Venezuela, publicada em uma revista que se compra em bancas de jornal, possivelmente a revista *Nova Escola*. Essa frase estava em um recorte de texto à parte dentro da referida matéria e me marcou muito a ponto de nunca esquecê-la porque os nazistas diziam que “sem palavra não há humanidade”, a fim de justificar a necessidade do extermínio de pessoas surdas pelo regime totalitário alemão. Esse recorte textual contava um pouco a história do extermínio de pessoas surdas pelos nazistas.

A segunda é um trecho de um texto de Leslie White (1973) que me foi indicado por um amigo antropólogo indigenista da velha guarda de Egon Schaden que por acaso perdeu a audição por conta de um remédio considerado ototóxico que precisou tomar para combater a malária que contraía em uma situação de trabalho de campo. O trecho dizia que “a criança torna-se um ser humano quando e na medida em que aprende a usar símbolos. Somente pela palavra pode uma criança penetrar e participar dos assuntos humanos” (WHITE, 1973, p. 190).

A terceira eu li mais recentemente de um livro de literatura indicado pela antropóloga Flávia Mattos Motta. O livro tem como título *A Louca da Casa*, de Rosa Montero (2016), e o trecho se encontra na página 66: “Mas a palavra é o que nos torna humanos”.

São expressões diferentes que exprimem a mesma coisa: só somos humanos quando temos a palavra. O que isso tem a ver com a função simbólica? Que nós nos tornamos humanos a partir do momento em que começamos a *simbolizar*. Simbolizar sons, imagens, cores, cheiros, sabores etc. *Simbolizar* sons é atribuir significados e esse caminho se dá pela via da percepção:

Diz-se que os sons ou as cores pertencem a um campo sensorial porque sons, uma vez percebidos, só podem ser seguidos por outros sons, ou pelo silêncio, que não é um nada auditivo, mas a ausência de sons, e que portanto mantém nossa comunicação com o ser sonoro. Se reflito e durante esse tempo deixo de ouvir, no momento em que retomo contato com os sons eles me aparecem como já estando ali, eu reencontro um fio que tinha deixado cair e que não está rompido. O campo é uma montagem que tenho para um certo tipo de experiências e que, uma vez estabelecido, não pode ser anulado. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 440)

Elcie Masini (2003) afirma que a experiência perceptiva é o solo do conhecimento não somente das pessoas sem deficiências sensoriais, mas também daquelas que as possuem. A mesma autora define a função simbólica como a entende Jean Piaget (1971), ou seja,

[um] mecanismo comum aos diferentes sistemas de representações e como mecanismo individual cuja existência prévia é necessária para tornar possíveis as interações do pensamento entre indivíduos... [sendo] papel essencial na elaboração de conceitos. (PIAGET, 1971, p. 14)

Para a pessoa surda o acesso à palavra através do som não tem como pressuposto a audição, mas a visão. Ou seja, “ver o som” por meio da leitura orofacial e/ou da língua de sinais. Quando leio lábios, estou “vendo sons” das bocas de ouvintes se transformando em textos em 3D (três dimensões). É assim como concebo a leitura orofacial: uma leitura de textos em três dimensões. Imagine agora que você está lendo um livro impresso. E alguém pega seu livro em modo aberto e comece a afastá-lo de você. À medida que a distância aumenta, mais as letras parecem ficar miúdas para você e dificilmente você conseguirá ler. E quando a luz de sua casa cai e você não pode mais continuar a leitura no escuro, a menos que acenda uma vela? São vários os empecilhos que podem acontecer para a realização da leitura de um livro. Humanos e não humanos *agem* no ambiente para que você possa realizar a leitura de um livro impresso.

Imagine agora ler lábios em 3D ao invés de um livro. Os empecilhos são mais complicados e em maior número porque nem todo mundo tem uma boa articulação da boca; nem todo mundo consegue ou se lembra de ficar de frente para mim; nem sempre o modo como está organizado o espaço de uma sala ou auditório me favorece enquanto receptora da mensagem; nem sempre um ambiente está livre de barreiras físicas que podem obstruir a minha visão; nem sempre é possível decodificar todos os ditos, especialmente se as sentenças vierem sem contexto, etc.

No caso das sentenças emitidas sem contexto, eu posso confundir teto com dedo e vaca com faca, por exemplo. Porque os movimentos labiais que o ouvinte faz ao articular essas palavras são parecidos, praticamente iguais. A única diferença está no som que elas emitem e que não é perceptível por leitura labial. Se você me diz “eu

machuquei o dedo” ou “passei a faca no pão”, vou saber que as palavras certas são o dedo e a faca porque você me deu o contexto para a operação mental que eu preciso fazer e ‘adivinhar’ o símbolo correto: teto não machuca nem temos como passar a vaca no pão. Eu sei que dedo tem som nasalado e teto não; que vaca tem som nasalado e faca não, porque aprendi pelo tato a diferenciá-los quando fui ensinada a falar, ainda que eu quase sempre não acerte a pronúncia. Imagine agora o quanto de operações mentais em questão de segundos eu tenho que fazer todos os dias para ler lábios. Palavras sempre me escaparão porque é impossível ter o tempo todo o controle do ambiente e de todas as variáveis humanas e não humanas envolvidas no processo de fazer uma boa leitura labial.

O cenário é parecido com o de um antropólogo que sai do conforto de seu país, sua casa e sua língua para ir a um lugar longínquo estudar um povo ou uma comunidade cuja língua ele não conhece nada. Um(a) antropólogo(a) ouvinte também não dá conta de captar toda a realidade, somente partes dela. Só que entre um(a) antropólogo(a) ouvinte e uma antropóloga surda, o que vai diferenciar a observação participante é a forma de acesso à palavra. Para Merleau-Ponty (1999),

Nossa posse do mundo é do mesmo gênero, à exceção de que se pode conceber um sujeito sem campo auditivo, mas não um sujeito sem mundo. Assim como no sujeito que ouve a ausência de sons não rompe a comunicação com o mundo sonoro, da mesma forma num sujeito surdo e cego de nascença a ausência do mundo visual e do mundo auditivo não rompe a comunicação com o mundo em geral, há sempre algo diante dele, o ser para decifrar, uma *omnitudo realitatis*, e essa possibilidade é fundada para sempre pela primeira experiência sensorial, por mais estreita ou por mais imperfeita que ela possa ser. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 440)

Observar é também calcular os riscos e me antecipar a todas as barreiras comunicacionais que vou ter para acessar a palavra. Para a pessoa surda não existe qualquer possibilidade de simbolizar de forma plena os sons de cada palavra pelos mesmos padrões dos ouvintes, porque seu sistema perceptivo está organizado de outra maneira. E se se organiza de outra maneira, o ambiente tem que ser facilitado para poder

fornecer todas as condições para que seu sistema perceptivo acesse a informação.

De acordo com Lev S. Vygotsky (1996) o desenvolvimento do psiquismo pode ser compreendido a partir das mudanças interfuncionais estabelecidas com a progressiva inserção do sujeito no meio sociocultural. Do mesmo modo, ao analisar a organização do psiquismo na presença de deficiências intelectuais e sensoriais, o autor refletiu sobre o papel dos processos de compensação social da deficiência na reorganização do sistema psicológico (VYGOTSKY, 1997). É importante destacar que para Vygotsky o que “compensa” uma função sensorial ausente ou perdida não é a sua substituição por um outro canal sensorial, mas uma função superior, mediada pelos *signos*. O autor afirma que é “a palavra [que] vence a cegueira” (VYGOTSKY, 1997, p. 108). Na surdez a fonte de compensação social não é o maior desenvolvimento da visão, mas a linguagem, quer dizer, a experiência social da comunicação. Conforme esclarece Oliver Sacks (1998, p. 62-63), Vygotsky se opunha à avaliação das pessoas com deficiência com base em sua deficiência, seus “menos”; em vez disso, sugeriu avaliar com base no que elas tinham de intactos, seus “mais”: “Se uma criança cega ou surda atinge o mesmo nível de desenvolvimento de uma criança normal”, escreve ele, “então a criança com uma deficiência atinge-o *de outro modo, por outro caminho, por outro meio*; para o pedagogo, é particularmente importante conhecer a singularidade do caminho pelo qual deve conduzir a criança. Essa singularidade transforma o menos da deficiência no mais da compensação”. Posteriormente o autor abandona essa perspectiva da compensação social da deficiência e se foca no que chama de coletividade social no enfrentamento da deficiência e no papel da linguagem (VIGOTSKI, 1998). Aí somente enquanto *suporte da linguagem* o som se desloca para a visão.

Um tipo de surdez é *ouvir*, mas não *escutar*¹⁰⁰. É ouvir “sons”, mas não “coisas”. Você só *ouve escutando* quando simboliza coisas. Enquanto usuária de implante coclear, os sons que ouço são parte de um processo de re-significação do processo perceptivo com base nas minhas formas de relação com os sentidos, implicando, por sua vez, a totalidade do sujeito em um conjunto complexo de transformações funcionais e

¹⁰⁰ Uma consulta prévia à segunda edição do *Minidicionário Houaiss da língua portuguesa* permite inferir que escutar é primeiramente “estar consciente do que ouve”, no sentido de ouvir com atenção, tomar conhecimento do que está ouvindo. Com isso, quero dizer que para as pessoas surdas escutar implica especialmente *entender* o que se está ouvindo.

subjetivas que, inclusive, promovem o redimensionamento da identidade, tal como demonstra Sacks (1998) ao defender a unidade entre os aspectos biológicos e socioculturais no ser humano.

