

A modernidade segundo Louis Braille

Bruno Sena Martins¹

RESUMO

O sistema de escrita e leitura inventado por Louis Braille (1809-1852) constituiu um marco decisivo no acesso das pessoas cegas à cultura e ao conhecimento. Neste texto tentaremos apreender a invenção de Louis Braille como uma narrativa da modernidade. Por um lado, procura-se estabelecer uma genealogia dessa invenção; por outro, propõe-se uma análise dos termos em que o braille se imbrica nas possibilidades, estrangimentos e contradições do paradigma sociocultural moderno. Nos questionamentos que aventamos, a experiência social das pessoas cegas nos últimos séculos anos pode ser compreendida na tensão entre o trilho emancipatório ensaiado por Louis Braille e as estruturas opressoras reinventadas pela modernidade.

1. Introdução

O nascimento do Sistema Braille é inseparável do percurso individual de seu inventor, cujo génio individual tem sido justamente celebrado. Mas, para compreendermos como no início do século XIX se começou a esboçar, das mãos de um adolescente, aquele que seria o sistema de escrita e leitura usado pelas pessoas cegas de todo o mundo, importa compreender Louis Braille (1809-1852) dentro de um paradigma sociocultural que, de alguma forma, conspirou para esse feliz encontro entre a cegueira e a palavra. Referimo-nos ao paradigma sociocultural da modernidade.

Segundo Boaventura de Sousa Santos (1994, 2000), pode-se afirmar que a modernidade é constituída por dois pilares, o pilar da emancipação e o pilar da regulação, sendo o último constituído pelos princípios do mercado, do Estado e da comunidade. Já o pilar da emancipação é definido por três lógicas de racionalidade definidas por Max Weber: a racionalidade estético-expressiva das artes e da literatura, a racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da tecnologia e a racionalidade moral-prática da ética e do

¹ Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.

direito. Quando referimos o paradigma sociocultural em sua relação com o sistema criado por Louis Braille, apontamos para uma inequívoca dimensão emancipatória do projeto da modernidade. Estamos perante uma senda que se liga com o momento social e cultural que então despontava e que se substancia em dois precursores, duas figuras históricas que nos permitem compor uma interessante genealogia moderna do Sistema Braille. Claro que poderíamos referir Charles Barbier, cujo sistema para as comunicações noturnas entre militares serviu como a base que Braille usou para a elaboração de seu sistema. No entanto, mais do que referir esse relevante ancestral como a inspiração técnica de Louis Braille, importa sublinhar a precedência histórica, cultural e simbólica daqueles que, antes de Braille, estruturalmente forjaram as condições de possibilidade: Denis Diderot e Valentin Haüy.

2. Denis Diderot, Vantentin Haüy, Louis Braille: uma genealogia

Quando pensamos nas personagens cuja obra viria a marcar a realidade moderna das pessoas cegas, é provável que Denis Diderot não surja como uma referência óbvia. Diderot foi, como se sabe, o organizador da *Encyclopédie* e umas das figuras de proa do Iluminismo. Representa a face da promessa progressista do projeto moderno, cuja substância tem a ver, centralmente, com a rutura dos argumentos de autoridade sustentados no Antigo Regime e com o privilégio de um conhecimento que, celebrando a razão humanista, se afirmava sem pudor de afrontar os dogmas da Igreja e da moral tradicional. Nessa esteira, Diderot publicou clandestinamente, em 1749, uma carta que se revelaria deveras relevante para o próprio, uma vez que o documento se alistaria entre os que viriam a conduzir à sua prisão em Vincennes - pelo período de três meses -, e para as pessoas cegas, cujo porvir ficaria indelevelmente marcado pela autoria de Diderot.

A carta em causa, cujo título original é *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (DIDEROT, 1972) constitui, podemos dizê-lo, a mais significativa reflexão sobre a cegueira realizada em um espaço de muitos séculos: pelo caráter precursor de seu conteúdo e pelo simples facto de ter colocado o tema da cegueira entre as elites culturais. Nessa carta, ele manifesta a busca de um entendimento sobre a cegueira que tem a marca da reinauguração do pensamento, comum ao Iluminismo, desde logo porque a cegueira é ali pensada longe das interpretações metafísicas que ao longo dos séculos associaram-na a toda uma sorte de crenças místicas, ao produto do pecado ou à presença de demónios.

