

A “Deficiência” como problema filosófico

“Disability” as a Philosophical Problem

Fábio Abreu dos PASSOS

Professor at the Federal University do Piauí

Doutor em Filosofia pela UFMG

Bolsista Produtividade CNPq.

E-mail: fabiopassos@ufpi.edu.br

Elivanda de Oliveira SILVA

Professora do Instituto Federal do Piauí

Doutora em Filosofia pela UFMG

E-mail: elivandaos@gmail.com

Resumo:

O que comumente se denomina de “História da Filosofia” caracteriza-se como um conjunto de reflexões de cunho filosófico, levadas a cabo em períodos e territorialidades distintas. Em cada um desses períodos e territorialidades há uma profusão das construções de conceitos e categorias que têm como premissa fundamental tencionar um tema/problema específico, que funciona como ponto inicial de todo ato de filosofar, um espanto admirativo – *thaumadizein* (θαυμαδιζειν) – diante de tudo o que é como é. A “deficiência”... a pessoa com deficiência e sua existencialidade pode ser compreendida enquanto um tema/problema filosófico no interior da “História da Filosofia”? A “deficiência” é capaz de despertar um espanto admirativo iniciador um ato de filosofar? São escassas as páginas de escritos filosóficos que tratam da “deficiência” e, quando tencionada, é com o intuito de explicitar que a “deficiência” se constitui em uma desarticulação dos padrões da natureza e da cultura. Minha proposta no presente artigo é pensar o *locus* da deficiência enquanto tema/problema filosófico, tendo como fio condutor algumas reflexões de Platão, Aristóteles e Lucrécio. Posteriormente, tencionarei as maquinarias de controle enquanto constituidoras restritivas dos corpos das pessoas com deficiência, as quais determinam o que um o corpo de uma pessoa com deficiência pode ou não fazer, onde esse corpo pode ou não estar. Assim, essas maquinarias edificam uma compreensão preconcebida, capacitista, sobre o que é “deficiência”.

Palavras-chave: “História da Filosofia”, problema filosófico, deficiência, maquinarias de controle, capacitismo.

Abstract:

The renowned “History of Philosophy” is characterized as a set of reflections of a philosophical nature, carried out in different periods and territories. In each of these periods and territorialities there is a profusion of construction of concepts and categories whose fundamental premise is to intend a specific theme/problem, which functions as the starting point of every act of philosophizing, an admiring astonishment *thaumadizein* (θαυμαδιζειν) in the face of everything which is how it is. Is “disability”... the person with disability and their existenciality intended as a philosophical theme/problem? Is the “disability” capable of awakening an admiring astonishment, *thaumadizein*, capable of initiating an act of philosophizing? Within the “History of Philosophy” there are few pages that deal with “disability” and,

when intended, it is with the intention of explaining that “disability” constitutes a disarticulation of the standards of nature and culture. My proposal in this article is to think about disability as a philosophical problem, turning to the control machinery that constitutes the bodies of people with disabilities in a restrictive way, determining what a person's body can or cannot do, where that body may or may not be. Thus, these machines build a preconceived, ableist understanding of what “disability” is.

Keywords: History of Philosophy, disability, control machinery, ableism.

Corpo próprio

Ao Fábio Passos, poeta do corpo

*O meu corpo
tem forma capivara
razão simbólica
e emoção inundada de lugares inacessíveis,*

*o meu corpo tem matéria preta
que absorve a indiferença
e a discriminação
para as transformar em luz,*

*tem um eclipse lunar
um calor exótico
marcado pelo espírito.*

*O meu corpo
tem ideias inconformadas
argumentos dilacerantes
e uma dor muda,*

*O meu corpo
tem a corrente dos rios
que se encontram
na articulação de palavras revoltas,*

*tem a manifestação de ser
eu próprio
em carne viva.*

(Samuel Dimas)

A pessoa com deficiência, *per se*, ao longo do que comumente se denomina “História da Filosofia”, não é tencionada como um tema/problema filosófico. A deficiência não encontra no interior das reflexões filosóficas um acolhimento teórico que fosse capaz de nuançá-la enquanto uma possibilidade

humana, enquanto um estilo de vida.¹ Em raros momentos em que se tencionou a “deficiência”, foi para explicitar seu poder monstruoso² de desarticular os padrões normalizadores da natureza e da sociedade, inaugurando uma tipologia de pensamento excludente e capacitista.³ Voltemo-nos para alguns exemplos,