A descoberta do mundo dos sentidos desencadeia em mim um conjunto de parâmetros sobre os elementos que constituem o real. Ao dar-me conta das nuances dos sons e interpretá-los também a partir das características visuais dos actantes não humanos, abrem-se novos conhecimentos sobre a própria percepção e as diferentes características do mundo concreto, influenciando na produção dos meus discursos etnográficos. Vale ressaltar que, ao invés de considerar que eu vivo apenas a aprendizagem e aquisição do sentido da audição que o implante coclear me proporciona, para além disso trata-se da reestruturação de todas as minhas formas de percepção. Um exemplo é o fato de que a leitura labial já se vincula às referências auditivas, na paulatina conquista de formas de interação mais próximas a de ouvintes, embora sem desconsiderar a minha singularidade como pessoa surda, nunca se equivalendo às formas de ouvir das pessoas sem deficiência auditiva.

Do ponto de vista pragmático a experiência etnográfica do banheiro adaptado *unissex* parece valorizar mais a completude da audição e visão nas tomadas de notas de campo, enquanto minha prática etnográfica está mais atrelada ao uso preferencial da visão na observação participante. É como se meu “campo visual” fosse mais desenvolvido que o “campo auditivo”, daí o porquê da ocorrência de precariedades etnográficas, no sentido de que eu, sozinha, não dou conta de tomar notas de campo a partir de informações auditivas e visuais que chegam de forma simultânea, especialmente quando elas ocorrem em eventos etnográficos mais complexos ou de maior alcance, com muitas interferências no ambiente, provocando inclusive ruídos. Dito isso, a situação etnográfica que acabei de apresentar neste capítulo foi muito significativa para mim porque além de estar implicada uma alteridade mínima (tanto por envolver a interação com uma pessoa cadeirante, com uma deficiência distinta da minha, quanto por eu fazer parte do segmento LGBTI), partiu de uma experiência eminentemente visual. Diz respeito a eu *olhar mais* e *ouvir menos* porque mediada pelo olhar privilegiado, com quase nenhuma comunicação oral verbal.

Segundo Dai O’Brien e Annelies Kusters (2017), mesmo a pesquisa etnográfica conduzida por pesquisadores(as) surdos(as) deve se pautar por métodos visuais, a partir de paradigmas descentralizados e visualmente orientados para que a pessoa surda tenha acesso à informação e à comunicação e, assim, compreenda os fenômenos estudados. Os autores ainda assinalam que essa regra se estende a

pesquisas que envolvam a participação de interlocutores surdos, porque as ontologias dos surdos se sustentam na experiência visuocêntrica do mundo, notadamente por meio das línguas de sinais. Outra questão crítica ligada ao uso de métodos visuais é a preocupação com relação à competência linguística dos surdos, tanto em compreensão quanto em produção textual, haja vista que para se expressarem em uma língua e entender o outro, é necessário possuir alguma competência linguística no idioma, seja falado, escrito ou em língua de sinais. Sem isso, qualquer método de pesquisa torna-se limitado.

Uma explicação para as dificuldades que enfrento enquanto antropóloga surda em contexto de trabalho de campo deve-se ao fato de que os meus dados etnográficos encontram-se muitas vezes fragmentados, isto é, dissociados da função simbólica, o que é corroborado por Elcie Masini (2003) quando afirma que:

Merleau-Ponty, ao tomar a percepção como solo originário do conhecimento – percepção que se dá no corpo, nas relações de significação com o que se dá ao seu redor – aponta um caminho para se saber da pessoa com deficiência. Ele se refere aos conteúdos particulares (a especificidade) e às formas de percepção (a generalidade). Os conteúdos são os dados sensoriais (visão, tato, audição) e a forma a organização total desses dados, que é fornecida pela função simbólica. Há uma dialética entre conteúdo e forma: não se pode organizar nada se não houve dados, mas estes, quando fragmentados (dissociados da função simbólica), de nada adiantam. (MASINI, 2003, p. 40).

Na situação etnográfica em questão, *ver* o objeto *placa do símbolo internacional de acesso* fez com que eu percebesse depois que esse actante não humano *fez agir* ao mostrar as associações distribuídas entre os demais actantes humanos em função do termo *unissex* na placa. Com o suporte da visão, os dados sensoriais puderam ser mediados pela função simbólica e, de posse da palavra, foi possível distribuir a cognição para compreender minimanente as conexões e com isso organizar a coleta dos dados etnográficos. Em outras condições uma *affordance* negativa do espaço escancararia as barreiras comunicacionais presentes no ambiente, tornando evidente que a rede

sociotécnica da surdez nem sempre consegue agir no sentido de promover o acesso à palavra, como mostro no seguinte relato de campo:

“Hoje foi deprimente acompanhar os membros da mesa no primeiro dia da conferência da pessoa com deficiência. Piquei informações soltas e sem sentido aqui e acolá, não ajudou. A tônica da mesa pelo que pude captar com o olho era os posicionamentos pró e contra o golpe de Estado. Cadeirantes pró-Bolsonaro xingaram a C., que além de militar na deficiência por ser mãe pessoa com deficiência intelectual, sempre militou contra a tortura. Sei que ela teve um parente torturado e morto pela ditadura militar. Eu ouvi vaias da plateia. Golpe, golpe, golpe eram as palavras que ressoaram na memória da leitura labial. Ouço vozes, gritos, ecos... Os ecos atrapalham e botar o microfone na frente da boca também. A mesa pautou o eixo 1 com a temática das interseções com a deficiência e eles posicionaram o projetor de telão em um lugar tal que me dificultou estar mais próxima da mesa pra fazer leitura labial no caso da estenotipia falhar. E a estenotipia falhou o tempo todo, eu perdi duas vezes a mesma oportunidade. Várias vezes tive que sair da cadeira pra falar com o pessoal do técnico pra ver se resolviam o problema. Vão me mandar a transcrição depois, sei lá quando!”. (Diário de campo, 25/04/2016)

Esse relato é o do *não ouvir*, ouço sons, mas não coisas. Se os dados estão fragmentados, ou seja, dissociados da função simbólica, de nada adianta acessar a palavra porque o componente externo da cognição que facilitaria as associações entre os actantes da rede sociotécnica da surdez foi removido. Uma situação similar acontece a pessoas cegas, quando há uma interferência na rede sociotécnica da bengala e faz a pessoa cega mudar de direção, postura e posicionamento. Em suma, esbarrar na bengala interfere em todo o ponto de equilíbrio, conforme narra Olivia von der Weid (2015):

A bengala, um quase-objeto mudo que, no entanto, articula muitas coisas. Sobre ela se diz que torna-se um prolongamento do corpo, do braço, do dedo. É ela que diz que há espaço e que

ali se pode andar, que o caminho à frente está livre. Renata conta que andar com ela dá a segurança de que, “antes de você esbarrar, a bengala vai ‘ver’ o obstáculo”. Camila diz que se alguém levanta a bengala de um deficiente visual na rua é a mesma coisa que colocar, de repente, uma venda nos olhos de quem enxerga. É uma interrupção que interfere diretamente no coletivo híbrido corpo-bengala-caminho, interrompendo a percepção. A reação imediata, segundo Camila, e de não se saber mais onde está, a pessoa fica perdida, o que pode provocar nervosismo e instabilidade. A bengala, no caminhar do cego, faz parte do seu espaço corporal, e como se fosse uma extensão da pele ou do órgão perceptivo do tato. Interferir numa bengala em pleno uso, na comparação de Camila, é cortar uma experiência sensorial e perceptiva que estava em andamento. (VON DER WEID, 2015, p. 948).

A autora sustenta que se interferimos na bengala, a competência comportamental acaba porque ambos, o cego e a bengala, são sistemas acoplados que participam da mesma rede sociotécnica da cegueira e por isso se mexermos nos aspectos externos do sistema o comportamento da pessoa cega muda significativamente. Assim, conceber a pessoa cega como pessoa-grafo é entender que a concepção da cognição e do corpo como estendidos não deve ser tratada como uma decisão meramente terminológica, mas uma questão metodológica (VON DER WEID, 2016, p. 90) e essa perspectiva se aplica a pessoas com todos os tipos de deficiência. No meu caso, a técnica da observação participante exige que eu não perca esse “tornar-se-com” *grafo* e isso não ocorre sem uma via de mão dupla entre o híbrido corpo surdo-implante coclear, as *affordances* e todos os actantes que compõem a rede sociotécnica da surdez, estabelecendo relações, conexões, associações. É próprio da pessoa com deficiência se associar ao não humano e essas associações são sempre híbridas. Ser ciborgue é dizer que não se é humano sem a agência não humana (Cf. CALLON, 2008).

6 ALEIJAMENTOS FINAIS

Minha experiência de ser surda no contexto de um ambiente acadêmico majoritariamente ouvinte não deixa de ser atravessada pela oralidade, não a oralidade baseada nas convenções hegemônicas e a abstração pura dos discursos orais, mas aquela que se transpõe para a visualidade, permitindo uma dialética entre imagem (pelo *olhar*) e som (pelo *ouvir*), desnaturalizando a audição e a visão como entidades isoladas e independentes. De um lado, se o campo também pode ser um texto (etnografia de/em arquivos) ou na internet (etnografia no ciberespaço), duas mãos para escrever e dois olhos para ler e “ver sons” bastam para eu alcançar a *visualidade* do método etnográfico, captando o “excedente de sentido” com o apoio do *olhar*, enquanto o *ouvir* é estabelecido não por meio dos diálogos falados, mas dos diálogos escritos com os documentos e/ou via mensagens por e-mail, *Facebook*, *WhatsApp* etc. Outro exemplo sugestivo de uma ferramenta de pesquisa em substituição ou complementação à oralidade é o uso de desenhos¹⁰¹ na etnografia (KUSCHNIR, 2014; AZEVEDO; RAMOS, 2016; CAUSEY, 2017).

Por outro lado, enquanto o trabalho de campo se dá em um contexto de “*anthropology at home*”, o meu *olhar* e *ouvir* não podem ser vistos como excludentes entre si, tampouco traduzidos como atos meramente sensoriais percebidos na causalidade linear estímulo-resposta, mas são corporificados enquanto rede sociotécnica da surdez que articula humanos e não humanos para produzir efeitos cognitivos que *fazem agir* para eu *olhar* e *ouvir* pessoas, animais e coisas e, por extensão, *escrever* não só o vivido em campo como antropóloga, mas também o que vivencio enquanto pessoa surda.