De facto, a especulação informada de Diderot sobre a experiência das pessoas cegas poderia levar os mais incautos a deduzir que em 1749 estaríamos perante uma descoberta da cegueira. Esse sentimento veicula a exata medida em que ele se despoja dos valores que até então colonizavam o entendimento social da cegueira para entendê-la em novos termos. Expressão disso é a preocupação, quase sociológica, em auscultar a voz

de pessoas cegas, recolhendo, inclusive, interessantes registros, como o de um homem cego que lhe afirmava que, se a curiosidade não o traísse, não desejaria ver, mas apenas ter braços mais longos para poder conhecer a Lua e as estrelas (DIDEROT, 1972, p. 31).

O interesse que Diderot dedica à cegueira muito deve à sua proximidade com o sensualismo de Condillac (Condillac publicaria *Le traité des sensations* em 1754). A epistemologia sensualista que Condillac desenvolveu a partir de Locke estava bastante em voga no período iluminista e funda-se na ideia de que a mente é uma tábua rasa constituída a partir das relações sensoriais com o mundo. Assim, diferentes formações dos sentidos elaborariam diferentes mentes. É por referência a essa linha filosófica que a cegueira surge como uma condição relevante para pulsar o modo como os sentidos vão configurar a mente humana.

Na carta, Diderot centra-se na análise da vida de duas pessoas cegas: Nicholas Saunderson (1682-1739), um matemático que lecionou em Cambridge com alguma notoriedade e cuja biografia chegou a Diderot; e um homem culto da nobreza francesa que Diderot visitou, personagem que na carta é designado apenas por "cego de Puisseaux", por referência à vila francesa onde ele residia.

Ambos os homens cujas vidas Diderot investiga representam as possibilidades de desenvolvimento intelectual das pessoas cegas. É verdade que o autor é movido por uma perspectiva que não deixa de exotizar a experiência da cegueira. Quer na conversa com o cego de Puisseaux, quer na evocação da narrativa de Nicholas Saunderson, ele identifica as diferenças que resultam de uma relação com o mundo construída sem o sentido da visão:

Comme je n'ai jamais douté que l'état de nos organes et de nos sens n'ait beaucoup d'influence sur notre métaphysique et sur notre morale, et que nos idées les plus purement intellectuelles, si je puis parler ainsi, ne tiennent de fort près à la conformation de notre corps, je me mis a questionner notre aveugle sur les vices et sur les vertus. (DIDEROT, 1972, p. 35)

Em particular, questiona em que medida a cegueira favorece um entendimento diferente acerca da existência de Deus: "*Ah! madame, que la morale des aveugles est différent de la notre!*"² (DIDEROT, 1972, p. 36). Aliás, foram essas divagações de ordem metafísica que fizeram com que as autoridades encontrassem na carta de Diderot elementos atentatórios à "Religião, ao Estado e aos Costumes" e, portanto, justificativos da prisão do filósofo. Para além dos dados relativos às relações metafísicas, tema pujante na subversão iluminista, ele procurou também entender em que medida as pessoas cegas de nascença percebem o mundo circundante e acedem ao conhecimento: "*Comment un aveugle né*"²

² Diderot volta a abordar essa questão em uma troca de correspondência que estabelece com Voltaire acerca da carta: "*Il vit dans une obscurité perpétuelle; et cette obscurité doit ajouter beaucoup de force pour lui à ses raisons métaphysiques*" (DIDEROT, 1970).

se forme-t-il des idées des figures? (DIDEROT, 1972, p. 37). Se é verdade que a análise que o autor produz da cegueira fica algo refém da epistemologia sensualista que ele quer corroborar, acabando por engendrar certa exageração da diferença implicada pela cegueira, cabe notar que Diderot não opera qualquer tipo de hierarquização inferiorizadora da experiência da cegueira.

