

A Cegueira como Transgressão:
dos corpos marcados aos corpos que marcam

Bruno Sena Martins

Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra

bsenamartins@gmail.com

Com propósito central de compreender a complexa relação entre as representações culturais da cegueira e as vidas daqueles que a conhecem na carne, há anos que venho realizando investigação em Portugal sobre questões relacionadas com o tema da deficiência. Partindo do meu itinerário etnográfico, pretendo aqui convocar algumas questões teóricas que se erigiram particularmente significativas à medida que fui sendo confrontado com os limites postos às formas convencionais de apreender a experiência nas ciências sociais. Tentando inquirir o lugar díspar que o sofrimento ocupa, enquanto referente, nas histórias de vida das pessoas cegas e nos valores dominantes acerca da cegueira, deparei-me com dimensões da experiência humana onde a centralidade das emoções, do corpo e da imaginação se foi gradualmente insinuando.

Palavras chave: cegueira, corpo, deficiência, experiência incorporada.

Num primeiro momento, importa denotar como as pessoas cegas estão sujeitas a fortíssimas condições de opressão social e estigmatização cultural. Estamos perante uma moldura de inteligibilidade social que muito deve ao modo como a modernidade reinventou a exclusão das pessoas cegas através do idioma da biomedicina. Sob o conceito de deficiência, no achado parentesco com outras condições físicas e mentais, a cegueira ficou objectificada como uma exterioridade da norma biomédica: um topos de desvio corporal onde o horizonte de restituição da normalidade está habitualmente ausente. Não obstante, desde então, numa espécie de fracasso coreografado, os movimentos normalizantes da medicina não cessaram de informar, constringendo, as respostas sociais que se vieram a dirigir às pessoas identificadas com a deficiência. Respostas alojadas numa abordagem reabilitacional, centrada no indivíduo, ostensivamente negligente ao imperativo de transformações sociais mais amplas, respostas que vêm corroborando vivamente, a reflexão de Colin Barnes (*et al.*, 1999: 60): “o efeito da medicalização dos problemas sociais é a sua despolitização” (minha tradução).

Consequentemente, o sacro caminho para a integração social — à luz dessa abordagem reabilitacional — ganhou a consistência de uma miragem para a esmagadora maioria das pessoas com deficiência. No que à deficiência diz respeito, as nossas sociedades estão estruturadas para a integração social daqueles que Erving Goffman chamou de “heróis de adaptação” (Goffman 1990:37). Isto é tão mais problemático e perturbante quando sabemos que se conferidas as condições adequadas, apenas uma reduzida percentagem de pessoas com deficiência ficaria impedida de participar na vida económica e social. O facto é que até este dia as pessoas com deficiência encontram na maioria das sociedades um quadro em que a desigualdade de oportunidades caminha de par em par com forte discriminação institucional e vigorosa estigmatização cultural. Este mesmo estado de coisas começou a ser denunciado no início dos anos (19)70 quando os movimentos de pessoas com deficiência, inspirados pela agitação social do final da década anterior, denunciaram um sistema discriminatório tenazmente vigiado por: valores e atitudes subalternizantes, barreiras arquitectónicas e comunicacionais, obstáculos no acesso aos transportes, ausência, insuficiência ou inadequação do apoio no sistema regular de educação, critérios excludentes para a educação superior e para o emprego, etc.

A situação social das pessoas com deficiência, marcada por exclusões e silenciamentos, instiga de sobremaneira a uma “epistemologia das ausências”. A própria emergência histórica do conceito de deficiência, produtora de um estreitamento das vozes avalizadas e das práticas sociais pensáveis, surge como óbvio produto de uma moderna “razão metonímica” (Santos, 2002). Estamos, pois, perante uma “lógica de classificação” que tem operado como fiel pajem de uma “monocultura da naturalização das diferenças” (ibidem).

Entendo que o elemento mais resistente na marginalização das pessoas com deficiência reside no modo como este processo social de exclusão se articula com o fatalismo dos valores culturais dominantes que encarceram a experiência das pessoas com deficiência na ideia de tragédia e incapacidade. Ao centrar-me na cegueira, a “experiência de deficiência” que elegi para recolher histórias de vida e para acompanhar vivências quotidianas e associativas, pude partir de uma condição que sintetiza de modo flagrante os valores incapacitantes com que a sociedade hegemonicamente se dirige para a experiência daqueles a que aprendemos a chamar deficientes. Nas representações

culturais hegemónicas da cegueira esta condição está fortemente está fortemente cingida pelos conceitos de tragédia, desgraça e incapacidade.