A deficiência como uma das expressões da diversidade humana coloca desafios metodológicos específicos para a etnografia (CASPER; TALLEY, 2005; COUSER, 2005). Se nem os antropólogos são capazes de *ver* e *ouvir* tudo e por isso recorrem a fotos e vídeos para registrar e “ver depois o que não viu” ou gravam áudios para “ouvir depois detalhes que não ouviu”, o que isso nos revela? Revela a incompletude da etnografia, a sua própria incapacidade de captar a totalidade, seja

¹⁰¹ Neste caso, o desenho pode ser utilizado em situações de campo não convencionais, por exemplo, quando o antropólogo não domina o idioma do grupo nativo (AZEVEDO, 2016) ou a pesquisa envolver crianças, como no caso de Margaret Mead (1932), ao fazer uso pioneiro de desenhos em seu trabalho de campo com crianças na Nova Guiné.

qual for o corpo do antropólogo, seja o que estiver em jogo na relação pessoa-ambiente. Mesmo o aprendizado de línguas indígenas pelo antropólogo ouvinte implica aprender a *ouvir* o que antes era inaudível. Porque antes de aprender um idioma indígena/estrangeiro, o que ouvimos é basicamente ruídos e que “todos se parecem uns com os outros”. Só depois de distinguir os sons básicos e mínimos da língua é que passamos a perceber pausas, intensidades, repetições e outras características da fala. Para o caso do som (em geral e somente para os surdos) ainda faltariam inúmeros gatilhos sonoros que nunca seriam acionados, como uma chuva que se inicia no começo da tarde, uma pedra que cai no caminho, um carro que bate no poste e se estilhaça logo em seguida, etc. Dito isso, está claro que a surdez não afeta somente a fala, não se resume apenas a entrevistas ou comunicações orais.

De fato, o meu olhar, (não) ouvir e escrever etnográficos unificados como atos cognitivos disciplinados pela teoria antropológica só conseguem captar o “excedente de sentido” proporcionado por um “verdadeiro encontro etnográfico”, quando se compreende que, numa relação dialógica entre a antropóloga surda e o(a) interlocutor(a), os dados só poderão ser acessados e fazerem sentido se se levar em conta as suas experiências perceptivas, uma vez que, como pessoa surda, a antropóloga “dirige e passeia o olhar para saber sobre as pessoas e objetos que a rodeiam de modo diferente da que dispõe da visão e também da audição.” (MASINI, 2003, p. 42). Por outro lado, a descoberta do mundo dos sentidos por parte da pessoa surda implatada coclear desencadeia um conjunto de novos parâmetros sobre elementos que constituem o real, o que me faz pensar que, enquanto antropóloga surda e usuária de implante coclear, não devo ter, e de fato não tenho, a pretensão de alcançar a generalidade da escrita etnográfica focando exclusivamente nas dificuldades de ouvir enfrentadas durante as experiências de trabalho de campo. Em vez disso, são as “mediações técnicas” da surdez produzindo informações etnográficas o foco do debate desta tese. Ou seja, foi pensar “mediações técnicas da surdez” no sentido latouriano de uma *mediação técnica* (LATOURET, 1994) a partir da conjunção híbrida entre antropóloga surda (humano) e todos os artefatos técnicos (não humanos) que contribuem para agenciar a capacidade auditiva, modificando percepções sensoriais que, por sua vez, influenciam na produção de sentidos e, por extensão, nos meus discursos etnográficos. É por isso que Michel Callon (2008) aposta nos estudos sobre deficiência como um campo promissor para as ciências sociais e humanas, a partir da noção de tradução, no sentido compreender por que “uma agência sem a passagem por outra coisa (que

pode ser um não humano, uma técnica, etc.) não é uma agência humana” (CALLON, 2008, p. 310). Assim, os estudos sobre deficiência podem conduzir

[...] a uma reflexão ao estado puro sobre o que pode fazer um ser humano e sobre a importância dos agenciamentos sociotécnicos para compreender o que pode fazer um ser humano, do que ele é capaz de pensar, de antecipar, de reivindicar, etc. (CALLON, 2008, p. 310)

O autor ainda considera que “não há senão deficiências e seres humanos diferentes uns dos outros em situação de diferentes agenciamentos”, sendo essa perspectiva a que me motivou a pensar a escrita autoetnográfica como um “espaço comunicativo” (VERSIANI, 2005) e não a partir da ideia do texto como representação.

Em várias situações de trabalho de campo, ao observar cenas muitas vezes percebo as nuances de minhas limitações auditivas justamente porque tenho um *olhar* treinado para notar que algo nesse ou naquele contexto está errado ou faltando. É como colocar uma antropóloga onde sempre tiveram antropólogos, ou seja, “pouco observamos os efeitos da experiência individual na produção antropológica” (GROSSI, 1993, p. 225), a qual também é determinada pelo lugar que a pesquisadora ocupa nas hierarquias de gênero. A antropóloga pode ver ou perceber coisas sobre os grupos sociais estudados que os antropólogos nunca perceberam antes. Meu ponto aqui é que se se muda a “posicionalidade de sujeito” do pesquisador porque ele sempre foi homem e agora também é mulher, sempre foi branco e agora também é indígena ou negro, e também sempre foi ouvinte e agora é surdo, essas *posições de sujeito*¹⁰² (MOORE, 2000), por serem parte implicada da experiência individual, podem gerar resultados distintos na escrita etnográfica. No caso da surdez, para além da dicotomia entre ouvir e não ouvir em torno dos “espaços vazios” da

¹⁰² Segundo Henrietta Moore (2000), “A premissa básica do pensamento pós-estruturalista sobre o sujeito é que discursos e práticas discursivas fornecem posições de sujeito, e que os indivíduos assumem uma variedade de posições de sujeito dentro de diferentes discursos. Entre outras coisas, isso significa que um sujeito singular não pode mais ser equivalente a um indivíduo singular. Indivíduos são sujeitos multiplamente constituídos, e podem assumir múltiplas posições de sujeito dentro de uma gama de discursos e práticas sociais.” (MOORE, 2000, p. 22-23).

escrita etnográfica, importa aqui privilegiar o estatuto epistemológico da visão na prática etnográfica de uma antropóloga que, por acaso, é surda: pensar também os *efeitos etnográficos* (STRATHERN, 2014) a partir do que “eu vejo (mais)”, ao invés de “eu não ouço” ou “eu ouço (menos)”. Por isso, a questão norteadora não deve ser a pergunta “é possível uma pessoa surda ser antropóloga?”, mas sim “quais antropologias mediadas pela surdez uma antropóloga surda pode fazer?”. Porque certamente o fato de eu não ouvir me leva a ter experiências etnográficas diferentes das de um(uma) antropólogo(a) ouvinte, e não necessariamente “menos completas”. Quem não ouve pode ver e perceber o que quem ouve não pode ver e perceber da mesma maneira. Com essa perspectiva, posso tranquilamente situar a minha surdez como um “presente etnográfico”, porquanto ela faz parte do meu *campo de possibilidades* (VELHO, 1994).

Sendo a etnografia um método que implica um tipo especial de comunicação com o interlocutor, com base na interação dialógica com o outro e a preocupação de adentrar a subjetividade do outro, há uma maior ênfase no uso dos sentidos. Nisso reside a radicalidade da experiência etnográfica e sua relação com os sentidos da visão e da audição. Assim, enquanto método a etnografia não deixa de ser um desdobramento das experiências sensoriais humanas, estando, por extensão, implicada nas questões da deficiência. Conforme argumenta Hilde Hualand (2008), o próprio conceito de observação participante condiciona a percepção do corpo como um ser sensorial. Sendo a observação uma atividade participativa, ela só é possível por meio das experiências sensoriais do corpo que, por sua vez, são interpretadas de distintas formas, porquanto a consideração de que “o corpo em si é uma condição e uma premissa nas experiências feitas raramente é discutida, e talvez menos ainda - que papel os sentidos desempenham em nossas compreensões predispostas do que é um lugar, um campo ou uma comunidade” (HAUALAND, 2008, p. 121).

Se para Tim Ingold (2008) a antropologia dos sentidos permanece comprometida com o dualismo cartesiano mente/corpo, para mim a etnografia reafirma, a nível da experiência sensorial do antropólogo, essa perspectiva a partir do confronto dual entre oralidade e visualidade. Não me refiro à prevalência da visualidade no pensamento do Ocidente nem da oralidade pelo viés do Oriente, muito menos com as maneiras pelas quais as experiências sensoriais ganham sentido dentro dos conceitos e categorias de cada sociedade ou cultura, mas a partir da experiência sensorial individual. O capacitismo da etnografia reside no fato dela não se preocupar com as variações

corporais da experiência sensorial no decurso das práticas sociais da pessoa em relação ao mundo. Os sentidos da audição e da visão não podem ser naturalizados pela etnografia tampouco dispor deles significa a plena capacidade de se apropriar da experiência do sujeito, grupo social ou cultura. A falta de um canal sensorial como o da minha audição, ou da visão para um antropólogo cego, só permanece culturalmente uma falta dentro do capacitismo que a etnografia historicamente carrega por ser construída de modo normocêntrico. Com isso, espero ter esclarecido por que a experiência da deficiência deve ampliar o escopo da etnografia.

No caso da surdez, o maior desafio para a etnógrafa surda está no confronto com a primazia da oralidade no trabalho de campo. Essa primazia é ratificada por George Marcus quando afirma que “a etnografia origina-se na oralidade e faz a transição para a escrita com certa dificuldade” (MARCUS, 2016, p. 362). Para o autor, “em certo sentido, o trabalho de campo é sinônimo da atividade de se inscrever contextos diversos de discurso oral por meio de notas de campo e gravações” (*Loc. cit.*). Ao chamar a atenção para as elaborações teóricas e práticas do *ouvir* etnográfico, pretendi desafiar, por meio de uma autoetnografia das mediações técnicas da surdez e centrada na textualização da subjetividade, a própria etnografia como método.