¹ A partir das reflexões do escritor argentino Jorge Luis Borges (1899-1986), Diniz formulará uma hipótese de que a deficiência é um estilo de vida. Essa afirmação, sem sombra de dúvidas, se configura como uma formulação que desafia os padrões de normalidade. Para Borges, que começou a perder a visão na infância devido a uma degeneração genética da retina e, em 1950, já não conseguia enxergar nenhum objeto, a cegueira é um estilo de vida. Diniz se volta para essa reflexão existencial de Borges e a compreende como uma possibilidade de desconstruir uma das formas mais brutais de opressão: o desprezo pelo corpo DEF. “Afimar que a deficiência é um estilo de vida não significa igualá-la em termos políticos a outros estilos de vida disponíveis. Há algo de particular no modo de vida da deficiência, que é o corpo com lesão” (DINIZ, 2007, p.78). Pensar a deficiência como um estilo de vida é fazer da corporeidade DEF, que provoca espanto nos “normóticos”, um potente veículo para reivindicar o direito de estar no mundo. Diniz expõe que é um fenômeno recente compreender a deficiência como um estilo de vida particular. Eu diria que, mais do que um fenômeno recente, compreender a deficiência como um estilo de vida constitui uma tentativa de mudança de paradigma acerca da deficiência. O argumento da deficiência nesse horizonte de reflexões não deve fazer com que ela seja concernida como algo que uma pessoa escolhe ou não vivenciar (vida minimalista, vida de ostentação, vida vegana, vida naturista, vida nômade...). Não se escolhe viver com ou sem deficiência. Contudo, o que Diniz procura formular, a partir de uma aproximação com os escritos de Borges, é que se pode escolher como viver enquanto pessoa com deficiência. Para que essa escolha seja uma possibilidade real, faz-se necessário que a deficiência seja compreendida como uma forma de vida, um estilo de vida¹ que, para se efetivar, precisará que a pessoa com deficiência se volte para si, no intuito de reconstruir sua existência a partir do que Foucault denomina de cuidado de si: uma reconstrução que demandará deixar de ser governado pelos dispositivos de subjugação que definem a deficiência como uma tragédia pessoal. O cuidado de si e a consequente capacidade de o sujeito governar a si mesmo não são, per se, suficientes para que a deficiência seja encarada como um estilo de vida, uma vez que escolher como viver enquanto uma pessoa com deficiência é algo tolhido constantemente, na medida em que vivemos em sociedades em que as regras de conduta possuem um forte peso de coação para que haja uma eficaz construção de realidades e subjetividades. Aceitar a vida e o corpo DEF como um “modo de vida” é tencionar os padrões normalizadores a contrapelo. Ainda, é de suma importância enfatizar que a deficiência não deve ser compreendida como um “modo de vida”, mas como “modos de vida”, no plural, uma vez que não devemos tencionar a deficiência a partir de uma perspectiva homogênea, pois a categoria “deficiência” deve apontar para a existência de um grupo de pessoas que possuem expressões corporais plurais. Além de haver diversas tipologias de deficiências, há também outras “formas de vida” que incidem no modo como a deficiência será experienciada, agravando a invisibilidade de corpos DEFs. Assim, ser uma pessoa com deficiência e, também, ser negra e/ou obesa, e/ou pertencente à comunidade LGBTQIAPN+, e/ou moradora de regiões sem infraestrutura básica, possuidora de uma renda mensal que não é suficiente para os gastos essenciais, significa possuir uma vida malsã, pois cada uma dessas características, em uma sociedade governada pelos “normóticos”, faz com que haja uma abjeção inquebrantável. Não constitui o escopo da minha pesquisa tencionar cada uma dessas “formas de vida” das pessoas com deficiências, pois, embora seja absolutamente fecundo, extrapolaria o campo de investigação da presente obra.