Uma tal conceptualização da cegueira está bem presente nos nossos artefactos culturais. Podemos evocar, por exemplo, o filme “Scent of a woman” , onde Al Pacino desempenha o papel de Frank Slade, um militar que ficou na reserva na sequência pelo rebentamento accidental de uma granada que o deixou cego. O diálogo central do filme ocorre quando Frank Slade é surpreendido preparando o seu suicídio. Charlie, o rapaz que o acompanhou numa viagem a Boston, procura detê-lo, clamando a certa altura: — Vá para a frente com a sua vida! — Ao que Frank responde: — Que vida?! Eu não tenho vida! Eu estou aqui na escuridão! Será que não percebes, eu estou na escuridão! (minha tradução, minha ênfase).

Como o pude atestar nalgumas experiências de cegueira subitamente infligida, a resposta gritada por Al Pacino pode obviamente expressar o sofrimento e dissolução sentidos por alguém que cegou recentemente num acidente. Mas o que eu pretendo enfatizar é o modo como esta enunciação, numa tão sonante aparição mediática da cegueira, largamente reflecte os termos pelos quais esta condição é socialmente entendida: uma desgraça que assola o valor da própria vida. Estes mesmos valores estão presentes no “Ensaio sobre a Cegueira”, de José Saramago. Neste romance, a súbita cegueira de toda uma população emerge como uma riquíssima metáfora para simbolizar a desgraça humana, a ignorância e a alienação. Significados que estão brilhantemente resumidos na voz de uma das personagens de Saramago: “a cegueira também é isto, viver num mundo onde se tenha acabado a esperança” (Saramago 1995: 204). Na verdade, no “Ensaio sobre a Cegueira” as experiências das pessoas cegas estão ironicamente ausentes, trocadas que foram pela imensidão de significados e ecos simbólicos que a história ocidental ligou à experiência de quem não vê. É esta mesma substituição que acontece na vida social, onde as narrativas e reflexões das pessoas cegas se encontram subsumidas pelas construções dominantes. Construções que, grosso modo, reiteram uma “narrativa da tragédia pessoal” enquanto gramática sócio-cultural na apreensão da experiência da deficiência. Recolho de Michael Oliver (1990) a “narrativa da tragédia pessoal”, conceito central que mobilizo para explorar como as vidas e aspirações das pessoas com deficiência continuamente debatem com pré-concepções fatalistas acerca da desgraça e do infortúnio.

Em cintilante contraste com os valores dominantes, a apreensão das vidas e pensares das pessoas com deficiência marcadamente instrui no apagamento dos fatalismos trágicos. De facto, na investigação que venho realizando entre as pessoas cegas, desde cedo emergiram evidentes, como referentes capitais, as suas capacidades, potencialidades, leituras positivas da cegueira, vontade de viver, e resistência para superar os muitos obstáculos postos à realização pessoal.

Uma perspectiva crítica nas nossas sociedades, informada pelas vozes das pessoas com deficiência, confronta-nos com preciosas elaborações sócio-políticas capazes de reverter a pesada marginalização de que as pessoas com deficiência vêm sendo alvo. No entanto, este texto prenha da preocupação de que a desmobilização da “razão metonímica” (Santos 2002) tenha em conta outras densidades da experiência que poderiam ficar de fora de um pensamento contra-hegemónico, que, a assentar numa oposicionalidade estreita, corre o risco de reproduzir o cânone da razão moderna: o velho espectro da reprodução noutros termos do que se procura superar. Por isso, neste texto, desafiar o modo como a razão metonímica se abateu sobre as pessoas com deficiência é também atentar em “racionalidades” embutidas nos corpos, nos sofrimentos ontológicos e na imaginação sensorial.