Isso mesmo refere Nicholas Mirzoeff (1997), quando defende que a reflexão que Diderot dirige à cegueira, embora tendente a magnificar a diferença epistemológica por ela implicada, nutre uma perspectiva relativista em relação ao corpo: uma leitura que está longe de constituir a ideia da cegueira como uma mera ausência de um sentido, mas sim como uma diferença. De facto, Diderot equaciona todo um conjunto de diferenças decorrentes do "ver ou não ver", enunciando as vantagens que a cegueira pode trazer em coisas como a elaboração de juízos metafísicos, a construção de pensamento abstrato, a preservação de uma memória tátil etc. No entanto, em uma linha que o coloca dentro das preocupações que Braille viria a resolver 76 anos depois, Diderot demora-se em compreender de que modo Nicholas Saunderson e o cego de Puiseaux puderam erigir um património cultural e intelectual na ausência de uma relação visual com os artefactos culturais, particularmente com a escrita.

Diderot descobriu que ambos haviam desenvolvido seus próprios sistemas de escrita e leitura como forma de tomar notas que pudessem ler mais tarde. Ao dar a conhecer duas pessoas cultas que haviam desenvolvido mecanismos próprios para o crescimento de seus saberes, ele não só publicitou as amplas possibilidades que convivem com a cegueira, tornando-as conhecidas entre as elites culturais, como explicitou ainda uma linha profética que se viria a realizar pela mão de Louis Braille. Ao perceber que as duas pessoas tinham elaborado sistemas próprios de escrita, Diderot defendeu a vantagem de um sistema de símbolos que se prestasse ao tato e que permitisse que as pessoas cegas não tivessem de criar, a título individual, suas próprias soluções para ler e escrever. Concluiu que seria desejável que as pessoas cegas pudessem partilhar um sistema com o qual fossem familiarizadas desde tenra idade: "*Quel avantage n'eût pas été pour Saunderson de trouver une arithmétique palpable tout préparée à l'âge de cinq ans, au lieu d'avoir à l'imaginer à l'âge de vingt-cinq!*" (DIDEROT, 1972, p. 42).

A busca do mundo inteligível das pessoas cegas, na persuasão de que tal mundo existe, engendra uma leitura da cegueira que por vezes terá mais a ver com os pressupostos filosóficos de Diderot do que com os sujeitos de sua análise. Em todo o caso, sua carta representa o fim de um tempo para a experiência ocidental da cegueira, um tempo em que a ausência de visão se fez signo de um mundo encantado, no sentido de Max Weber, em que todos os fenómenos eram interpretados como deliberações divinas ou como intervenções dos espíritos. A carta de Diderot representa, pois, o ocaso de uma tradição que persistiu envolvendo a cegueira durante quase toda a duração da cultura ocidental.

O caráter pioneiro da carta ficaria simbolizado em um evento protagonizado por um leitor seu, 35 anos depois da primeira edição da *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*. No ano 1784, Valentin Haüy, um reputado linguista e tradutor, convidou François Le Sueur, um jovem cego de 16 anos, a abandonar as imediações do pórtico da igreja Saint-Germain-des-Prés em Paris, local onde ele se encontrava habitualmente a pedir esmola para garantir sua subsistência. Conta a tradição que Valentin Haüy ofereceu uma moeda de prata ao jovem mendigo, o qual, reconhecendo-a pelo tato, perguntou ao benemérito se não se teria equivocado ao conceder tão generosa oferta. Impressionado pela inteligência e integridade moral de François Le Sueur, Valentin Haüy decidiu tentar ensiná-lo a ler e a fazer contas. Os progressos com o jovem Le Sueur foram de tal modo animadores que Haüy, após recolher os apoios necessários, fundou no mesmo ano em Paris a primeira instituição que se conhece no mundo ocidental dedicada ao ensino e à escolarização de crianças cegas. A instituição começou por se designar Institut Royal des Jeunes Aveugles, nome que seria alterado para Institution Nationale des Jeunes Aveugles³ após a nacionalização em 1791, como resultado da Revolução Francesa.

