

Pedro Angelo Pagni

Corpos deficientes e educação inclusiva

entre a interseccionalidade e
as filosofias da diferença



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

Corpos deficientes e educação inclusiva:
entre a interseccionalidade e as filosofias da diferença

Pedro Angelo Pagni

Corpos deficientes e educação inclusiva: entre a interseccionalidade e as filosofias da diferença

Marília/Oficina Universitária
São Paulo/Cultura Acadêmica
2026



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

Diretora

Dra. Ana Clara Bortoleto Nery

Vice-Diretora

Dra. Cristiane Rodrigues Pedroni

Conselho Editorial

Mariângela Spotti Lopes Fujita (Presidente)

Célia Maria Giacheti

Cláudia Regina Mosca Giroto

Edvaldo Soares

Franciele Marques Redigolo

Marcelo Fernandes de Oliveira

Marcos Antonio Alves

Neusa Maria Dal Ri

Renato Geraldi (Assessor Técnico)

Rosane Michelli de Castro

CNPq (processos nº 309798/2021-3; 301968/2026-8)

Parecerista:

Profa. Dra. Sandra Eli Sartoreto de Oliveira Martins
Docente do Departamento de Educação e
Desenvolvimento Humano (DEPEDH) da Faculdade
de Filosofia e Ciências (FFC) - UNESP/campus de
Marília

Ficha catalográfica

P139c Pagni, Pedro Angelo.
Corpos deficientes e educação inclusiva : entre a interseccionalidade e as filosofias da diferença /
Pedro Angelo Pagni. – Marília : Oficina Universitária ; São Paulo : Cultura Acadêmica, 2026.
283 p.
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-5954-688-6 (Impresso)
ISBN 978-65-5954-689-3 (Digital)
DOI <https://doi.org/10.36311/2026.978-65-5954-689-3>

1. Educação inclusiva. 2. Pessoas com deficiência. 3. Interseccionalidade (Sociologia). 4.
Diferença (Filosofia). I. Título.

CDD 371.9

Telma Jaqueline Dias Silveira –Bibliotecária – CRB 8/7867

Editora afiliada:



Associação Brasileira de
Editoras Universitárias

Cultura Acadêmica é selo editorial da Editora UNESP

Oficina Universitária é selo editorial da UNESP - campus de Marília



Este trabalho está licenciado sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives
4.0 International License.

Para
Neu e Ana Sophia

SUMÁRIO

Prefácio	11
Maura Corcini Lopes	
Introdução	17

PARTE I

ENTRE O MODELO SOCIAL E A INTERSECCIONALIDADE

CAPÍTULO 1

<i>Interseccionalidade: do modelo social da deficiência às suas inflexões epistemológicas</i>	<i>27</i>
1.1 A interseccionalidade como ferramenta analítica e suas fontes filosóficas	31
1.2 Inflexões <i>queer</i> e CRIP para interseccionalidade: estranhamento e deficiência	39

CAPÍTULO 2

<i>Um ensaio sobre as implicações interseccionais e os seus desafios para a educação inclusiva</i>	<i>49</i>
2.1 A deficiência frente à dissidência dos corpos na escola.	52
2.2 Releitura de uma pedagogia interseccional e os seus desafios à educação inclusiva	57

PARTE II

DA INTERSECIONALIDADE ÀS FILOSOFIAS DA DIFERENÇA

CAPÍTULO 3

<i>Filosofias da diferença, interseccionalidade e deficiência: de fontes filosóficas a dissonâncias de sua apropriação</i>	69
3.1 O pulso do corpo no jogo da vida com Michel Foucault	74
3.2 O corpo deficiente na imanência da vida com Gilles Deleuze ..	82
3.3 Dos acidentes aos acontecimentos: diferenças e deficiência inscritas num corpo	90

CAPÍTULO 4

<i>Filosofias da diferença, inflexões interseccionais e corpo comum: composições em busca de um paradigma estético-político de inclusão...</i>	101
4.1 Do singular ao <i>corpo comum</i> : o que pode um corpo e a etnia singular com a deficiência.....	103
4.2 Da ferramenta da fabulação à criação de um povo que falta – ou que faltava?.....	112
4.3 Da positividade do poder à (bio)potência na micropolítica do desejo	117