É a cognição produzida na interface das ações entre o híbrido corpo-implante coclear e os demais actantes (incluído aí a visão) do ambiente o que me permite perceber e decodificar sons e imagens, viabilizando o acesso ao conhecimento a partir do *olhar* e *ouvir*. Desse modo, a cognição é efeito de experimentações corporais que estabelecem associações entre actantes humanos e não humanos em uma rede sociotécnica. Isso implica dizer que a minha etnografia só faz sentido se se levar em conta o conceito de hibridismo e de tudo o que foge às dicotomias entre humanos e não humanos, entre o social e a técnica. Minha produção etnográfica parte dessa premissa porque assim a minha condição de pessoa-grafo exige. Sem os actantes não humanos que definem toda a rede sociotécnica atuando a meu favor, não é possível ou há um esforço indevido para fazer observação participante, tomar notas de campo e escrever diários de campo. E sem dados etnográficos, não há etnografias. Ou as etnografias se definem. Quando um actante da rede sociotécnica da surdez falha, a antropóloga surda precisa pedir a alguém para saber o que se passa ao seu redor. Sem isso, a etnografia segue como um filme sem legenda. Ou podemos fazer da metáfora do filme sem legenda de uma etnografia um problema de pesquisa que firme a potência para uma etnografia aleijada.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- AGAMBEN, G. **O amigo & O que é um dispositivo?** Chapecó, SC: Argos, 2014.
- AKOTIRENE, C. **O que é interseccionalidade?** In.: RIBEIRO, D. (Coord.). Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2018.
- ANDERSON, L. Analytic Autoethnography. **Journal of Contemporary Ethnography**, v.35, n.4, p. 373-395, 2006.
- ANDERSON, M. L.; LEIGH, I. W.; SAMAR, V. J. Intimate partner violence against Deaf women: a review. **Aggression and Violent Behavior**, n.16, p. 200-206, 2011.
- ANZALDÚA, G. **Borderlands/La Frontera: the new mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books Press, 1987.
- ANZALDÚA, G. To(o) queer the writer: loca, escritora y chicana. In.: WARLAND, B. (Ed.). **Versions: Writing by Dykes, Queers and Lesbians**. Vancouver: Press Gang, 1991. p. 249-263.
- ANZALDÚA, G. La consciencia de la mestiza/Rumo a uma nova consciência. **Revista Estudos Feministas**, v.13, n.3, p. 704-719, 2005.
- APPADURAI, A. **Fear of Small Numbers**. Durham; London: Duke University Press, 2006.
- ARENDT, R. J. J.; MORAES, M. O. O projeto ético de Donna Haraway: alguns efeitos para a pesquisa em psicologia social. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, v.11, n.1, p. 11-24, 2016.
- ÁVILA, E. S. Capacitismo como queerfobia. In.: FUNCK, S. B.; MINELLA, L. S.; ASSIS, G. O. (Orgs.). **Linguagens e narrativas: desafios feministas**, v.1. Tubarão: Ed. Copiart, 2014a.
- ÁVILA, S. **Transmasculinidades: a emergência de novas identidades políticas e sociais**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014b.

AZERÊDO, S.; HARAWAY, D. Companhias multiespécies nas naturezaculturas: uma conversa entre Donna Haraway e Sandra Azerêdo. *In.*: MACIEL, M. E. (Org.). **Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 389-417.

AZEVEDO, A. Desenho e Antropologia: recuperação histórica e momento atual. **Cadernos de Arte e Antropologia**, v.5, n.2, p. 15-32, 2016.

AZEVEDO, A.; RAMOS, M. J. Drawing Close – On Visual Engagements in Fieldwork, Drawing Workshops and the Anthropological Imagination. **Visual Ethnography**, v.5, n.1, p. 135-160, 2016.

BANDEIRA, L. A Contribuição da Crítica Feminista à Ciência. **Revista Estudos Feministas**, v.16, n.1, p. 207-230, 2008.

BANNER, L. W. **Intertwined Lives: Margaret Mead, Ruth Benedict, and their circle**. New York: Alfred A. Knopf, 2003.

BATESON, M. C. **With a Daughter's Eye: a memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson**. New York: William Morrow and Company, 1984.

BENEDICT, R. Anthropology and the Abnormal. **The Journal of General Psychology**, v.10, n.1, p. 59-82, 1934.

BESMER, K. Embodying a Translation Technology: The Cochlear Implant and Cyborg Intentionality. **Techné: Research in Philosophy and Technology**, v.16, n.3, p. 296-316, 2012.

BILGE, S. Le blanchiment de l'intersectionnalité. **Recherches féministes**, v.28, n.2, p. 9-32, 2015.

BISTAFA, S. R. Mecanismo da audição e processamento do som pelo sistema auditivo. *In.*: BISTAFA, S. R. **Acústica aplicada ao controle do ruído**. 2ª ed. São Paulo: Edgard Blucher, 20011.

BLUME, S. **The Artificial Ear: Cochlear Implants and the Culture of Deafness.** New Brunswick, New Jersey; London: Rutgers University Press, 2010.

BOTELHO, P. **Segredos e silêncios na educação dos surdos.** Belo Horizonte: Autêntica, 1998.

BOUTELDJA, H. Raça, Classe e Gênero, uma nova divindade de três cabeças. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, v.2, n.2, p. 5-9, 2016.

BRAH, A.; PHOENIX, A. “Ain’t I a Woman?”: Revisiting Intersectionality. **Journal of International Women’s Studies**, v.5, n.3, p.75-86, 2004.

BRASIL. Decreto nº 5.296, de 02 de dezembro de 2004. Regulamenta as Leis nos 10.048, de 8 de novembro de 2000, que dá prioridade de atendimento às pessoas que especifica, e 10.098, de 19 de dezembro de 2000, que estabelece normas gerais e critérios básicos para a promoção da acessibilidade das pessoas portadoras de deficiência ou com mobilidade reduzida, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília-DF, 03 dez. 2004, seção 1, p. 5.

BRASIL. Decreto Legislativo nº 186, de 9 de julho de 2008. Aprova o texto da Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência e de seu Protocolo Facultativo, assinados em Nova York, em 30 de março de 2007. **Diário Oficial da União**, Brasília-DF, 10 jul. 2008, seção 1, edição 131, p. 1.

BUCCHIONI, Tulio H. A. **Laerte “vestido de mulher”:** uma investigação sobre representações de gênero e sexualidade na mídia. 158p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

BUENO, J. G. S. Surdez, linguagem e cultura. **Cadernos CEDES:** Revista do Centro de Estudos Educação e Sociedade da Universidade Estadual de Campinas n.46, ano XIX, p. 41-56, 1998.

BUTLER, J. **Relatar a si mesmo:** crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

CAFFREY, M. M. **Ruth Benedict: Stranger in This Land**. Austin: University of Austin Press, 1989.

CAFFREY, M. M.; FRANCIS, P. A. **To Cherish the Life of the World: the selected letters of Margaret Mead**. New York: Basic Books, 2006.

CAIDIN, M. **Cyborg**. New York: Warner Paperback Library, 1972.

CALLON, M. Entrevista com Michell Callon: dos estudos de laboratório aos estudos coletivos heterogêneos, passando pelos gerenciamentos econômicos. **Sociologias**, n.19, p. 302-321, 2008.

CAMPBELL, F. K. **Contours of Ableism: the production of disability and abledness**. New York: Palgrave Mcmillan, 2009.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R.; FAULHABER, P. Entrevista com Roberto Cardoso de Oliveira. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB**, Rio de Janeiro, n. 48, 2º semestre, p. 3-14, 1999.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. O Trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *In*: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O Trabalho do Antropólogo**. 2ª ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

CARMAN, T. The body in Husserl and Merleau-Ponty. *In*: TOADVINE, T. (Org.). **Merleau-Ponty**, Vol. I: Merleau-Ponty's contemporaries and phenomenological tradition. London, New York: Routledge, 2006.

CARVALHO, B. **Nove Noites**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CASPER, M. J.; TALLEY, H. L. Preface. Special Issue: Ethnography and Disability Studies. **Journal of Contemporary Ethnography**, v.34, n. 2, p. 115-120, 2005.

CAUSEY, A. **Drawn to See: Drawing as an Ethnographic Method**. Toronto: University of Toronto Press, 2017.

CHARLTON, J. I. **Nothing about us without us: disability oppression and empowerment.** Berkeley: University of California Press, 1998.

CHO, S.; CRENSHAW, K. W.; McCALL, L. Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis, **Signs**, v.38, n.4, p. 785-810, 2013.

CHOROST, M. 2005. **Rebuilt:** How becoming part computer made me more human. Boston: Houghton Mifflin, 2005.

CHRISTIE, E.; BLOUSTIEN, G. I-cyborg: disability, affect and public pedagogy. **Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education**, v.31, n.4, p. 483-498, 2010.

CLARK, A.; CHALMERS, D. The Extended Mind. **Analysis**, v. 58, n.1, p. 7-19, 1998.

CLIFFORD, J. Introdução: verdades parciais. *In.*: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Orgs.). **A escrita da cultura: poética e política da etnografia.** Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Papéis Selvagens Edições, 2016.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Orgs.). **A escrita da cultura: poética e política da etnografia.** Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Papéis Selvagens Edições, 2016.

CLYNES, M. E.; KLINE, N. S. Cyborgs and Space. **Astronautics**. p. 26-27 e p.74-76, 1960. Disponível em: <<http://cyberneticzoo.com/wp-content/uploads/2012/01/cyborgs-Astronautics-sep1960.pdf>>. Acesso em: 08 fev. 2019.

CLYNES, M. E.; KLINE, N. S. Cyborgs and Space. *In.*: GRAY, C. H.; FIGUEROA-SARRIERA, H. J.; MENTOR, S. (Eds.). **The Cyborg Handbook.** London: Routledge, 1995.