Torna-se interessante observar que o nascimento do Institut Royal des Jeunes Aveugles combina de modo curioso o legado religioso e caritativo com o fervor iluminista. Este, entretido de tradições históricas, está bem presente no percurso pessoal do próprio Valentin Haüy. Ele fora criado juntamente com seu irmão em uma abadia de monges, facto que marca decididamente o cuidado que sempre dedicou a obras beneméritas e sua filiação a sociedades filantrópicas - aliás, foi nesse âmbito de relações que recolheu os primeiros apoios para a concretização de sua escola. Por outro lado, o ato pioneiro que levou à edificação da escola de Haüy e à sua conseqüente materialização encontra-se francamente permeado pelo pensamento iluminista, quer na ênfase com que este contempla o projeto da disseminação da cultura e do conhecimento, quer na afirmação da razão como fundamento supremo que se sobrepõe às anteriores hermenêuticas da cegueira constituídas em torno das intervenções divinas - libertando, desse modo, as pessoas cegas de fatalismos ancestrais.

Sinal da influência dos ideais iluministas sobre Haüy é o facto de ter sido fortemente movido pela leitura da carta de Diderot e pelas realizações inovadoras da época, como as do abade Charles-Michel de l'Épée no ensino das pessoas surdas. Iguamente instrutivo da novidade que presidia aos valores que animaram a empresa de Haüy é o facto de ter travado uma árdua luta para persuadir a sociedade de seu tempo de que seria possível conferir educação às crianças cegas e instruí-las para o exercício de uma profissão. Nos primeiros tempos da formação da escola, Haüy foi recorrentemente acusado de estar a criar ilusões desnecessárias às crianças cegas, fazendo-as acreditar que poderiam estudar e realizar-se como as demais. Inclusive, aquele que foi o ministro da Fazenda fran-

³ De 1800 a 1815, foi designado de Institut National des Aveugles Travailleurs e, sob a Restauração, de Institution Royale des Jeunes Aveugles.

cês entre 1783 e 1787, Charles Calonne, chegou a acusar o filantropo de forjar as cerimónias nas quais eram exibidos os conhecimentos e as capacidades adquiridos pelas crianças cegas, tal era o ceticismo que então vigorava (MARTINEZ, 1992, p. 71).

O impacto da instituição fundada por Valentin Haüy torna-se evidente se tomarmos em conta que muitos estabelecimentos inspirados em sua escola foram criados nos anos subsequentes, tanto na Europa como nos EUA.⁴ No congresso de professores de cegos realizado em Viena, em 1873, cerca de 100 anos depois do encontro histórico entre Valentin Haüy e François Le Sueur, haveria já cerca de 150 instituições especificamente dirigidas para o ensino de pessoas cegas (LOWENFELD, 1981, p. 169). No entanto, estamos ainda longe de apreender totalmente a magnitude da importância histórica do empreendimento de Haüy.

Para tanto, há que contemplar o advento inventivo daquele que foi, sem dúvida, o mais célebre aluno da escola criada por Valentin Haüy. Referirmo-nos, claro, a Louis Braille. Sua história é conhecida, mas vale a pena recordar o percurso biográfico desse precoce inventor. Há aproximadamente dois séculos, no dia 4 de janeiro de 1809, nascia Louis Braille, em Coupvray, uma pequena localidade perto de Paris. Aos 3 anos feriu-se acidentalmente no olho com uma ferramenta enquanto brincava na oficina do pai. A infecção que resultou desse acidente levaria a que ficasse cego. Aos 10 anos, Braille rumou a Paris para ingressar no instituto criado por Valentin Haüy, onde passou a viver com os demais alunos em regime de internato.

O sistema de escrita que então era usado na instituição, elaborado pelo próprio Valentin Haüy, consistia em normais caracteres do alfabeto latino imprimidos a relevo para poderem ser detetados pelo tato. No entanto, esse sistema apresentava diversas dificuldades: o reduzido número de livros que permitia produzir, o elevado preço da impressão, o enorme tamanho dos volumes, a morosidade da leitura e o facto de não permitir a escrita às próprias pessoas cegas. No entanto, aos 12 anos Braille tomou contacto com um rudimentar sistema de traços e pontos, desenvolvido por um capitão do exército, Charles Barbier, com o propósito de comunicações de militares durante a noite, na ausência de luz. Ao perceber as potencialidades desse sistema, dedicou-se arduamente a construir um código de signos reconhecíveis ao tato, capaz de reproduzir as letras do alfabeto. Em 1825, com 16 anos, completou seu sistema que tomou por base as combinações permitidas por células de seis pontos. Em 1829, o sistema de Louis Braille foi publicado sob o nome *Procédé pour écrire les paroles, la musique et le plain-chant au moyen de points, à l'usage des aveugles et disposés pour eux, par Louis Braille, répétiteur à l'institution Royale des Jeunes Aveugles*. Após aperfeiçoamento, o método inventado por Braille receberia uma segunda edição em 1837.