² A noção de monstro está basicamente situada no interior da noção jurídica, uma vez que ela viola as leis da sociedade, bem como as leis da natureza. O monstro humano realiza infrações levadas ao seu ponto máximo. “O campo de aparecimento do monstro é, portanto, um domínio que podemos dizer ‘jurídico-biológico’. As leis edificaram a figura do monstro para explicitar o maior grau possível de diferença entre a exceção, a aberração e o humano. Nesse mesmo espaço, o monstro aparece como um fenômeno ao mesmo tempo extremo e extremamente raro. Ele é o limite, o ponto de inflexão da lei e é, ao mesmo tempo, a exceção que só se encontra em casos extremos, precisamente” (FOUCAULT, 2010, p.17). O monstro combina, em sua figura, o impossível com o improvável, uma vez que personifica uma imagem difícil de ser assimilada, pois foge aos padrões da normalidade. “Só há monstruosidade onde a desordem da lei natural vem tocar, abalar, inquietar o direito, seja o direito civil, o direito canônico ou o direito religioso” (FOUCAULT, 2010, p.54). Essa descrição da compreensão acerca do monstro humano aponta para o fato de que estamos diante de um “desvio da natureza”, termo cunhado por Georges Bataille. Eliane Robert Moraes nos lembra que a definição de monstro indica que somos confrontados com seres inacabados, seres a quem faltam partes essenciais. O monstro humano “[...] é privado ou desprovido de alguma capacidade ou órgão que se torna indispensável na própria qualificação do humano. Inacabadas, as espécies assim descritas remetem a uma perturbação no curso da geração do homem, a um acidente natural” (MORAES, 2017, p.135).

³ Embora na Antiguidade não existisse o termo capacitismo, podemos, retroativamente, identificar em várias práticas e reflexões esse preconceito contra a pessoa com deficiência. O capacitismo vem do inglês *ableism* e significa destratar ou ofender uma pessoa por ela ser deficiente. Os discursos capacitistas engendram ideias de que pessoas com deficiência são inferiores àquelas sem deficiências e que são incapazes de exercer determinadas tarefas e atividades. O capacitismo é um termo que se propagou nos anos de 1980, nos Estados Unidos da América, por ocasião dos movimentos pelos direitos das pessoas com deficiência. Para Itxi Guerra, o capacitismo “É uma palavra que agora começa a ser ouvida com mais frequência nos movimentos sociais, mas seu significado e o que ela implica não é muitas vezes explorado em profundidade. O capacitismo é a opressão que nós as pessoas deficientes enfrentamos, e surge do sistema capacitista, que é o sistema social, político e econômico que discrimina, violenta, marginaliza e assassina as pessoas deficientes pelo fato de o serem. É um sistema no qual corpos e mentes são valorados de acordo com o padrão de normalidade, inteligência, excelência, magreza, utilidade, beleza....

pincelados da Antiguidade, que corroboram a minha afirmativa de que há uma tipologia de pensamento filosófico que se volta sobre o corpo da pessoa com deficiência com viés capacitista. Antes, porém, de realizarmos um sobrevoo sobre algumas passagens de obras de Platão, Aristóteles e Lucrecio, que trazem a temática da deficiência para o interior de suas reflexões filosóficas, é importante explicitar como a pessoa com deficiência⁴ era denominada na Antiguidade, denominação que traz em seu cerne a compreensão aceita e compartilhada da “deficiência” nesse período da história da humanidade. O dialeto grego arcaico utilizava a palavra *anáperos* (Ἀνάπηρος, ον) para denominar a “deficiência”, a deformidade. Esta palavra é subdividida em dois radicais: *aná* (ἀνά), cujo sentido é “continuidade” e *perós* (Πηρός ἄ, ὄν), que pode ser traduzido como deficiência. Portanto, *anáperos* seria uma deficiência continuada, permanente que iria de encontro com o ideal clássico de homem. Portanto, a “deficiência” deveria ser banida dos muros da pólis para que a cidade não se extraviasse de seu bom ordenamento. Vejamos como o corpo e, como desdobramento, a *anáperos* será tencionada em alguns textos de filósofos clássicos.

Começemos por Platão (428 a.C. – 348 a.C.). O corpo, nas obras platônicas, tem um caráter mau, portador de ilusões e enganos, bem como de desejos, temores, quimeras e tolices de todos os tipos. O caráter mau do corpo fará com que a parte apetitiva se sobressaia à parte racional (λογιστικόν), levando os homens, às vezes, a não aceitarem o lugar e a atividade que lhes é própria, por natureza, no interior da cidade ideal. Contudo, nas reflexões platônicas o corpo, mais precisamente os belos e perfeitos corpos, desempenha o papel de centelha que propicia a ascensão cognoscível do Amor que se afirma na beleza.

Na obra de Platão *O Banquete* (Συμπόσιον), a questão do corpo gira em torno da natureza do Amor. O diálogo se desenvolve entre Sócrates, Agatão e Alcibiades sobre o discurso proferido pela sacerdotisa Diotima de Mantinea a respeito do Amor. O diálogo tem como base de sustentação a reafirmação da metafísica platônica. A teoria das Formas é apresentada envolta na compreensão de que a episteme se caracteriza como veículo capaz de mostrar ao filósofo o que, de fato, é o Amor. O Amor que se afirma na beleza, pois na feiura não há Amor, deve ser percebido, primeiramente, nos belos corpos e, em um movimento ascendente, deve alcançar o Amor em si. Esse movimento

Este valor é determinado pelo capitalismo (e pelo Estado). Cria-se a ideia de uma pessoa ‘perfeita’, aquela que produz lucro para o sistema através de seu trabalho e de seu capital erótico” (GUERRA, 2021, p. 27).