Se, como mostrámos, os mais relevantes dados sociológicos derivam da identificação de perspectivas positivas e capacitantes sobre a cegueira, tanto como do reconhecimento dos valores fatalistas que se abatem sobre as pessoas com deficiência, quero argumentar um tal enfoque nos poderá levar a desconsiderar outras dimensões da experiência. Refiro-me a experiências de sofrimento e privação mais directamente associadas ao facto corporal da cegueira, ou seja, experiências de sofrimento, eminentemente fenomenológicas, que amplamente fracassamos em apreender pelo crivo das construções culturais e das condições de opressão social. A esta dimensão do sofrimento pessoal, eminentemente corporal, não totalmente apreensível na sua relação com elementos sociais, eu chamo angústia da transgressão corporal. A angústia da transgressão corporal refere-se à vulnerabilidade na existência dada por um corpo que nos falha, que transgride as nossas referências na existência, as nossas referências no modo de *ser/estar-no-mundo*. Assim entendida, a angústia da transgressão corporal concita-nos a reconhecer dimensões de dor, sofrimento e ansiedade existencial onde, contra sedimentada negligência, o corpo vivido e as emoções adquirem estatuto nobre

nas reflexões antropológicas e sociológicas

Na investigação que desenvolvi entre as pessoas cegas a centralidade da angústia da transgressão corporal emergiu de — e permitiu apreender — duas densidades fenomenológicas diferentes. Em primeiro lugar, essa sensibilidade analítica recolhe da experiência de pessoas que confrontam, ou confrontaram, nalgum momento das suas vidas, uma perda, gradual ou súbita, de visão. Em segundo lugar, a angústia da transgressão corporal enceta diálogo com as ansiedades existenciais e corporais fundadas no modo como a cegueira é adivinhada na perspectiva de “corpos que vêm”.

Procurando seguir estas questões achei-me na esteira apologética da experiência incorporada enquanto relevante dimensão da experiência. Tal apologia constitui uma sensibilidade analítica recentemente surgida nas ciências sociais, tradicionalmente pouco à vontade com tais campos da experiência humana.

Explorar o carácter incorporado da experiência implica respigar as consequências deste singelo facto: os nossos corpos — pois de um vos escrevo — não são apenas objectificados com significados culturais, mas são também condição da nossa existência no mundo e na cultura. É através dos nossos corpos que ganhamos acesso ao mundo e aos outros. Os corpos sentem dor, prazer, sofrem doença e violência, e, como Judith Butler (1993: xi) afirma, nada disto pode ser desmobilizado como mera representação. Obrigo-me, pois, a dar eco a Bryan Turner, quando ele enuncia: “acreditar que as questões da representação são as únicas legítimas ou cientificamente interessantes é adoptar uma posição de idealismo em relação ao corpo” (1992: 41, minha tradução).

Assim investidos, retornamos à angústia da transgressão corporal. Na primeira dimensão que acima enunciei somos convocados a reconhecer as experiências de sofrimento que podem estar fenomenologicamente associadas à cegueira. Esta abordagem distancia-se, desde logo, do idealismo passível de ser sugerido por uma abordagem que procura explorar a cegueira e as suas implicações como correlato de condições sócio-históricas. De facto, conforme ficou patente em muitas histórias de vida e no encontro com algumas experiências, pela importância que a visão detém para quem dela pode fazer uso a sua perda ser recebida como uma cataclismo onde o significado da cegueira e o significado da vida não raro dançam juntos, onde a noção de tragédia amiúde encontra guarida.

Mas esta evasão ao idealismo não de oferece a uma reinstauração da narrativa da

tragédia pessoal, longe disso. Na verdade, em muitas histórias de vida com que tomei contacto, os sofrimentos mais directamente associados à dimensão física da cegueira estão ausentes. Assim é, numa primeira instância, porque na vida de pessoas que nascerem cegas não existe uma experiência de perda, não há um mundo empobrecido naquilo que nele se pode apreender, não há um constrangimento em relação aos modos de realizar, nem tão pouco um confronto com as coisas que se tornaram impossíveis de fazer. Não há, portanto, a experiência de uma ruptura fenomenológica, nem a submissão a uma imperativa metamorfose no *modus vivendi*. É óbvio que as pessoas que já nasceram cegas têm uma noção do lapso que as separa de quem vê, um lapso que é actualizado quotidianamente na comparação com os outros, e na percepção das facilidades que a visão permite na apreensão de elementos da realidade e na execução de algumas tarefas.