⁴ As primeiras escolas a serem fundadas na sequência da instituição parisiense surgiram nos seguintes contextos: Liverpool, em 1790, Viena, em 1804, e Alemanha, em 1816 (LOWENFELD, 1981, p. 132).

O Sistema Braille viria ainda a receber fortes resistências, sobretudo daqueles que normativamente entendiam que a escrita das pessoas cegas não deveria se assentar em uma lógica tão diferente da escrita usada pelos não cegos, de tal forma que na década de 1840 o sistema de Braille chegou mesmo a ser excluído da escola pelo sucessor de Valentin Haüy. No entanto, o engenho de Braille, uma vez reconhecido por seus principais destinatários - as pessoas cegas, que nele descobriram uma forma eficaz de ler e escrever -, faria seu caminho e, após ser instituído em 1854 como sistema oficial para o ensino de pessoas cegas na França, seria adotado nos mais diversos recantos do mundo.

2. O centrismo visual moderno

A invenção do Sistema Braille marca a entrada da cegueira na modernidade por meio de um interessantíssimo paradoxo. Se, por um lado, o momento iluminista criou um espaço (epistemológico e institucional) que favoreceu o advento do braille, por outro a modernidade viria a caracterizar-se por um inédito centrismo visual. Ou seja, ao mesmo tempo que, por via do braille, as pessoas cegas adquirem acesso ao mundo da informação e do conhecimento, a modernidade afirma-se como um tempo em que a visão se celebra como nunca antes. Portanto, a importância da invenção de Louis Braille merece ser realçada sobretudo em face de um contexto sociocultural que, em termos práticos e simbólicos, veio a magnificar a importância da visão. A questão prévia é a seguinte: o lugar sociocultural da cegueira é em alguma medida o negativo dos valores associados à capacidade de ver; quanto mais uma cultura valoriza a visão, mais tende a depreciar as pessoas que não veem. Essa relação se assenta, claro, no postulado de que, tal como os corpos, suas configurações e usos, também os sentidos são socialmente construídos, nos diferentes contextos, pelas diferentes populações (SYNNOTT, 1993). Como demonstra Constance Classen (1993), o significado e a relevância conferida aos sentidos, eles próprios contingentemente definidos, dependem profundamente dos mundos de significado em que são experimentados e pensados. Ao longo da história e nas diferentes culturas existem formas bem diversas de elaborar as implicações de ver, tocar, cheirar, gostar e ouvir (isso para usar o cânone dos cinco sentidos que Aristóteles nos legou).

Há muito que a hegemonia da visão se encontra já presente nas raízes do pensamento ocidental, quer no contexto grego - na consagrada relação entre ver e conhecer, e na afirmação do ato de ver a luz do sol como expressão suprema da ideia de estar vivo -, quer na matriz judaico-cristã, na operacionalidade da dicotomia entre trevas e luz. No entanto, e não obstante a reconhecida ancestralidade desse privilégio visual, é possível afirmar que o período moderno tem sido dominado pelo sentido da visão de um modo que claramente o demarca dos períodos precedentes. Basta pensar que na Grécia Antiga, apesar da hegemonia de que a visão gozava, vivíamos ainda em um tempo em que a comunicação e

a transmissão de conhecimento se assentavam fortemente na oralidade, facto que permitia às pessoas cegas uma ativa participação na vida intelectual e política. Com efeito, embora a importância da escrita tenha sido crescente, a transmissão cultural no contexto grego tinha um predomínio da palavra dita, como o atesta o facto de não se conhecer nenhum escrito autorado por Sócrates, considerado um dos grandes filósofos da história ocidental. Não surpreende, assim, que Aristóteles, não obstante a primordialidade que sempre conferiu à visão, tenha defendido a audição como o mais importante sentido no que diz respeito ao desenvolvimento do intelecto, apreciação que funda no filósofo a convicção de que as pessoas cegas não seriam inferiores em inteligência às que veem.