⁴ Devo lembrar ao leitor que o termo “pessoa com deficiência” passou a ser utilizado a partir de 2006, após a Convenção dos Direitos das Pessoas com Deficiência, da Organização das Nações Unidas (ONU). Ao longo da história foram utilizadas terminologias que somente explicitam os estigmas e preconceitos (capacitismo) sofridos pelas pessoas com deficiência. Sobre isso Teixeira nos lembra que “As discriminações sofridas pelo corpo deficiente e o estigma social que o acompanhou no decorrer dos tempos refletiram-se em diversas nomenclaturas sobre o corpo e o indivíduo deficiente como: aleijado, inválido, incapaz, pessoa excepcional, especial, portadora de deficiência, portadora de necessidades especiais, e, por fim, pessoa com deficiência. É válido salientar que a adoção desses nomes não modificou o olhar social sobre esse corpo, que segue contentando-se com brechas na sociedade, brechas estas construídas pela própria ação reivindicatória desses indivíduos” (TEIXEIRA, *Deficiência em Cena*, p. 38).

dialético é necessário, uma vez que cabe ao filósofo perceber que a beleza de um corpo está em todos os corpos belos. A beleza corporal é a manifestação da Forma da beleza e, portanto, há uma única beleza em todos os belos corpos. Posteriormente a esse primeiro movimento, o filósofo deve entrever que a beleza que está na alma é mais excelsa do que a de qualquer corpo. Após esta constatação, o filósofo será capaz de contemplar o belo nos ofícios, nas leis e nas ciências e compreenderá que todos têm um único manancial: a Forma da beleza. Nessa obra há um amálgama entre a ideia do belo com a do Amor, uma vez que o Amor é compreendido através da contemplação do que é belo. Para tanto, é necessário que haja um progressivo processo de conhecimento, um movimento que deixa para trás as ideias aparentes de beleza, presentes em corpos joviais, até que o sábio tenha ciência do que é o Amor em si. Para alcançar esse entendimento, é imprescindível ultrapassar a obscuridade do mundo visível, onde estão as imagens dos belos corpos. Nesse primeiro movimento dialético, utilizam-se figuras visíveis de belos corpos para que, raciocinando sobre elas, se possa chegar à contemplação dos originais que elas reproduzem. Assim, o raciocínio baseia-se na beleza que levará à compreensão do Amor. Embora o Amor não esteja presente em realidades corporais belas, pois elas são um embuste para a alma, estas servem de ponto de partida para que se busque alcançar o que se anseia ter, mas ainda não se é possuidor, ou seja, o Amor. Seu contrário, os corpos considerados feios e disformes, não constitui guia seguro para se alcançar o Amor, pois os deuses amam as belas coisas e não se interessam pelo que é feio e disforme. É preciso frisar que, ao nos voltarmos para o par antagônico “beleza e feiura”, devemos ter em mente que estamos diante de duas camadas conceituais sobrepostas, em que a primeira revela uma dimensão estética e a segunda, uma dimensão ética-política. Isso se deve ao fato de que, na afirmação platônica de que os deuses não se interessam pelo que é feio e disforme, mas amam o que é belo, há uma explicitação de uma imbricação entre a ideia do belo e do bom, entre o esteticamente aprazível e os preceitos morais que determinam o agir humano na *polis*. Em outros termos, dizer que os deuses repelem o que é feio torna perceptível a relação entre a cognição da beleza e um todo perfeitamente harmonioso. O belo, portanto, é a forma manifesta do bem.

Contudo, é na obra *República* (*Πολιτεία*), que o tensionamento da *anáperos* emerge com pujança nas reflexões platônicas. No Livro V, a partir de 460b, começa-se a discutir, no interior das análises acerca das estruturas constitutivas da cidade ideal, a necessidade de que os jovens valentes tenham a permissão de copularem com mulheres para que seja gerada crianças que teriam em sua formação constitutiva as características desses “bons” homens. É nessa franja argumentativa que as recomendações platônicas para que a raça dos guardiões seja pura se torna compreensível. Para tanto, os filhos dos guardiões devem ser levados para junto de amas para serem bem cuidados, ou seja, para “[...] um lar comum, onde serão confiados a amas que residem à parte, num bairro da cidade.