Em segundo lugar, a experiência de ruptura fenomenológica inexistente igualmente em muitas biografias em que a cegueira surge, como acontece com algumas patologias degenerativas, através de um lento anoitecer de muitos anos. Evoco aqui a pena de Jorge Luis Borges pelo que a sua experiência tem de congruente com muitas histórias de que me tornei próximo. O escritor alude em vários momentos da sua obra, directa ou indirectamente, à cegueira que lhe sobreveio lentamente até lhe roubar a visão aos 55 anos. Uma inevitabilidade que soube aceitar e que já havia visitado o seu pai e a sua avó: “Pedir que não me anoiteçam os meus olhos seria uma loucura; sei de milhares de pessoas que vêm e que não são particularmente felizes, justas ou sábias” (Borges 1998a: 394). Numa curiosa fábula, Jorge Luís Borges evoca o encontro sonhado de si consigo mesmo; aí se conta como no banco de um jardim, junto ao rio, tomou lugar o diálogo mágico de um Borges septuagenário com o seu jovem predecessor. Um encontro dos diferentes tempos de uma vida em que profecias e memórias se cruzam, e onde a cegueira é tranquilamente revelada pela voz do ancião: “Quando atingires a minha idade terás perdido quase por completo a vista. Verás a cor amarela e sombra e luzes. Não te preocupes. A cegueira gradual não é coisa trágica. É como um lento entardecer de Verão.” (Borges 1998b: 14). Apesar de Borges ter visto durante grande parte da sua vida, a possibilidade de antecipar a cegueira e a mansidão da sua chegada assomam nele como factores que fazem com que um tal evento não se assumia como algo de trágico, como o autor reitera noutra lugar:

O meu caso não é especialmente dramático. É dramático o caso dos que perdem bruscamente a vista: trata-se de uma fulminação, de um eclipse, mas no meu esse lento crepúsculo começou (essa lenta perda de vista) quando comecei a ver. Prolongou-se desde 1899 sem momentos dramáticos, um lento crepúsculo que durou mais de meio século (Borges, 1998c: 289).

Não sendo possível abraçar generalizações que aplanem o modo particular como os eventos são acolhidos pelos sujeitos, a alusão a cegueiras congénitas ou lentamente adquiridas mais não pretende do que negar uma qualquer omnipresença biográfica da angústia da transgressão corporal nas vidas da cegueira. De facto, e como bem sugere a reflexão de Borges, a angústia da transgressão corporal emerge essencialmente nas narrativas de perda de visão súbita, rápida ou inesperada. É fundamentalmente nessas histórias que encontramos fortes experiências de angústia que largamente escapam a uma perspectiva informada pelas condições de opressão social. Portanto, nesse sentido, e dada a prevalência dos questionamentos políticos e sociais que o tema da deficiência justamente nos instiga, a assunção de um conjunto de experiências descritas pela ideia de angústia da transgressão corporal pretende conferir espaço de enunciação a determinadas dimensões do sofrimento pessoal dos sujeitos.

No entanto, é nessas histórias fortemente marcadas por dolorosos períodos de luto apostos à experiência da cegueira, que também nos tornamos familiares com a capacidade dos sujeitos para a reconstrução pessoal: histórias órficas que nos são contadas por pessoas que relatam como morreram e voltaram a nascer. O que resulta irónico é perceber como o encontrado alento para viver em novos termos frequentemente se tem de confrontar com os valores fatalistas que visitam a experiência social das pessoas cegas. Nessa ironia o que assoma como trágico é alguém ter que viver refém de valores que ousou superar.

Portanto, ao explorar a transgressão implicada por um corpo que “falha” e “rouba” referências no modo de ser no mundo, estamos longe de sancionar a naturalização hegemónica da incapacidade e do infortúnio. O que este cuidado analítico de facto nos concede é a densidade de experiências que são a um tempo emocionais, corporais e sociais. Na investigação que venho realizando essa ponderação tem permitido apreender e valorizar o modo como os indivíduos suportam, sofrem e lidam com experiências de radical ruptura na sua relação sensorial com o mundo.

Nesse sentido, a exploração de determinadas experiências através da angústia da transgressão corporal visa contornar o perigo atrás identificado, o mesmo é dizer, pretende-se que o reconhecimento das condições de opressão social na vida das pessoas cegas, enquanto evidência sociológica mais cintilante, não retire espaço de enunciação às experiências subjectivas de sofrimento corporal.

Como conceito mais vasto, a angústia da transgressão corporal curva-se à centralidade que experiências corporais detêm no significado da existência e na construção dos referentes pelos quais o mundo adquire sentido. Este poderoso postulado, que vale para mais triviais experiências, ganha acrescida saliência à luz de itinerários marcados por experiências limite, experiências de perda de referentes fenomenológicos onde se torna dramaticamente expresso como a existência carece das fundações dadas pelos corpos. Na pesquisa entre as pessoas cegas isto tornou-se sobretudo manifesto nas narrativas de cegueira subitamente infligida, nesses casos a mais ilustrativa enunciação — esmagadoramente veiculada como lugar de um país que se fez distante — fala da morte que um dia se desejou. Assim a angústia da transgressão acolhe experiências subjectivas de perda e vulnerabilidade corpórea tanto como sustenta que as nossas referências ontológicas são construídas — e portanto podem ser perdidas — através dos nossos corpos.