Lucien Febvre (1970) produz uma análise curiosa de que como o século XVI ainda dá conta de uma valorização mais equilibrada dos sentidos. Nesse tempo ainda não era notório um resolutivo privilégio da visão, havendo uma forte sensibilidade para toda uma plethora de "sons, ruídos, vozes, prazer auditivo" (FEBVRE, 1970, p. 473). O autor nota, por exemplo, como os jardins eram mais valorizados pelos aromas que emanavam do que pela estética que ofereciam ao olhar. No mesmo sentido, Constance Classen (1993) lembra como as rosas, em todo o período medieval, eram tratadas pelos floristas com o fim de obter o odor desejado, sendo só mais tarde tratadas e cultivadas em função dos imperativos de sua aparência visual. Febvre sublinha ainda em que medida os escritores e os "homens de ciência" do século XVI tinham uma relação com o mundo que ainda não era marcada por um estreitamento visualista. Na poesia desse século, ele encontra um interessante indicador de algo próximo a uma ecologia de sentidos: as descrições encontravam-se desconcertantemente baseadas em odores, sabores e sons. Como ele diz: "Com o ouvido e cheiro apurados, os homens desse tempo tinham, sem dúvida alguma, o olhar penetrante. Mas não tinham posto de lado ainda os outros sentidos" (FEBVRE, 1970, p. 482).

Nessa leitura, e como o faz notar Constance Classen (1993, p. 27), o Iluminismo como iluminação toma o sentido quase literal de afirmação da importância que a visão adquiriu com a emergência do paradigma moderno: o emergir de uma inaudita luz na consagração da visão como forma dominante de acesso ao mundo das palavras e das coisas.

Dois fatores centrais emergem para a consolidação do centrismo visual como uma das matrizes que singularizam a modernidade ocidental. Por um lado, a disseminação da palavra escrita como central suporte de informação e comunicação, facto para que concorrem, a um tempo, a sedimentação do uso da imprensa e um clima cultural que celebra a importância do acesso ao conhecimento. Na verdade, a vulgarização do livro impresso e da literacia constitui uma etapa final e decisiva na viragem de uma cultura tradicionalmente baseada na comunicação oral do conhecimento para um contexto crescentemente fundado na faculdade de ler e escrever. Por outro lado, o centrismo visual moderno é-nos trazido pelo modo como o conhecimento científico veio consolidar o domínio da visão

sobre os outros sentidos, de tal modo que a hegemonia da visão é coextensiva com a hegemonia da ciência na modernidade; no fundo, estamos perante o reconhecimento da visão como "o sentido da ciência" (CLASSEN, 1993, p. 6).

Nos estudos que realizou sobre ótica, reproduzindo de algum modo a hierarquia sensorial já presente nos clássicos gregos, René Descartes deixa bem patente a primazia e honorabilidade que reconhece ao sentido da visão:

The conduct of our life depends entirely in our senses, and since sight is the noblest and more comprehensive of our senses, inventions which serve to increase its power are undoubtedly among the most useful there can be.
(DESCARTES, 1998, p. 60)

É desse pressuposto que o autor se investe ao estudar as possibilidades dos dispositivos técnicos para acrescentar e corrigir os dados captados pela visão. No entanto, e não obstante sua "ode" aos frutos visuais, a importância de Descartes para o centrismo visual moderno relaciona-se fundamentalmente na advocacia de que a mente deve aspirar a representar o mundo para lá das evidências, muitas vezes falaciosas, dos sentidos. Assim, a questão central decorre do modo como ele contribui para uma epistemologia positivista, a qual, embora negando os sentidos como forma direta de acesso ao real, em favor da reflexão mental, consagra a visão como metáfora estruturante de um conhecimento objetivo da realidade. Portanto, desde o pensamento de Descartes, a epistemologia positivista, crente na possibilidade de reportar o real tal como ele é, vem aprofundando a equação entre ver e conhecer pelo uso da visão como metáfora fundadora da empresa de aceder à verdade do mundo. Em conformidade, a própria construção de representações mentais capazes de apreender o mundo pelo método e raciocínio sustenta a ideia de um real visto pela mente para além dos sentidos. Estabelece, pois, um "olho da mente":