Capítulo 5

<i>A deficiência como problema filosófico: o pensar “deficiente” e sua potência instituinte na instituição escolar</i>	127
5.1 Deficiência: um problema filosófico?	129
5.2 O paradoxo do corpo deficiente como um problema filosófico-educacional?	134
5.3 Provocações estético-filosóficas para a educação inclusiva	144

PARTE III

DAS CARTOGRAFIAS DAS FILOSOFIAS DA DIFERENÇA

CAPÍTULO 6

<i>Possibilidades de cartografar as lutas dos corpos deficientes na escola: ferramentas para abranger outros planos da educação inclusiva?.....</i>	151
6.1 Dois caminhos que se entrecruzam e suas cartografias	152
6.2 Mapear os traços, os devires e os gestos dos corpos deficientes: possibilidades cartográficas a partir das filosofias da diferença	159
6.2.1 Entre a etnografia, a etologia e a cartografia: os mapas de Fernand Deligny	160
6.2.2 Sonho foucaultiano de uma heterotopologia e a heterotopia do corpo deficiente.....	174
6.2.3 Dos diagramas do poder à cartografia do desejo de Deleuze e Guattari.....	186

CAPÍTULO 7

<i>Compondo cartografias para a educação inclusiva</i>	207
7.1 Inadaptação e corpo comum na escola: possibilidades de um mapeamento.....	209
7.2 Heterotopias do corpo na escola: uma heterotopologia?.....	214
7.3 Cartografia do desejo e educação inclusiva.....	231
7.4 Uma cartografia do prazer em Foucault e considerações sobre a erótica pedagógica	241
7.5 Compôr cartografias para a educação inclusiva: desafios do presente – entre a saturação do desejo e o foco no prazer	247

CONSIDERAÇÕES FINAIS	263
REFERÊNCIAS.....	273
SOBRE O AUTOR.....	283

PREFÁCIO

Há livros que chegam como encontros de amizade, trazendo consigo a urgência de um mundo que precisa ser reinventado agora. O livro de Pedro Angelo Pagni é um desses encontros. Nele, reconheço o amigo com quem convivo intensamente por meio das leituras; o pesquisador que insiste em interrogar aquilo que, no cotidiano da escola e da vida, preferimos não escutar; o autor que nos convoca a ir às raízes de nossas certezas sobre deficiência, diferença e inclusão.

O prazer do encontro proporcionado pela leitura, em primeira mão, deste livro que ora prefácio, deu-me a cara oportunidade de aprender, (des)organizar pensamentos e afinar teorizações; mais do que isso, manteve-me em diálogo permanente com Pedro, ora seguindo o fio de seu raciocínio e o rigor de suas discussões, ora elaborando e tensionando conceitos que há muito me ocupam, como o de inclusão, que aqui reencontro deslocado, expandido e convocado a dizer mais do que a norma permite.

Resumindo o que sinto e que, de muitas maneiras, fica evidente neste prefácio, tenho uma imensa vontade de abrir a roda de discussão sobre o livro de Pedro: *tanto* para compreender o que ele nos traz de novo ao flertar e inspirar-se em teorizações que, por suas radicalidades — e, no campo dos estudos da deficiência, por sua raridade — nos permitem ver de outras formas o que está posto, *quanto* para seguir pensando conceitos que já antecipo e aqui coloco, a fim de explicitar as tensões que se acentuam após a leitura. Entre elas, a própria inclusão, agora deslocada, expandida, estra-

çalhada pedagogicamente como a conhecemos e convocada a dizer mais e junto com quem importa. Ao dizer isso antecipo que este Prefácio é o resultante, em parte, daquilo que Pedro escreve com tamanha competência técnica, generosidade acadêmica e ineditismo; por outra parte, é o que ele me faz pensar e levar adiante no diálogo que seus escritos travaram comigo.