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. A Black Feminist Statement. *In.*: MORAGA, C.; ANZALDÚA, G. (Eds.). **This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color.** New York: Kitchen Table, Women of Color Press, 1981 [1977]. p. 210-218.

CORRÊA, M. A invenção da mulata. **Cadernos Pagu**, n.6-7, p. 35-50, 1996.

CORRÊA, C. M. A. **Subjetividades em trânsito**: nome social, travestilidades e transexualidades em duas universidades públicas do sul do Brasil. 379p. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

CORRÊA, D. S. Debate: sobre afetos e a virada afetiva. *In.*: **Blog do Sociofilo**: blog de teoria social, filosofia e ciências sociais. Rio de Janeiro, 26 out. 2017. Disponível em: <<https://blogdosociofilo.files.wordpress.com/2017/10/blog-do-sociofilo-sobre-afeto-e-a-virada-afetiva-diogo-silva-correa.pdf>>. Acesso em> 08 ago. 2018.

COUFFIGNAL, L. **La Cybernétique**. 3ed. Boulevard Saint-Germain, Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

COUSER, G. T. Disability and (Auto)ethnography: Riding (and Writing) the Bus with my Sister. **Journal of Contemporary Ethnography**, v.34, n. 2, p. 121-142, 2005.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, v.10, n.1, p. 171-188, 2002.

CUNHA, O. M. G. Tempo Imperfeito: uma etnografia do arquivo. **Mana**, v.10, n.2, p. 287-322, 2004.

DAMATTA, R. O ofício de etnólogo, ou como ter “anthropological blues”. *In.*: NUNES, E. O. (Org.). **A aventura sociológica**: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

DAVIS, L. J. **Enforcing Normalcy**: disability, deafness, and the body. London; New York: Verso, 1995.

DE MARIO, C. Os determinantes sociais da saúde e a justiça em saúde. *In.*: DE MARIO, C. G. (Org.). **As contribuições das Ciências Sociais ao campo da saúde**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

DENZIN, N. K. **Interpretive Biography**. London: Sage, 1989.

DENZIN, N. K. **Interpretive Autoethnography**. 2nd ed. New York: Sage, 2014.

DIAS, A. A. M. **Observando o ódio: entre uma etnografia do neonazismo e a biografia de David Lane**. 366p. Tese. (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de Campinas, Campinas, 2018.

DINIZ, D. Vírus zika e mulheres. **Cad. Saúde Pública**, v.32, n.5, p.1-4, 2016a.

DINIZ, D. **Zika: do sertão nordestino à ameaça global**. 1^aed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016b.

DOKUMACI, A. Vital affordances, occupying niches: an ecological approach to disability and performance. **Research in Drama Education: The Journal of Applied Theatre and Performance**, v.22, n.3, p. 393-412.

ECKERT, R. C.; ROWLEY, A. J. Audism: A Theory and Practice of Audiocentric Privilege. **Humanity & Society**, v.37, n.2, p. 101-130, 2013.

ELLIS, C.; FLAHERTY, M. G. (Eds.). **Investigating Subjectivity: Research on Lived Experience**. 1st ed. Newbury Park, CA: Sage Focus Editions, 1992.

ELLIS, C.; BOCHNER, A. P. Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity: Researcher as Subject. *In.*: DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. (Eds.). 2nd ed. **Handbook of Qualitative Research**. Thousand Oaks: Sage Publications, 2000.

ELLIS, C.; BOCHNER, A. P. Analyzing Analytic Autoethnography: An autopsy. **Journal of Contemporary Ethnography**, v.35, n.4, p. 429-449, 2006.

ELLIS, C.; ADAMS, T. E.; BOCHNER, A. P. Autoetnografía: un panorama. **Astrolabio - Nueva Época**, n.14, p. 249-273, 2015.

ELLIS, C. **The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography**. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004.

ELLIS, C. Telling Secrets, Revealing Lives: Relational Ethics in Research with Intimate Others. **Qualitative Inquiry**, v.13, n.1, p. 3-29, 2007.

ELMAN, J. P. **Chronic Youth: Disability, Sexuality, and U.S. Media Cultures of Rehabilitation**. New York; London: New York University Press, 2014.

FASSIN, D. Beyond good and evil? Questioning the anthropological discomfort with morals. **Anthropological Theory**, v.8, n.4, p. 333-344, 2008.

FASSIN, D. Les économies morales revisitées. **Annales Histoire, Sciences Sociales**, v.6, 64e année, p. 1237-1266, 2009.

FASSIN, D. Introduction: toward a critical moral anthropology. *In.*: FASSIN, D. (Ed.). **A Companion to Moral Anthropology**. West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2012.

FIDUCCIA, B. F. W. Sexual imagery of physically disabled women: erotic? Perverse? Sexist? **Sexuality and Disability**, New York, v.17, p. 277-282, 1999.

FONSECA, C. Antropólogos para quê? O campo de atuação profissional na virada do milênio. *In.*: TRAJANO FILHO, W.; RIBEIRO, G. L. (Orgs.). **O campo da Antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

FOUCAULT, M. A escrita de si. *In.*: FOUCAULT, M. **O que é um autor?** Lisboa: Passagens, 1992. p. 129-160.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. *In.*: DREYFUS, H.; RABINOW, P. (Orgs.). **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. 14ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

FAVRET-SAADA, J. “Ser afetado.” **Cadernos de Campo**, n.13, p. 155-161, 2005.

FRIEDNER, M. The Church of Deaf Sociality: Deaf Churchgoing Practices and “Sign Bread and Butter” in Bangalore, India. **Anthropology & Education Quarterly**, v.45, n.1, p. 39-53, 2014.

FRIEDNER, M. **Valuing Deaf Worlds in Urban India**. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2015.

FUKUSHIMA, K.; SUGATA, K.; KASAI, N.; FUKUDA, S.; NAGAYASU, R.; TOIDA, N.; KIMURA, N.; TAKISHITA, T.; GUNDUZ, M; NISHIZAKI, K. Better Speech Performance in Cochlear Implant Patients with GJB2-related deafness. **International Journal of Pediatric Otorhinolaryngology**, v.62, n.2, p. 151-157, 2002.

GANE, N.; HARAWAY, D. Se nós nunca fomos humanos, o que fazer?, **Ponto Urbe** [Online], n.6, p. 1-22, 2010. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/1635>>. Acesso em: 31 jan. 2019.

GARCÍA-SANTESMASES FERNÁNDEZ, A.; VERGÉS BOSCH, N.; ALMEDA SAMARANCH, E. ‘From alliance to trust’: constructing Crip-Queer intimacies. **Journal of Gender Studies**, v.26, n.3, p. 269-281, 2017.

GARLAND-THOMSON, R. **Staring: How We Look**. New York: Oxford University Press, 2009.

GARLAND-THOMSON, R. **Extraordinary Bodies: figuring physical disability in American Culture and Literature**. New York: Columbia University Press, 1997.

GAVÉRIO, M. A. **Estranha atração: a criação de categorias científicas para explicar os desejos pela deficiência**. 111p. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos/SP, 2017.

GEERTZ, C. O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem. In.: GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEERTZ, C. Introdução. *In.*: GEERTZ, C. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

GERSHENSON, O. The restroom revolution: unisex toilets and campus politics. *In.*: MOLOTCH, H.; NORÉN, L. (Eds.). **Toilet: public restrooms and the politics of sharing**. New York, London: New York University Press, 2010.

GIBSON, J. J. **The Ecological Approach to Visual Perception**. New York: Psychology Press, 1986.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

GOIKOETXEA, I. G. ¿Un neologismo a la moda?: repensar la interseccionalidad como herramienta para la articulación política feminista. **Revista de Investigaciones Feministas**, v.8, n.1, p. 73-93, 2017.

GRANJO, P. O detalhe, a exceção e a regra: fazer estudos de caso etnográficos. *In.*: FEIJÓ, J. (Coord.). **Metodologias de Investigação em Ciências Sociais: experiências de pesquisa em contextos moçambicanos**. Maputo, Moçambique: Escolar Editora, 2017.

GRAY, C. H.; FIGUEROA-SARRIERA, H. J.; MENTOR, S. (Eds.). **The Cyborg Handbook**. London: Routledge, 1995.

GROSSI, M. P. (Org.). **Trabalho de Campo e Subjetividade**. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1992a.

GROSSI, M. P. Na busca do “outro” encontra-se a “si mesmo”: repensando o trabalho de campo a partir da subjetividade do(a) antropólogo(a). *In.*: GROSSI, M. P. (Org.). **Trabalho de Campo e Subjetividade**. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1992b.

GROSSI, M. P. Trabalho de Campo: território de fronteiras de gênero. *In.*: FONSECA, C. (Org.). **Fronteiras da Cultura: horizontes e territórios da Antropologia na América Latina**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1993. p. 224-231.

GROSSI, M. P. Pesquisa e militância no campo acadêmico da Antropologia: trajetórias de ensino, pesquisa, administração e práticas de extensão. **Memorial** (Concurso para Professora Titular). Ilha de Santa Catarina: Série Cadernos NIGS (Pesquisas), 2015.

GROSSI, M. P.; FERNANDES, F. B. M. (Orgs.). **Um estudo Interdisciplinar sobre o II Plano Nacional de Políticas para as Mulheres e a 3ª Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres**: relatório técnico. Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (UFSC)/Secretaria de Políticas para as Mulheres (Presidência da República), 2012.

GROSSI, M. P.; SCHWADE, E.; MELLO, A. G.; SALA, A. (Orgs.). **Trabalho de Campo, Ética e Subjetividade**. Tubarão (SC): Copiart; Florianópolis (SC): Tribo da Ilha, 2018.

GUZMAN, P.; PLATERO, R. (L.). Passing, enmascaramiento y estrategias identitárias: diversidades funcionales y sexualidades no-normativas. *In.*: PLATERO, R. (L.) (Ed.). **Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada** – Temas contemporáneos. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012.