Na concepção de Descartes - aquela que se tornou a base da epistemologia "moderna" - o que está na "mente" são as *representações*. O olho interno vigia estas representações, esperando encontrar uma qualquer marca que testemunhe a sua fidelidade. (RORTY, 1988)

Mas se na linhagem filosófica cartesiana o visualismo emerge fundamentalmente como metáfora para os processos mentais, o reconhecimento do domínio do "perspetivismo cartesiano" (JAY, 1992) dirige-se também, de modo significativo, às tradições realistas das ciências empíricas. De facto, a moderna tradição empírica e positivista, cujo prestígio a tornaria dominante sobre outras formas de saber, potenciou os sentidos como indicadores do real (JENKS, 1995, p. 12). Nos métodos definidos para a perseguição do real, os sentidos surgem como vias para a verdade do mundo, assim eles sejam colocados, assim, no interior das disciplinas operacionais da ciência positiva. Mas nenhum outro sentido seria entronizado nessa ambição como a visão, o único capaz de sustentar a persuasão positivista de uma relação distanciada, neutral e objetiva com o mundo.

Portanto, na novidade moderna, quer no nível das construções epistemológicas que a fundam, quer no nível dos artefactos culturais que se tornaram dominantes - a começar pela disseminação do livro impresso -, o centrismo visual constitui um poderoso fator na desqualificação das possibilidades e expectativas das mulheres e homens cegos. Essa tendência seria dramatizada com a importância que dispositivos imagéticos adquiriram depois, ao longo do século XX, com o intenso desenvolvimento das tecnologias eletrônicas. É também perante esse estreitamento sensorial moderno que a descoberta de Braille, uma inequívoca valorização do acesso à comunicação e ao saber das pessoas cegas, é ao mesmo tempo um produto da modernidade e parte de uma modernidade contra-hegemônica: uma modernidade não visualista.

2.1. Louis Braille entre nós

Ao celebrarmos o legado de Louis Braille, sublinhamos, certamente, a relevância que o sistema por si inventado detém hoje, um pouco por todo o mundo, como instrumento de escrita e leitura das pessoas cegas (ELISSALDE, 1990). No entanto, celebrar o advento do Braille exige igualmente que, com espírito crítico, identifiquemos os fortíssimos desafios que ainda hoje são colocados à emancipação social das pessoas cegas.

Em primeiro lugar, as pessoas cegas, e as pessoas com deficiência de um modo geral, vivenciam duríssimas situações de desigualdade de oportunidades nas sociedades contemporâneas (MARTINS, 2006). De facto, ao contrário do que muitas vezes se preconiza, o heroísmo individual na adaptação a uma sociedade excludente, organizada sem ter em conta as experiências e as vozes das pessoas cegas, não pode ser a condição de inserção social ou de cidadania plena. Alterar essa concepção é um dos mais importantes desafios sociais e políticos de nossos dias.

Em segundo lugar, assiste-se a um crescente facilitismo no modo como as tecnologias informáticas têm sido recebidas, ao ponto de hoje se poder falar no perigo de uma "desbrailização". As potencialidades das tecnologias deveriam, ao contrário, ser colocadas ao serviço do braille como elementos complementares e adjuvantes, investidos em facilitar a disseminação de informação e da literacia - e não em proclamar sua desnecessidade.

Em terceiro lugar, a escola regular, não obstante os benefícios da inclusão social em face do ensino especial, falha demasiadas vezes em sua função de conferir os recursos humanos, materiais e culturais para que a criança cega se desenvolva em pleno processo educativo que tenha como esteio o domínio do braille.

Em quarto lugar, vivemos em um mundo desigual e injusto, em que 80% das pessoas com deficiência vivem nos ditos países do Terceiro Mundo. Um mundo em que demasiadas pessoas cegas sequer sabem da existência do braille ou das possibilidades que lhe permitiriam aceder à leitura.