Venho defendendo, há algum tempo, a noção de *inclusão radical* ou de *inclusão aberta* — radical não no sentido estéril da intransigência, mas como o gesto de “ir às raízes”, pensar a partir da experiência com o outro, desautorizar homogeneizações, recusar reduções de formas de vida. Inclusão radical ou aberta, é, para mim, virar as costas a qualquer leitura fixada na clínica, no normalismo, no identitarismo que clausura; é horizontalizar relações, instituindo a diferença como princípio de convivência e não como exceção a ser tolerada.

É nessa busca por outras bases de análise que me encontrei, ao apagar as luzes do mês de novembro de 2025, com Pedro no 10º SBECE¹, nós dois compondo uma mesa que tinha como tema “Inclusão e os Estudos Culturais”. Mesmo sem conversarmos há bastante tempo e sem nos escutarmos mutuamente, havia uma sintonia mobilizadora em nossas falas. Pedro me presenteou naquele momento com discussões que me mantiveram inquieta e desejanse de desdobramentos. E, para minha alegria, ele me convidou para ler e prefaciare o livro que você tem nas mãos.

Pedro nos mostra que ressignificar a inclusão passa por deslocar o foco da medicina para a política do social, das identidades fixas para as corporeidades situadas; e, depois, radicalizar esse deslocamento ao articular a interseccionalidade com as teorias *queer* e *crip*, abrindo a cena para a dissidência dos corpos e para os processos de subjetivação que eles instauram. O livro caminha dessa encruzilhada teórica até as filosofias da diferença, compondo um percurso que recusa saídas fáceis e prefere problemas bons, quais sejam, aqueles que nos obrigam a repensar os próprios instrumentos com que pensamos.

¹ Seminário Brasileiro de Estudos Culturais em Educação, realizado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul/Porto Alegre, em novembro de 2025.

Ao reescrever, com rigor e imaginação, a conversa entre modelos sociais da deficiência, interseccionalidade e filosofias da diferença (Foucault, Deleuze, Guattari, Deligny, Derrida, Lyotard), a obra faz emergir um léxico que desloca a gramática da inclusão: acontecimento, normatividade vital, corpo comum, cartografias. É desse léxico que brota a proposição mais incômoda e necessária do livro: a deficiência como problema filosófico, não um déficit a ser corrigido, mas uma singularidade que nos induz a ler a educação desde os seus limites, desde o ponto em que o normalismo perde a fala e o encontro com o outro requer outras línguas e outros mapas.

Se a palavra “inclusão” foi forjada e capturada por discursos de adaptação, normalização, normatividade e funcionalidade, não a entregaremos. Escolher continuar nomeando de inclusão as práticas de resistência é disputar o sentido do comum. É afirmar que inclusão não é o conjunto de dispositivos que normalizam corpos, mas a política que abre o comum à diferença. Por isso, a inclusão radical ou aberta não se confunde com a negação das políticas conquistadas; ao contrário, ela habita os marcos legais e as garantias de direitos como piso ético-político e, daí, opera deslocamentos. É nesse ponto que proponho a leitura e um diálogo com a obra de Pedro, um nome para o gesto que se move por dentro das estruturas: inclusão contracondutiva. Inclusão contracondutiva é a prática de resistência que assume a inclusão como campo de força e a habita “por dentro” dos dispositivos e políticas, sem lhes virar as costas; reconhece as conquistas biopolíticas que asseguram direitos fundamentais como o mínimo irre-nunciável e, a partir daí, produz fissuras na governamentalidade normalizadora por meio de gestos filosóficos que proclamam a diferença. Não se limita a adaptar sujeitos às normas; compõe mundos com eles. Opera por contracondutas: pequenas variações e desvios, fabulações, estratégias, cartografias de gestos, alianças minoritárias e reescritas de protocolos que deslocam o eixo da correção para o encontro. É inclusão porque disputa o significado do comum; é contracondutiva porque desvia o vetor do poder em direção à potência dos corpos em presença.