HA'AM, B. A. Deafness as Disability: Countering Aspects of the Medical View. **Public Reason**, v.9, n.1-2, p. 79-98, 2017.

HACKING, I. **The Social Construction of What?** Cambridge: Harvard University Press, 1999.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARAWAY, D. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n.5, p.07-41, 1995.

HARAWAY, D. **The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

HARAWAY, D. **When Species Meet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

HARAWAY, D. Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. *In.*: TADEU, T. (Org. e Trad.). **A Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós humano**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

HARMON, K. Hearing Aid Lovers, Pretenders, and Deaf Wannabes: The Fetishizing of Hearing. *In.*: MCRUER, R.; MOLLO, A. (Eds.). **Sex and Disability**. Durham: Duke University Press, 2012.

HAUALAND, H. Sound and Belonging: What Is a Community? *In.*: BAUMAN, H-D. L. (Ed.). **Open your Eyes: Deaf Studies Talking**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. p. 111-123.

HENNING, C. E. Interseccionalidade e pensamento feminista: as contribuições históricas e os debates contemporâneos acerca do entrelaçamento de marcadores sociais da diferença. **Mediações**, v.20, n.2, p. 97-128, 2015.

HERTZ, R. A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa”. **Religião & Sociedade**, n.6, p. 99-128, 1980.

HODES, C. Abusing Privilege: Broadening the Domestic Violence Paradigm. **Family & Intimate Partner Violence Quarterly**, v.3, n.4, p. 345-351, 2011.

HOLMAN JONES, S. Autoethnography: Making the Personal Political. *In.*: DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. (Eds.). 3rd ed. **Handbook of Qualitative Research**. Thousand Oaks: Sage Publications, 2005.

HOWES, D. (Ed.). **Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader**. Oxford; New York: Berg, 2005.

INCKLE, K. A lame argument: profoundly disabled embodiment as critical gender politics. **Disability & Society**, v.29, n.3, p. 388-401, 2014.

INGOLD, T. **The Perception of the Environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. London; New York: Routledge, 2000.

INGOLD, T. Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento Humano. **Porto Urbe** [Online], n.3, São Paulo, p. 1-52, 2008.

Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/1925>>. Acesso em: 31 jan. 2019.

INGOLD, T. Worlds of sense and sensing the world: a response to Sarah Pink and David Howes. **Social Anthropology**, v.19, n.3, p. 313-317, 2011.

INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, ano 18, n.37, p. 24-44, 2012.

JOSHI, V. Grafos fantásticos e onde habitam: uma introdução à teoria dos grafos. **Basecs** [Online]. Tradução de Lauren Ferreira. Disponível em: <[https://medium.com/devtranslate/grafos-fantásticos-e-onde-habitam-uma-introdução-à-teoria-dos-grafos-a7f9d737d5d2](https://medium.com/devtranslate/grafos-fantasticos-e-onde-habitam-uma-introducao-a-teoria-dos-grafos-a7f9d737d5d2)>. Acesso em: 13 fev. 2019.

KAFER, A. Accessible Futures, Future Coalitions. *In.*: KAFER, A. **Feminist, Queer, Crip**. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2013. p. 149-169.

KANGAUDE, G. Disability, the Stigma of Asexuality and Sexual Health: a sexual rights perspective. **Review of Disability Studies**, v.5, n.4, p. 22-36, 2009.

KIM, J. H. **O estigma da deficiência física e o paradigma da reconstrução cibernética do corpo**. 504 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

KITTLER, F. **Mídias ópticas**: curso em Berlim, 1999. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

KITTLER, F. **A verdade do mundo técnico**: ensaios sobre a genealogia da atualidade. Rio de Janeiro: Contraponto, 2017.

KOHL, J. C. Ruth Benedict (1887-1948). *In.*: ZIMMERMAN, B. (Ed.). **Lesbian Histories and Cultures: an encyclopedia** (Encyclopedia of Lesbian and Gay Histories and Cultures, v. 1). New York: Garland Publishing, 2000.

KROEBER, A. L. Psychotic Factors in Shamanism. **Character and Personality**, n.8, p. 204-215, 1940.

KUPPERS, P. Freaks, stages, and medical theaters. *In.*: KUPPERS, P. **Disability and Contemporary Performance: Bodies on the Edge**. New York: Routledge, 2003.

KUSCHNIR, K. Ensinando antropólogos a desenhar: uma experiência didática e de pesquisa?. **Cadernos de Arte e Antropologia**, v.3, n.2, p. 23-46, 2014.

KUSTERS, A. Being a deaf white anthropologist in Adamorobe: Some ethical and methodological issues. *In.*: ZESHAN, U.; De VOS, C. **Sign Languages in Village Communities: Anthropological and Linguistic Insights**. Berlin: De Gruyter Mouton & Ishara Press, 2012. p. 27-52.

KUSTERS, A. **Deaf Space in Adamorobe: an Ethnographic Study in a Village in Ghana**. Washington, DC: Gallaudet University Press, 2015.

KUSTERS, A. When transport becomes a destination: deaf spaces and networks on the Mumbai suburban trains. **Journal of Cultural Geography**, v.34, n.2, p. 170-193, 2017.

LANDECKER, H. Living Differently in Time: Plasticity, Temporality and Cellular Biotechnologies. **Culture Machine**, v.7, 2005. Disponível em: <<http://svr91.edns1.com/~culturem/index.php/cm/article/view/26/33>>. Acesso em: 20 abr. 2019.

LANG, H. G.; SANTIAGO-BLAY, J. A. Contributions of Deaf People to Entomology: a hidden legacy. **Terrestrial Arthropod Reviews**, v.5, p. 223-268, 2012.

LATOUR, B. On Technical Mediation - Philosophy, Sociology, Genealogy. **Common Knowledge**, v.3, n.2, p. 29-64, 1994.

LATOUR, B. On using ANT for studying information systems: a (somewhat) Socratic dialogue. *In.*: AVGEROU, C.; CIBORRA, C.; LAND, F. (Eds.). **The Social Study of Information and Communication Technology: Innovation, Actors, and Contexts**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

- LATOUR, B. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. *In.*: NUNES, J.; ROQUE, R. (Orgs.). **Objetos Impuros: experiências em estudos sobre a ciência**. Porto: Edições Afrontamento, 2008. p. 39-61.
- LATOUR, B. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador: Edufba; Bauru, São Paulo: Edusc, 2012.
- LATOUR, B. **Jamais formos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2013.
- LE BRETON, D. **Antropologia dos Sentidos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- LEVY, N. Reconsidering Cochlear Implants: The Lessons of Martha's Vineyard. **Bioethics**, v.16, n.2, p. 134- 153, 2002.
- LOEB, Edwin. M. The Shaman of Niue. **American Anthropologist**, n.26, p. 393-402, 1924.
- LONGHINI, G. D. N.; SILVA, K. Banheiros como tecnologia de gênero: desconstruções materiais e simbólicas. *In.*: GROSSI, M. P.; FERNANDES, F. B. M. (Orgs.). **A Força da "Situação" de Campo**: ensaios sobre antropologia e teoria *queer*. Florianópolis; Editora da UFSC, 2018.
- LORDE, A. The master's tools will never dismantle the master's house. *In.*: MORAGA, C.; ANZALDÚA, G. (Eds.). **This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color**. New York: Kitchen Table, Women of Color Press, 1981. p. 98-101.
- LORDE, A. Scratching the Surface: some notes on barriers to women and loving. **The Black Scholar**, v.9, n.7, p. 31-35, 1978.
- LOWIE, Robert. H. **Primitive Religion**. London: Routledge and Sons, 1925.
- MACIEL, P. **Análisis de la eficacia de los sitios web universitarios argentinos**. Tesis de maestría (Maestría en Educación). Universidad Católica de Salta, Bella Vista, 2008.

MAIA, A. C. B. Sexualidade e Deficiências Sensoriais: visual e auditiva. *In.*: MAIA, A. C. B. **Sexualidade e Deficiências**. São Paulo: Editora UNESP, 2006. p. 215-228.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

MARCONDES FILHO, C. Depoimento [julho, 2003]. **O Teatro do Mundo - A Canção**, Programa 4: o som. São Paulo: Rádio USP, 2003. [Script recebido por solicitação].

MARCUS, G. E. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. **Annual Review of Anthropology**, n.24, p. 95-117, 1995.

MARCUS, G. E. Posfácio: a escrita etnográfica e as carreiras antropológicas. *In.*: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Orgs.). **A escrita da cultura**: poética e política da etnografia. Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Papéis Selvagens Edições, 2016.

MARQUES, G. C. O organismo como centro dos atos intencionais. *In.*: CAMINHA, I. O.; NÓBREGA, T. P. (Orgs.). **Compêndio Merleau-Ponty - Volume 1**. São Paulo: Editora LiberArs, 2016. p. 162-180.

MASINI, E. F. S. **O perceber e o relacionar-se do deficiente visual**: orientando professores especializados. Brasília: CORDE, 1994.

MASINI, E. F. S. A experiência perceptiva é o solo do conhecimento de pessoas com e sem deficiências sensoriais. **Psicologia em Estudo**, v.8, n.1, p. 39-43, 2003.

MAUSS, M. Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *In.*: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003a.

MAUSS, M. As técnicas do corpo. *In.*: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003b.

MAUSS, M. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003c.

MCKISSACK, P. C.; MCKISSACK, F. **Sojourner Truth: Ain't I a Woman?** New York: Scholastic Inc., 1992.

MCRUER, R. Compulsory able-bodiedness and queer/disabled existence. In.: SNYDER, S. L.; BRUEGGEMANN, B. J.; GARLAND-THOMSON, R. (Eds.). **Disability Studies: enabling the humanities**. New York: Modern Language Association of America, 2002. p. 88-99.

MCRUER, R. **Crip Theory: cultural signs of queerness and disability**. New York: New York University Press, 2006.

MEAD, M. An Investigation of the Thought of Primitive Children, with Special Reference to Animism. **The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, v.62, p. 173-190, 1932.