Mas, numa perspectiva diferente, quero enfatizar como a centralidade dada à angústia da transgressão corporal nos permite compreender algo dos valores dominantes associados à cegueira. É nessa persuasão que defendo que os valores hegemónicos associados à cegueira devem aos valores culturais e legados históricos, à sistemática marginalização das vozes das pessoas com deficiência, mas também às ansiedades existenciais, corporeamente informadas, que algumas condições tendem a incitar. Alego, pois, que a tragédia associada à cegueira trafica com o modo como as pessoas usam os seus corpos para ensaiar a cegueira. As conclusões advindas de uma tal relação empática são instrutivamente tocadas por José Saramago (1995:15) referindo-se a uma das personagens do Ensaio Sobre a Cegueira:

Como toda a gente provavelmente o fez, jogara algumas vezes consigo mesmo, na adolescência, ao jogo do E se eu fosse cego, e chegara à conclusão, ao cabo de cinco minutos com os olhos fechados, de que a cegueira, sem dúvida alguma uma terrível desgraça, (...)

É esta forma de “ser no outro”, por via de projecções imaginativas em que o próprio corpo é feito um “tubo de ensaio” da cegueira, que labora para que as concepções hegemónicas da cegueira sejam, nalguma medida, o produto das ansiedades com que ela é empaticamente percebida. Tento, pois, conceder relevância a esse experimentalismo sensorial que a cegueira evoca nos corpos cuja construção do mundo — cosmovisão ou mundividência — é eminentemente visual.

Apesar de uma funda negligência histórica nas ciências sociais, a relevância dada à experiência incorporada e ao conhecimento incorporado, tem recebido acrescida importância. De mencionar trabalhos recentes em que estas abordagens têm conhecido solidificação teórica, assim cabe referir autores como Thomas Csordas (1990, 1994), que trouxe para a Antropologia a herança fenomenológica de Maurice Merleau-Pontry, e como George Lakoff e Mark Johnson (1999), que resgatam a importância do corpo e das emoções para o campo das ciências cognitivas:

Como criaturas imaginativas incorpóreas, nós nunca estamos separados ou divorciados da realidade numa primeira instância. O que sempre permitiu a ciência é a nossa incorporação e não a sua transcendência, e é a nossa imaginação, não a sua recusa (Lakoff e Mark Johnson 1999: 93, minha tradução).

A asserção, sabiamente sustentada pelos autores, de que pensamos embutidos na carne, e que damos carne aos conceitos através de metáforas e da imaginação, conduz-nos precisamente ao reconhecimento das projecções imaginativas corpóreas como uma via para a produção de sentido acerca de outras posições estruturais, isto é, como via para as relações empáticas com outros corpos

Quando principiei o trabalho de campo entre as pessoas cegas tomou lugar um interessante evento. Eu estava num campo de férias a trabalhar como voluntário junto da Associação dos Cegos e Amblíopes de Portugal (ACAPO) quando, durante a primeira noite, despertei de madrugada perturbado por um terrível pesadelo. Acordei como uma intensa sensação de angústia, e sensação de alívio: sonhei que tinha ficado cego. Esta experiência, apesar de singela, não deixa de ser ilustrativa da minha iniciática resposta ansiosa perante o espectro da cegueira. Desde então, à medida que fui contactando mais e mais com pessoas cegas e com as suas experiências de vida, gradualmente passei por um apagamento dessa pré-concepção, manifesta naquele sonho, do quão terrível a

cegueira deveria ser. Não obstante, no sentido inverso, vim gradualmente a compreender a importância crucial ocupada pelas ansiedades pessoais na consagração da teoria da tragédia pessoal como a narrativa cultural dominante acerca da cegueira.

De facto, apesar do centrismo visual em que vivemos ter um fortíssimo viés sócio-histórico, a visão tende a ser um sentido crucial para quem dele pode fazer uso: na realização de actividades, na construção do mundo envolvente. Como consequência, a projecção imaginária da cegueira através de um corpo que “vive visualmente” vai forjar algo das ideias de prisão sensorial e incapacidade. Deste modo, a angústia da transgressão corporal não é apenas algo vivenciado por alguém que fica cego, essa transgressão é também conhecida por projecções corpóreas empáticas através das quais a cegueira é “trazida para casa”. Defendo que a relevância que a angústia da transgressão corporal assume nas representações da cegueira não é separável da sua congruência com um contexto onde as heranças simbólicas não poderiam ser menos favoráveis e onde as vozes das pessoas com deficiência se encontram silenciadas.