Louis Braille e o sistema que inventou, assim sejam levados a sério por nós, seus herdeiros, concorrem para uma perspectiva contra-hegemônica da modernidade, uma perspectiva que recusa a hierarquia criada por uma "lógica da classificação social" e pela "monocultura da naturalização das diferenças" (SANTOS, 2002). Tal perspectiva implica a recusa da medicalização das vidas das pessoas cegas, em um quadro em que as respostas sociais são determinadas por profissionais e pelo enfoque individualista da "máquina da reabilitação". Implica a recusa de um senso comum para o qual a visão determina as capacidades de apreender sobre o real, um senso comum que faz equivaler a cegueira a um cataclismo experimentado por pessoas destituídas de capacidades, aspirações e agendas de transformação social.

Por muito que possamos identificar em Diderot e Valentin Haüy os justos precursores do Sistema Braille, não deixa de ser significativo que o passo mais decisivo para a experiência moderna das pessoas cegas tenha sido dado por alguém privado do sentido da visão. Se o braille é um instrumento para o desenvolvimento e a expressão das infindas potencialidades das pessoas cegas, a história de sua invenção é, desde logo, um magnífico testemunho - a autoria de uma promessa que só as pessoas cegas podem reinventar. Não obstante a expectativa constituída pelo Sistema Braille, a modernidade, por meio do visualismo e da medicalização da vida das pessoas com deficiência, reinventou a exclusão social das pessoas cegas e com baixa visão. Essa asserção deve fundar a urgência de uma perspectiva contra-hegemônica da modernidade acerca da cegueira, uma perspectiva que seja fundada nas vozes das pessoas cegas, uma perspectiva que reconheça seu enciclopedismo em relação a tudo que se prende com a experiência da não visão. As pessoas cegas, conhecendo e habitando o mundo ancoradas em uma ecologia de sentidos, sofrendo de modo desproporcionado a discriminação e a exclusão social, carregam uma cumulada sabedoria acerca de extensos mundos que permanecem longe das luzes de certa modernidade. Ao longo dos últimos séculos, a promessa trazida por Braille transformou a vida de muitas pessoas cegas, e em larga medida é graças ao advento do braille que sabemos o tanto que ficou por cumprir.

REFERÊNCIAS

CLASSEN, C. *Worlds of sense: exploring the senses in history and across cultures*. Nova Iorque: Routledge, 1993.

DESCARTES, R. Optics. In: MIRZOEFF, N. (Org.). *The visual culture reader*. Londres: Routledge, 1998. p. 60-66.

DIDEROT, D. *Oeuvres complètes: édition chronologiques*. Paris: Le Club Français du Livre, 1970. v. II.

Benjamin Constant

_____. *Premières oeuvres*. Paris: Editions Sociales, 1972.

ELISSALDE, E. *Braille: the key to the emancipation of the blind*. Genebra: Unesco, 1990.

FEBVRE, L. *O problema da descrença no século XVI*. Lisboa: Início, 1970.

JAY, M. Scopic regimes of modernity. In: LASH, S.; FRIEDMAN, J. (Org.). *Modernity and identity*. Oxford: Blackwell Publishers, 1992. p. 178-195.

JENKS, C. Introduction. The centrality of the eye in western culture. In: JENKS, C. (Org.). *Visual culture*. Londres: Routledge, 1995. p. 51-25.

LOWENFELD, B. *Berthold Lowenfeld on blindness and blind people*. Nova Iorque: American Foundation for the Blind, 1981.

MARTINEZ, J. *Los ciegos en la historia II*. Madri: Once, 1992.

MARTINS, B. S. *Ese eu fosse cego? Narrativas silenciadas da deficiência*. Porto: Afrontamento, 2006.

MIRZOEFF, N. Blindness and art. In: DAVIS, L. (Org.). *The disability studies reader*. Londres: Routledge, 1997. p. 382-398.

RORTY, R. *A filosofia e o espelho da mente*. Lisboa: Dom Quixote, 1988.

SANTOS, B. S. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. Porto: Afrontamento, 1994.

_____. *Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento, 2000.

_____. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 63, p. 237-280, 2002.

SYNNOTT, A. *The body social: symbolism, self and, society*. Londres: Routledge, 1993.

WINZER, M. Disability and society before eighteenth century. In: DAVIS, L. (Org.). *The disability studies reader*. Londres: Routledge, 1997. p. 75-109.