Para os filhos dos indivíduos inferiores e mesmo os dos outros que tenham alguma *deformidade*, serão levados a paradeiro desconhecido e secreto” (PLATÃO, 2017, Livro V, 460c, grifo meu). Há, nessa passagem, uma explícita orientação de que as crianças *disformes*, ou seja, com deficiência, devam ser criadas diferentemente das crianças bem formadas, em lugares escondidos, pois é dessa forma que deve ser praticado os cuidados com pessoas que tenham nascido com alguma “deficiência”. Portanto, no interior da cidade justa, a cidade ideal platônica, não há lugar para pessoas com deficiência, que devem ser mantidas fora das experiências do espaço público.

O filósofo de Estagira, Aristóteles (384a.C. – 322c.C), é fiel ao seu mestre Platão em relação às pessoas *disformes*. Em sua obra *Política* (*Πολιτικά*), no Livro VII, em passagem que também versa sobre os cuidados e a educação das crianças, a compreensão filosófica da Antiguidade acerca das pessoas com deficiência é apresentada de maneira explícita e, mais uma vez, atesta-se o fato de que no interior das reflexões filosóficas dos primeiros pensadores da Grécia Antiga a “deficiência” apresenta-se como um problema filosófico na medida em que ela é caracterizada como uma desarticulação dos padrões de beleza, força e utilidade os quais são imprescindíveis para os propósitos da boa vida em comum. Em 1335b20, Aristóteles traz para o centro de suas reflexões a problemática entorno das características constitutivas das crianças que, após o seu nascimento, devem ser criadas ou abandonadas para morrer. Para Aristóteles, “Deve-se proibir a criação de *disformes*” (grifo meu). Aristóteles, em comparação ao seu mestre Platão, consegue “refinar” a compreensão acerca de crianças *disformes* pois, para ele, essas não devem ser levadas para lugares escondidos, mas deve-se proibir que tais crianças sejam alimentadas e, portanto, permaneçam vivas.

O epicurista Lucrécio (94 a.C. – 55 a.C.), propõe uma percepção do corpo que dista daquela de Platão. Fundamentalmente em sua obra *De la nature*, Lucrécio nos apresenta uma compreensão a partir da qual pode-se dizer que “tudo é apenas corpo”. Estamos, portanto, diante de um monismo corporal, em que mesmo a alma, sendo formada por um composto mais etéreo, será compreendida a partir de processos puramente materiais. A alma e o corpo formam um só conjunto, apontando para o fato de que um complementa o outro. Essa complementaridade estaria no fato de que, para Lucrécio, seria contraditório e um disparate imaginar “[...] uma substância mortal unida a outra, que não teria começo nem fim, para entregarem, juntas, as mesmas tormentas?” (LUCRÉCIO, 2015, livro III, vers. 802-806). Há, portanto, uma inseparabilidade total entre corpo e alma. A alma nasce, desenvolve-se e desaparece juntamente com o corpo. Essas partes constitutivas da natureza humana identificam-se por inteiro.

Diante do exposto, evidencia-se que há, no pensamento de Lucrécio, uma revitalização da estatura do corpo em relação à alma. Todavia, não é todo e qualquer corpo que é revitalizado.

Lucrécio explicita que a inseparabilidade entre corpo e alma é apreendida somente em corpos normais, não monstruosos. O epicurista compreende que o tempo é capaz de alterar a natureza de todas as coisas. Contudo, esta alteração não é capaz de permitir que seres monstruosos, aos quais faltem partes dos membros ou que um dos seus sentidos seja falho, alcancem a maturidade biológica do seu ser. Esses seres não seriam capazes de agregar e ajudar na formação de uma humanidade sadia. Na compreensão do epicurista, os monstros não podem existir, uma vez que eles são formados por elementos discordantes, que não são capazes de manter harmonia e união entre si.

Muitos portentos e monstros, então a terra tentava produzir, nascidos com faces e membros estranhos, tal como o andrógino, meio caminho entre um sexo e o outro, corpos em parte sem pés ou roubados das mãos, ao contrário, mudos por falta de boca, cegos por falta de olhos, incapazes por terem seus membros colados ao corpo, tal que nada pudessem fazer ou mover-se pra onde fosse, nem evitar o mal nem pegar nada útil. Outros monstros desse tipo e portentos criava, mas, em vão, pois natura impedia o seu crescimento, nem a almejada flor da idade atingiam, também não encontravam alimento, nem se uniam em Vênus (LUCRÉCIO, 2015, livro V, vers. 840).