Alegar a relevância da angústia da transgressão corporal é sustentar as possibilidades criativas para o significado que resultam da imaginação empática de uma dissolução sensorial e fenomenológica. De facto, como nos dizem Lakoff e Johnson, nós usamos constantemente as projecções imaginativas para aceder às experiências do outro:

Uma função central da mente incorporada é a empática. Desde o nascimento nós temos a capacidade para imitar os outros, para intensamente imaginarmos ser outra pessoa, fazendo o que essa pessoa faz, experienciando o que essa pessoa experiencia. A capacidade para a projecção imaginativa é uma faculdade cognitiva vital. Vivencialmente é uma forma de “transcendência”. Através dela podemos experienciar algo próximo a “sair dos nossos corpos” — no entanto, é uma capacidade eminentemente corporal... Não há nada de místico nela. Ainda assim esta mais comum das experiências é uma forma de transcendência, uma forma de estar no outro (1999: 565, minha tradução, ênfase no original).

O papel desempenhado pelas imaginações ansiosas da cegueira foi-se insinuando ao longo do trabalho empírico: nas histórias que me foram sendo contadas pelas pessoas cegas e na observação das interacções sociais. De igual modo, ao falar com pessoas sobre o tema da minha pesquisa frequentemente a cegueira suscitava reflexões em termos que reiteradamente expressavam relacionamentos pessoais com o espectro dessa

condição, não sendo raras frases como: “não sei conseguem”, “acho que preferia matar-me”, etc.

Estas imaginações projectivas não apenas produzem ansiedades pessoais acerca da cegueira, elas também são mobilizadas como via de acesso à realidade das pessoas com deficiência visual. A questão é que uma tal imaginação permite captar algo do eventual impacto de uma súbita perda de visão, mas fracassa em perceber como a vida de alguém se pode vagarosamente reconstruir em novos termos sem a visão, fracassa em apreender a adaptação permitida por uma cegueira que caminha gradualmente ao longo dos anos, e, finalmente, fracassa em conceber o mundo sem perda de alguém que nasceu cego. O que se produz é, pois, uma identificação empática parcial e errónea. A ruptura existencial que esta empatia sugere e exporta para os significados sociais toma parte na re-produção das representações culturais prevaletentes, em termos bem distantes das complexas experiências que as pessoas cegas vivem

Referências Bibliográficas

- BARNES, Colin, e Mercer, Geof e Shakespeare, Tom, 1999, *Exploring Disability: a Sociological Introduction*. Polity Press, Cambridge.
- BORGES, Jorge Luís, 1998a, *O Elogio da Sombra - Obras Completas de Jorge Luis Borges 1952-1972 vol II*. Lisboa, Teorema.
- BORGES, Jorge Luís, 1998b, *O Livro da Areia - Obras Completas de Jorge Luis Borges 1975-1985 vol. III*. Lisboa, Teorema.
- BORGES, Jorge Luís, 1998c, *Sete Noites - Obras Completas de Jorge Luis Borges 1975-1985 vol. III*, Lisboa. Teorema.
- BUTLER, Judith, 1993, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Nova Iorque, Routledge.
- CSORDAS, Thomas (org.), 1994, *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge. Cambridge. University Press.
- CSORDAS, Thomas, 1990, “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”, *Ethos*, 18 (1): 5-47.
- GOFFMAN, Erving, 1990 (1963), *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Londres, Penguin Books.
- KLEINMAN, Arthur, 1992, “Pain and Resistance: the Delegitimation and Relegitimation of Local Worlds” in Mary-Jo Good, Paul Brodwin, Byron Good e Arthur Kleinman (orgs.), *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*. Berkeley, University of California Press.

LAKOFF, George e Johnson, Mark, 1999, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. Nova Iorque, Basic Books.

OLIVER, Michael, 1990, *The Politics of Disablement*. Houndmills, The Macmillan Press.

SANTOS, Boaventura de Sousa, 2002, “Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63: 237-280.

SARAMAGO, José, 1995, *Ensaio Sobre a Cegueira*. Lisboa, Círculo de Leitores.

TURNER, Bryan, 1992, *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*. Routledge, Londres.