MEAD, M. Ruth Fulton Benedict, 1887-1948. **American Anthropologist**, v.51, n.3, p. 457-468, 1949.

MELLO, A. G.; FERNANDES, F. B. M.; GROSSI, M. P. Entre pesquisar e militar: engajamento político e construção da teoria feminista no Brasil. **Revista Ártemis**, v. XV, n.1, p. 10-29, 2013.

MELLO, A. G.; NUERNBERG, A. H.; BLOCK, P. Não é o corpo que nos *discapacita*, mas sim a sociedade: a interdisciplinaridade e o surgimento dos estudos sobre deficiência no Brasil e no mundo. In.: SCHIMANSKI, E.; CAVALCANTE, F. G. (Orgs.). **Pesquisa e Extensão: experiências e perspectivas interdisciplinares**. 1ed. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2014.

MELLO, A. G.; BLOCK, P.; NUERNBERG, A. H. Occupying Disability Studies in Brazil. In.: BLOCK, P.; KASNITZ, D.; NISHIDA, A.; POLLARD, N. (Eds.). **Occupying Disability: critical approaches to community, justice, and decolonizing disability**. Dordrecht, The Netherlands: Springer, 2016.

MELLO, A. G. Dos pontos de vista antropológico, *queer* e *crip*: corpo, gênero e sexualidade na experiência da deficiência. *In.*: GROSSI, M. P.; FERNANDES, F. B. M. (Orgs.). **A Força da “Situação” de Campo**: ensaios sobre antropologia e teoria *queer*. Florianópolis; Editora da UFSC, 2018.

MELLO, A. G. Sobre aborto, deficiência e escolha. **Revista D+: diversidade e diferença**, n. 8, p. 18, 2016a.

MELLO, A. G. Deficiência, Incapacidade e Vulnerabilidade: do capacitismo ou a preeminência capacitista e biomédica do Comitê de Ética em Pesquisa da UFSC”. **Ciência & Saúde Coletiva**, v.21, n.10, p. 3265-3276, 2016b.

MELLO, A. G. A construção da pessoa na experiência da deficiência: corpo, gênero, sexualidade, subjetividade e saúde mental. *In.*: MALUF, S. W; TORNQUIST, C. S. (Orgs.). **Gênero, Saúde e Aflição**: abordagens antropológicas. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2010.

MELLO, A. G. O Modelo Social da Surdez: um caminho para a surdolândia? **Mosaico Social – Revista do Curso de Graduação em Ciências Sociais da UFSC**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006. p. 55-75.

MENDES, C. L. O corpo em Foucault: superfície de disciplinamento e governo. **Revista de Ciências Humanas**, n.39, 167-181, 2006.

MÉNDEZ, M. Autoethnography as a research method: Advantages, limitations and criticisms. **Colombian Applied Linguistics Journal**, v.15, n.2, p. 279-287, 2013.

MENICUCCI DE OLIVEIRA, E. O Feminismo Desconstruindo e Reconstruindo o Conhecimento. **Revista Estudos Feministas**, v.16, n.1, p. 229-245, 2008.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MONAGHAN, L.; SCHMALING, C.; NAKAMURA, K.; TURNER, G. H. **Many Ways to Be Deaf: International Variation in Deaf Communities**. Washington: Gallaudet University Press, 2003.

MONTERO, R. **A Louca da Casa**. 2ª ed. Harper Collins: Rio de Janeiro, 2016.

MOORE, H. L. Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência. **Cadernos Pagu**, n.14, p. 13-44, 2000.

MORAES, M. Cegueira e Cognição: sobre o corpo e suas redes. **Revista de Antropologia Iberoamericana**, Madrid, número especial, p. 1-13, 2005. Disponível em: <<http://www.aibr.org/antropologia/44nov/articulos/nov0514b.pdf>>. Acesso em: 20 dez. 2018.

MORAES, M. PesquisarCOM: política ontológica e deficiência visual. *In.*: MORAES, M.; KASTRUP, V. (Orgs.). **Exercícios de Ver e Não Ver: arte e pesquisa com pessoas com deficiência visual**. Rio de Janeiro: Nau, 2010.

MORAES, M.; CARDOSO-MANSO, C.; LIMA-MONTEIRO, A. C. Afetar e ser afetado: corpo e cognição entre deficientes visuais. **Universitas Psychologica**, v.8, n.3, p. 785-792, 2009.

MORITZ, M. Trilhando caminhos para uma nova escuta: a musicoterapia e o usuário de implante coclear. **Ponto de Vista**, n.6/7, p. 115-128, 2004/2005.

MOSCOSO, M. La ‘normalidad’ y sus territorios liberados. **Dilemata**, año 1, n.1, p. 57-70, 2009.

MOTZAFI-HALLER, P. Writing Birthright: On Native Anthropologists and the Politics of Representation. *In.*: REED-DANAHAY, D. E. **Auto/Ethnography: Rewriting the self and the social**. Oxford; New York: Berg, 1997.

MUNIAGURRIA, L. A. **As políticas da cultura: uma etnografia de trânsitos, encontros e militância na construção de uma política nacional de cultura**. 198p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de

São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2016.

MUNT, S. R. **Heroic Desire: Lesbian Identity and Cultural Space.** London: Cassell Press, 1998.

NEDEL, L. B. Memória familiar, história política e tempo presente: a circulação do arquivo pessoal de Getúlio Vargas durante o regime militar. *In.: Anais eletrônicos do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, jul. 2011. p. 1-14.

NOLL, R. Shamanism and Schizophrenia: A State-Specific Approach to the “Schizophrenia Metaphor” of Shamanic States. **American Ethnologist**, n.10, p. 443-459, 1983.

O'BRIEN, D.; KUSTERS, A. Visual Methods in Deaf Studies: Using Photography and Filmmaking in Research with Deaf People. *In.: KUSTERS, A.; DE MEULDER, M.; O'BRIEN, D. (Eds.). Innovations in Deaf Studies: The Role of Deaf Scholars.* New York: Oxford University Press, 2017.

O'CONNELL, N. Writing the Deaf Self in Autoethnography. *In.: KUSTERS, A.; DE MEULDER, M.; O'BRIEN, D. (Eds.). Innovations in Deaf Studies: The Role of Deaf Scholars.* New York: Oxford University Press, 2017.

OLIVAR, J. M. N. Dibujando putas: reflexiones de una experiencia etnográfica con apariciones fenomenológicas. **Revista Chilena de Antropología Visual**, n.10, p. 54-84, 2007.

OLIVEIRA, J. P. Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal estar na antropologia. *In.: LANGDON, E. J.; GARNELO, L. (Orgs.). Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre uma antropologia participativa.* Rio de Janeiro: Contra Capa, Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

OLIVEIRA, E. L. **“Pô, tô vivo véio!”: história de vida e sexualidade de pessoas com deficiências físicas.** 181p. Tese (Doutorado em Educação Física). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos/SP, 2016.

PEIRANO, M. G. S. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará, 1995.

PEIRANO, M. G. S. Onde está a Antropologia? **Mana**, v.3, n.2, p. 67-102, 1997.

PEIRANO, M. G. S. When Anthropology is at home: the different contexts of a single discipline. **Annual Review of Anthropology**, n.27, p. 105-128, 1998.

PEIRANO, M. G. S. Antropologia no Brasil (Alteridade Contextualizada). In.: MICELI, S. (Org.). **O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.

PERLIN, G. As diferentes identidades surdas. **Revista da Feneis**, ano IV, n.14, p. 15-16, 2002.

PIAGET, J. **A formação do símbolo na criança**: imitação, jogo e sonho, imagem e representação. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

PIRES, F. L. Discriminação na cidade: a mobilidade como direito social. **Urbana: Rev. Eletrônica Cent. Interdiscip. Estud. Cid.**, v.8, n.1 [12], p.95-120, 2016.

PISCITELLI, A. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, v.11, n.2, jul/dez. 2008. p. 263-274.

PLATERO, R. (L.). Introducción. La interseccionalidad como herramienta de estudio de la sexualidad. In.: PLATERO, R. (L.) (Ed.). **Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada** – Temas contemporáneos. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012.

RAMOS, J. R. O. Figuras potentes para uma escrita-ciborgue na Antropologia. **Revista Florestan Fernandes**, ano 4, n. 6, p. 86-106, 2017.

REED-DANAHAY, D. E. **Auto/Ethnography**: Rewriting the self and the social. Oxford; New York: Berg, 1997.

REID-CUNNINGHAM, A. R. Anthropological Theories of Disability. **Journal of Human Behavior in the Social Environment**, v.19, n.1, p. 99-111, 2009.

REMS-SMARIO, J. Domestic Violence: We can't ignore it anymore. **NADmag**, p. 16-18, 2007.

REMS-SMARIO, J.; HODSON, A. Deaf Access: are you ready to serve deaf survivors? *In.*: **Conference on Building Bridges across Disciplines: Developing Safe and Accessible Services for Survivors of Domestic and Sexual Violence who have Disabilities or who are Deaf**. Nashville, TN, December, 2008.

RICHARDSON, L. **Fields of Play: Constructing an Academic Life**. New Brunswick: Rutgers University Press, 1997.

RICHARDSON, L. Writing: A Method of Inquiry. *In.*: DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. (Eds.). **Collecting and Interpreting Qualitative Materials**. Thousand Oaks: Sage Publications, 1998.

RICHARDSON, L. New Writing Practices in Qualitative Research. **Sociology of Sport Journal**, v. 17, n.1, p. 5-20, 2000a.

RICHARDSON, L. Evaluating ethnography. **Qualitative Inquiry**, v.6, n.2, p. 253-255, 2000b.

RICH, A. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas**, n. 5, p. 17-44, 2010.

RICOEUR, P. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 1987.

RICOEUR, P. **Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido**. 6ª ed. México, DF; Buenos, Aires; Madrid: Siglo XXI Editores, 2006.