Nessa passagem, Lucrécio explicita, rudimentarmente, alguns elementos que, séculos depois, estariam presentes na teoria da seleção natural elaborada por Charles Darwin (1809-1882) e Alfred Wallace (1823-1913), que, ao ser utilizada na compreensão de fenômenos circunscritos aos negócios humanos, fomenta preconceitos, discriminações e genocídios. Lucrécio, com essa formulação, aponta para o fato de que no seio da natureza emergem seres monstruosos, sem pés e sem mãos, ou sem boca e mudos, ou cegos ou sem algum membro... monstros que, em seu entendimento, foram criados em vão, pois a natureza se incumbiu de paralisar o crescimento e eles foram abortados em seu anseio de alcançar a flor da idade. Podemos dizer que no pensamento lucreciano já existe o germe da compreensão do monstro humano: pessoas com deficiência física, consideradas aberrações que trazem desordem às leis da natureza, infringindo-as. Caso a natureza não interrompa seu florescimento, devem ser mantidas na invisibilidade.

Para os propósitos desse artigo, circunscreverei minhas análises em torno dos escritos filosóficos da Antiguidade, no intuito de trazer a “deficiência” para a superfície das reflexões enquanto um tema/problema filosófico. Nos trechos das obras que acima expus há tensionamentos que demarcam o corpo e existencialidade de pessoas com deficiência enquanto desarticulares de um padrão. Em meu entendimento, conceitos e categorias filosóficas, sobretudo aquelas cunhadas por pensadores e pensadoras contemporâneas, são importantes ferramentas conceituais que nos ajudam a pensar a deficiência para além de um fenômeno desarticulador de padrões. Esses conceitos e categorias também permitem construir um quadro conceitual acerca dos mecanismos que foram (são) utilizados, por séculos, para construir uma existência invisibilizada das pessoas com deficiência, além de tencionar a “deficiência” *per se*, ou seja, uma possibilidade humana. É nesse sentido que me volto para algumas reflexões da filósofa

Judith Butler (1956-). A escolha que faço da utilização de alguns conceitos cunhados por Butler se deve ao meu contato com o documentário no qual a filósofa estadunidense dialoga com Sunaura Taylor (1982-): pintora, ativista americana pelo direito das pessoas com deficiência física e professora da Universidade de Berkeley, na Califórnia. Nesse documentário intitulado *Examined Life*, Butler nos aponta que as reflexões acerca dos “problemas de gênero” nos dotam de imprescindíveis ferramentas argumentativas para pensarmos a construção de corpos de pessoas com deficiência. A materialização da “deficiência” no corpo, do “defeito” no corpo, tem como escopo deixar definida a fronteira que separa as pessoas com deficiência dos normais, dos sadios e perfeitos. Essa divisa procura reafirmar que a “deficiência” é um fenômeno que extrapola a curva das leis da natureza e das leis da sociedade. Enquanto uma extrapolação, a “deficiência” não é uma regra, é uma exceção e, portanto, a matriz excludente reafirma sua recusa em edificar espaços de visibilidade de corpos plurais, uma vez que a exceção confirma a excepcionalidade, ou seja, esporadicamente corpos DEFs emergem em espaços de visibilidade e, dessa forma, não é necessário que o mundo de aparências esteja preparado para recebê-los. Seus *lôcus* são as instituições reabilitadoras, bem como os espaços sociais invisibilizadores.

No Prefácio da sua obra *Corpos que importam*, Judith Butler nos convida a pensar o corpo como algo construído o que, de imediato, demandará uma resignificação de nossa compreensão acerca do sentido de construção. A aposta da autora é que algumas formas de construção exercem sobre aquele(a) que se pretende construir uma tendência constitutivas, ou seja, ser algo sem o qual não é possível pensar o todo. “[...] Poderíamos sugerir que os corpos apenas surgem, apenas perduram e apenas vivem dentro das restrições produtivas de certos esquemas de gênero [e de “deficiência”] altamente regulatório” (BUTLER, 2020, p.12). Para os meus propósitos na presente pesquisa, digo que há restrições produtivas de certos esquemas de “deficiência” altamente regulatório. O arcabouço teórico fomentado por Butler me autoriza a compreender que a construção constitutiva e restritiva dos corpos produz o domínio de corpos inteligíveis, bem como o domínio dos corpos impensáveis, abjetos⁵ e inabitáveis... corpos como das pessoas com deficiência.

As normas regulatórias do corpo trabalham de forma performativa no intuito de materializar a diferença sexual e eficiente dos corpos para consolidar a suposta superioridade heterossexual e, para o meu propósito, para consolidar a superioridade dos corpos normalizados sobre os corpos das pessoas com deficiência. Estamos diante de uma matriz excludente, que produz seres abjetos, que não são

⁵ É fecunda a assertiva de Butler que aponta na direção de que existe uma matriz excludente a partir da qual os indivíduos são formados enquanto seres abjetos, os “não” sujeitos. “O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas ‘não-vivíveis’ e ‘inabitáveis’ da vida social que, não obstante, são densamente povoados por aqueles que não alcançam o estatuto de sujeito, mas cujo viver sob o signo do ‘inabitável’ é necessário para circunscrever o domínio do sujeito” (BUTLER, 2020, p.18). O abjeto é um estado de exclusão, de repulsa dentro dos termos impostos pela sociedade àqueles cuja humanidade é questionada e, desta feita, deseja-se que não esteja presente no âmbito social. Seu lugar é nos bolsões da periferia, para onde são arremessados os inumanos, os anormais.

sujeitos. Para Butler abjeção designa as zonas da vida social “não-vivíveis” e “inabitáveis”, povoadas por aqueles que, pela constituição excludente, não são capazes de alcançar o estatuto de sujeitos (BUTLER, 2020, p.18). Este quadro argumentativo aponta na direção de haver uma necessidade de construção diferencial: para afirmar a construção dos seres humanos é preciso construir o seu oposto, o “menos” humano, o inumano, o humanamente inconcebível, a exemplo das pessoas com deficiência.

O corpo das pessoas com deficiência não importa, não tem significação, não é capaz de materializar-se no interior do corpo social. Ter uma existência que importa é, ao mesmo tempo, ser capaz de materializar-se e, portanto, ter significação. A materialidade do corpo não é algo certo, mas adquirida ou não. Diante do exposto, somos capazes de compreender com maior precisão a assertiva de Butler que aponta que não há sujeito algum anterior às suas construções. Os sujeitos possuem vidas que importam ou que não importam a depender de suas construções. Contudo, adverte Butler, os sujeitos também não estão determinados por tais construções (BUTLER, 2020, p.214). Há sempre a possibilidade de reformular os termos pelos quais os corpos são determinados, possibilidade que se apresenta como tarefa hercúlea, diante da eficácia dos dispositivos que constroem os corpos de forma restritiva. Estes dispositivos edificam sociedades capacitistas, que nega à pessoa com deficiência a possibilidade de experienciar a sua existência de forma “diferente”, expulsando-a para os bolsões da (in)visibilidade.

É nesses bolsões que a corporeidade DEF é alocada, o que faz com que as pessoas com deficiência não consigam acessar seus próprios corpos, pois estes são marcados com o selo do *disforme* e do *monstruoso*. Essas marcas fazem com que esses corpos somente possam performar em *lôcus* predeterminados pelo saber biomédico: em hospitais e clínicas reabilitadoras ou na reclusão de seus lares, pois são corpos com defeito, que precisam ser consertados e, caso não seja possível, devem ser mantidos em lugares ocultos. Sua nudez...? Abjeta! Não é permitido à pessoa com deficiência experienciar a potencialidade estética de seu corpo despido das vestimentas, as quais lhe dão o “Green card” para adentrar o mundo dos normais, que somente aceitam como belos os corpos normalizados. A nudez da pessoa com deficiência não é naturalizada, mas, ao contrário, é desnaturalizada, pois afronta as leis da natureza e os padrões estéticos.

Em uma das crônicas que compõem a obra *Urubus*, a autora Carla Bessa faz uma contraposição entre a performance da nudez do estrangeiro – uma nudez de corpo todo que não é somente sexo –, da nudez brasileira – que é só sexo: uma segunda entidade constituída de bunda, peito e órgãos genitais.

Vi logo. Que era estrangeiro. O corpo estrangeiro se reconhece pela naturalidade da nudez. É uma nudez de corpo todo, não é só sexo. O brasileiro quando fica nu, fica abduzido do resto do corpo, o brasileiro nu é só sexo. E o sexo é uma segunda entidade. É como se baixasse um santo, sabe? Ou uma personagem uma máscara. Em todo caso, não é a pessoa como ela costuma ser. O corpo do brasileiro nu não tem braço nem perna, cabeça nem pensar. É só bunda peito sexo. Só pau, boceta. E aquela obrigação de ser sexo sendo nu. De ser outro, a fantasia. Uma coisa

carnavalesca. Dionisiaca. Um troço meio animal, se você pensar bem. A nudez reveste o brasileiro de libidinagem, de anseio de ser sexo para o outro, não importa quem. É. Uma compulsão, a pessoa se sente impelida. É programada para isso desde criança, para esse servilismo bacante (BESSA, 2020, p.89).