RIFIOTIS, T. Etnografia no ciberespaço como “repovoamento” e explicação. *In.*: SEGATA, J.; RIFIOTIS, T. (Orgs.). **Políticas Etnográficas no campo da Cibercultura**. Brasília: ABA Publicações; Joinville: Editora Letradágua, 2016.

ROSA, A.; OCHAÍTA, E. **Psicología de la ceguera**. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

SACKS, O. Ver e não ver. *In.*: SACKS, O. **Um antropólogo em Marte**: sete histórias paradoxais. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SACKS, O. **Vendo Vozes**: uma viagem ao mundo dos surdos. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SANTAELLA, L. **Percepção**: fenomenologia, ecologia, semiótica. São Paulo: Cengage Learning, 2012.

SANTAELLA, L.; CARDOSO, T. O desconcertante conceito de mediação técnica em Bruno Latour. **Matrizes**, v.9, n.1, p. 167-185, 2015.

SANTANA, A. P.; BERGAMO, A. Cultura e identidades surdas: encruzilhada de lutas sociais e teóricas. **Educação & Sociedade**, v.26, n.91, p. 565-582, 2005.

SANTIAGO, S. O entre-lugar do discurso latino-americano. *In.*: SANTIAGO, S. **Uma literatura nos trópicos**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SASSAKI, R. K. Adaptações razoáveis sob o crivo inclusivista – Parte 1. **Revista Reação**, São Paulo, ano XIV, n.75, jul./ago. 2010, p.14-18.

SCHWADE, E.; GROSSI, M. P. Trabalho de Campo e Subjetividade: recuperando itinerários de diálogos. *In.*: GROSSI, M. P.; SCHWADE, E.; MELLO, A. G.; SALA, A. (Orgs.). **Trabalho de Campo, Ética e Subjetividade**. Tubarão (SC): Copiart; Florianópolis (SC): Tribo da Ilha, 2018.

SCOTT, J. W. O enigma da igualdade. **Revista Estudos Feministas**, v.13, n.1, p. 11-30, 2005.

SEGATA, J.; RIFIOTIS, T. Introdução: Antropologia e Cibercultura. *In.*: SEGATA, J.; RIFIOTIS, T. (Orgs.). **Políticas Etnográficas no campo da Cibercultura**. Brasília: ABA Publicações; Joinville: Editora Letradágua, 2016.

SEGATA, J. Dos cibernautas às redes. *In.*: SEGATA, J.; RIFIOTIS, T. (Orgs.). **Políticas Etnográficas no campo da Cibercultura**. Brasília: ABA Publicações; Joinville: Editora Letradágua, 2016.

SERLIN, D. Pissing without Pity: disability, gender, and the public toilet. *In.*: MOLOTCH, H.; NORÉN, L. (Eds.). **Toilet: public restrooms and the politics of sharing**. New York, London: New York University Press, 2010.

SILVA, V. G. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. 1ª ed. São Paulo: Edusp, 2006.

SILVA, H. R. S. A situação etnográfica: andar e ver. **Horizontes Antropológicos**, ano 15, n.32, p. 171-188, 2009.

SILVA, C. A. A. **Entre a deficiência e a cultura: análise etnográfica de atividades missionárias com surdos**. 194p. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

SILVA, C. A. A. **Cultura Surda: agentes religiosos e a construção de uma identidade**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

SILVA, T. A.; MORAES, M. O.; COUTO, C. S. R.; TREBISACCE, D. C. R.; VAZ, J. P. C.; PESTANA, K. S.; MIGNON, L. R.; PAULA, L. P.; CORRÊA, L. N. C.; FRANÇA, M. M.; RAPOSO, R. B. F. EscreverCOM: com quem? com o quê? para quê?. **Rev. Polis e Psique**, v.7, n.2, p. 176-190, 2017.

SILVER, A. My Experience as an Artist Vis-à-vis Deaf Art. **Visual Anthropology Review**, v.15, n.2, p. 37-46, 1999.

SLATER, J.; JONES, C.; PROCTER, L. School toilets: queer, disabled bodies and gendered lessons of embodiment. **Gender and Education**, v.30, n.8, p. 951-965, 2018.

SLATER, J.; LIDDIARD, K. Why Disability Studies Scholars Must Challenge Transmisogyny and Transphobia. **Canadian Journal of Disability Studies**, v.7, n.2, p. 83-93, 2018.

SPÖHRER, M. A Cyborg Perspective: The Cochlear Implant and Actor-Networking Perception. In: SPÖHRER, M.; OCHSNER, B. (Eds). **Applying the Actor-Network Theory in Media Studies**. Hershey: IGI Global, 2017. p. 80-95.

SPRY, T. Performing Autoethnography: An Embodied Methodological Praxis. **Qualitative Inquiry**, v.7, n.6, p. 706-732, 2001.

STAR, S. L. O poder, a tecnologia e a fenomenologia das convenções. Ou: de ser alérgica às cebolas. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n.46, p. 69-107, 1996.

STRATHERN, A. J.; STEWART, P. J. Embodiment and Personhood. In.: MASCIA-LEES, F. E. (Ed.). **A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment**, 1st edition. West Sussex: Wiley-Blackwell Publishing Ltda, 2011. p. 388-402.

STRATHERN, M. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

STRATHERN, M. Partes e todos: refigurando relações. In.: STRATHERN, M. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 241-262.

STRATHERN, M. O efeito etnográfico. In.: STRATHERN, M. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 345-405.

TADEU, T. Nós, ciborgues: o corpo elétrico e a dissolução do humano. In.: TADEU, T. (Org. e Trad.). **A Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós humano**. 2^a ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009

TORRES, E. F.; MELLO, A. G.; MAZZONI, A. A.; ALVES, J. B. M. Una metodología para la alfabetización auditiva de implantados cocleares. In.: Congreso Iberoamericano de Informática Educativa Especial, 5, **Anais eletrônicos...** Montevideú, 2005.

TORRES, E. F.; MELLO, A. G.; MAZZONI, A. A.; ALVES, J. B. M. Alfabetização auditiva através da hipermídia. *In.*: Congresso Nacional de Ambientes Hipermídia para Aprendizagem (CONAHPA), 2, **Anais eletrônicos...** Florianópolis, 2006.

TORRES, E. F.; MAZZONI, A. A.; MELLO, A. G. Nem toda pessoa cega lê em Braille nem toda pessoa surda se comunica em língua de sinais. **Educação e Pesquisa** (USP), v.33, n.2, p. 369-385, 2007.

TRAJANO FILHO, W. Que barulho é esse, o dos Pós-Modernos? **Anuário Antropológico**, n.86, p. 133-151, 1988.

TRUTH, S. **And ain't I a woman?** *In.*: Women's Convention. Akron, Ohio, 1851.

TYLOR, E. B. **Religion in Primitive Culture**, vol. 2. New York: Harper & Row, 1958.

VALENTIM, I. V. L. Cafetinagem acadêmica: alguém tem medo de pesquisar as relações acadêmicas? **Polêm!ca**, v.16, n.3, p.19 - 36, 2016.

VAN MAANEN, J. **Representation in Ethnography**. Thousand Oaks: Sage Publications, 1995.

VELHO, G. Observando o familiar. *In.*: NUNES, E. O. (Org.). **A aventura sociológica**: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

VELHO, G. **Projeto e Metamorfose**: Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1994.

VERISSIMO, D. S. A noção de esquema corporal na filosofia de Merleau-Ponty: análises em torno da Fenomenologia da Percepção. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v.12, n.1, p. 205-225, 2012.

VERSIANI, D. G. C. B. **Autoetnografias**: conceitos alternativos em construção. Rio de Janeiro: 7Letras, 2005.

VIANNA, N. G. **Ruídos e silêncios: uma análise genealógica sobre a surdez na política de saúde brasileira**. 213p. Tese (Doutorado em

Saúde Coletiva), Universidade de Campinas, Faculdade de Ciências Médicas, Campinas, 2018.

VIGOTSKI, L. S. **Teoria e Método em Psicologia**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VIGOTSKI, L. S. **Pensamento e Linguagem**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

VIRGÍLIO, J. Napê: relações sociais múltiplas e interseccionais. **Ludere**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRuralRJ, v.1, n.3, p. 4-24, 2016.

VIVEROS VIGOYA, M. La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. **Debate Feminista**, n.52, p.1-17, 2016.

VOGAS, E. C. M. **Estratégias e possibilidades dos arquivos pessoais frente aos novos usos dos documentos arquivísticos**: o arquivo Darcy Ribeiro. 2011. 108 p. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

VON DER WEID, O. O corpo estendido de cegos: cognição, ambientes, acoplamentos. **Sociologia e Antropologia**, v.5, n.3, p. 935-960, 2015.

VON DER WEID, O. Entre as linhas da cegueira. *In.*: VANDENBERGHE, F.; VON DER WEID, O. (Orgs.). **Novas Antropologias**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Terceiro Ponto, 2016.

VYGOTSKY, L. S. **Obras Escogidas – Tomo V - Fundamentos de la Defectologia**. Madrid: Visor, 1997.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. Rio de Janeiro: CosacNaify, 2010.

WALFORD, G. Finding the limits: autoethnography and being an Oxford University Proctor. **Qualitative Research**, v.4, n.3, p. 403-417, 2004.

WHITE, L. A. Os símbolos e o comportamento humano. *In.*: CARDOSO, F. H.; IANNI, O. (Orgs.). **Homem e Sociedade**: leituras básicas de sociologia geral. São Paulo: Editora Nacional, 1973.

WYATT, J. Psychic Distance, Consent, and Other Ethical Issues: Reflections on the Writing of “A Gentle Going?”. **Qualitative Inquiry**, v.12, n.4, p. 813-818, 2006.

YOUNG, I. M. Representação política, identidade e minorias. **Lua Nova**, n.67, p. 139-190, 2006.

ZIMMERMAN, B. (Ed.). **Lesbian Histories and Cultures: an encyclopedia** (Encyclopedia of Lesbian and Gay Histories and Cultures, v. 1). New York: Garland Publishing, 2000.