À nudez DEF não é permitida ser natural, de corpo todo, nem subsumida a sexo. Ela é abjeta e, portanto, (in)visível. O corpo nu da pessoa com deficiência não tem braço, nem perna, nem cabeça... mas também não é bunda, peito e sexo. É somente “inabitável”, “não-vivíveis”, humanamente inconcebível.

Para que o corpo DEF... a nudez DEF possa ser habitável, vivível, concebida, é preciso, além da acessibilidade arquitetônica, atitudinal, comunicacional, estética, que assegure a esse corpo uma coexistência com outros corpos no mundo comum, que a pessoa com deficiência conheça a si mesma para, em seguida, ser capaz de cuidar de si⁶, em um movimento que levará o indivíduo a construir uma subjetividade para além dos dispositivos de controle. Esta reconstrução demandará deixar de ser governado pelos dispositivos de subjugação que definem a “deficiência” como uma tragédia pessoal. O cuidado de si e a consequente capacidade de o sujeito governar a si mesmo não são suficientes para que a “deficiência” seja encarada como um estilo de vida, uma vez que escolher *como* viver enquanto uma pessoa com deficiência é algo tolhido constantemente, na medida em que vivemos em sociedades em que as regras de conduta possuem um forte peso de coação para que haja uma eficaz construção de realidades e subjetividades. Aceitar a vida e o corpo DEF como um “modo de vida” é tencionar os padrões normalizadores a contrapelo.

Para que a “deficiência” seja, *per se*, tencionada enquanto tema/problema filosófico e, assim, seja o ponto iniciador, um espanto admirativo – *thaumadizem* (θαυμαδιζέμ) – de uma reflexão filosófica, é preciso, prioritariamente, tencionar os dispositivos de controle que constitui os corpos DEFs de maneira restritiva. A partir desse primeiro giro argumentativo, podemos trazer para a superfície das reflexões filosóficas a deficiência *nela mesma*, nas possibilidades de existir em um mundo comum de maneira diferente: de comunicar, locomover, enxergar, ouvir, raciocinar para além das imposições dos padrões normalizadores, que fomentam um único modo de existir e, assim, não permitem que a pluralidade humana se manifeste no mundo comum.

Referências

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e Notas Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. São Paulo: Vega, 1998.

BESSA, Carla. *Urubus*. Rio de Janeiro: Confraria dos Ventos, 2020.

⁶ No interior das reflexões foucaultianas, “o si é uma relação. O si não é uma realidade, não é uma coisa estruturada, dada no início. É uma relação consigo próprio” (FOUCAULT, 1990, p. 97).

- BUTLER, Judith. *Corpos que importam*. Os limites discursivos do “sexo”. Tradução Veronica Daminelli e Daniel Yago França. São Paulo: N-1 edições, 2020.
- DINIZ, Débora. *O que é deficiência*. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais*: curso no Collège de France (1974-1975). Tradução Eduardo Bandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, n°2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução Gabriela Lafetá Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento.
- GUERRA, Itxi. *Luta contra o capacitismo: anarquismo e capacitismo*. Fortaleza: Editora Terra sem Amos, 2021.
- LUCRÉCIO. *Da Natureza das Coisas*. Lisboa: Relógio D'Água, 2015.
- MORAES, Eliane Robert. *O corpo impossível*. São Paulo: Iluminuras, 2017.
- PLATÃO. *Fédon*. Tradução Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- PLATÃO. *O Banquete*. 4ª Edição. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2018.
- PLATÃO. *República*. 15ª Edição. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste, 2017.
- TAYLOR, Astra. *Examined life; philosophy in the streets*. Documentário, 87 min. Canadá, 2008. Judith Butler & Sunaura Taylor. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=k0HZaPkF6qE
- TEIXEIRA, Carolina. *Deficiência em cena*. João Pessoa: Idea Editora, 2011.



PASSOS, Fábio Abreu dos; SILVA, Elivanda de Oliveira. A “Deficiência” como problema filosófico. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.21, n.3, 2024, eK24058, p. 01-11.

Recebido: 08/2024

Aprovado: 09/2024