Esse modo de nomear não é mero ornamento vocabular ou teórico. Ele implica práticas concretas na escola e nas políticas públicas. Implica que o Atendimento Educacional Especializado deixe de ser oficina de re-

paro e se torne espaço de composição; que a avaliação abandone o fetiche da medida e se converta em leitura cuidadosa de processos; que o currículo deixe de ser régua de normalização e passe a ser campo aberto para experimentações de linguagem, movimento, sensibilidades. Implica reconhecer que o direito é condição de possibilidade, e não horizonte de chegada; e, sobretudo, que a diferença não é obstáculo a ser vencido, mas princípio de vida comum.

As cartografias que Pedro convoca, inspiradas em Deligny, em Foucault, em Deleuze e Guattari, testemunham esse deslocamento. Não se trata de percorrer a escola com pranchetas que coletam evidências para reconfirmar o mesmo; trata-se de desenhar linhas de errância, mapear gestos e afetos, registrar heterotopias que os corpos deficientes ativam quando se movem, silenciam ou falam. Cartografar, nesse sentido, é produzir conhecimento em aliança com a experiência, e não sobre ela; é fazer do mapa um dispositivo de invenção do comum, não um decalque do que já está dado. Em chave contracondutiva, cartografar é escrever por dentro do direito, deslocando seus protocolos sem destruí-los, abrindo fendas por onde o acontecimento da diferença possa operar sem ser imediatamente capturado.

Dessa perspectiva, a educação inclusiva torna-se insuficiente quando reduzida a acessos, serviços e adaptações curriculares que mantêm intacta a arquitetura normalizadora. O que se pede aqui é outra coisa: uma virada estético-política que reconheça a diferença como princípio regulador e aceite que a escola seja atravessada por conflitos, por devires, por alianças improváveis, e que, nesse atravessamento, se reforme desde a gestão ao currículo, passando pela didática e pela formação docente. Incluir deixa de ser um substantivo e passa a ser um verbo que se conjuga com as e junto às existências ímpares; e, quando conjugado contracondutivamente, é verbo que cria.

Pedro escreve como quem se recusa a confortos metodológicos. Em vez de ofertar fórmulas, ele nos entrega instrumentos: uma política de alianças, uma ética da amizade, um cuidado com a proximidade necessária para que o diálogo aconteça, mesmo quando não há palavra compartilhada. Seu gesto é, antes de tudo, filosófico: proclama a diferença não como bandeira identitária, mas como prática do pensamento, como disposição

de escuta, como coragem de se deixar desorganizar pelo outro. E nos deixa um chamado: cartografar as potências, visibilizar as linhas de errância, criar espaços nos quais o acontecimento da diferença possa operar sem ser imediatamente capturado.

Para quem, como eu, anda inquieta com o esgotamento dos paradigmas que traduzem a deficiência na educação, este livro é um alento e um convite. Alento, porque nos lembra que pensar é, às vezes, reencontrar a coragem de dizer não às facilidades do senso comum. Convite, porque nos convoca a virar o rosto na direção das vidas que o normalismo insiste em tornar invisíveis, e a habitá-las com o cuidado de quem reconhece que toda diferença é uma chance de reaprender o comum. E, sobretudo, porque nos oferece palavras e práticas para manter a disputa pelo nome que não queremos entregar: inclusão — agora, consciente de seu caráter radical e contracondutivo.

Pedro, meu amigo: a tua obra nos ajuda a dar nome a esse gesto e a praticá-lo com a responsabilidade de quem sabe que pensar não é só argumentar; pensar é inventar mundo. Que este livro alcance muitas mãos e que, em cada leitura, uma nova cartografia se desenhe sobre a pele da escola e da cidade.

São Leopoldo, janeiro de 2026.

Maura Corcini Lopes

INTRODUÇÃO

A deficiência foi subjugada a um modelo configurado pelos saberes biológicos, por décadas, marcada com o registro de um corpo orgânico desviante e, portanto, sujeito à correção para se ajustar à norma médica. Nos anos 1990, emergiu no Reino Unido um modelo social da deficiência proposto por acadêmicos de gênero masculino, “[...] institucionalizados devido a lesões físicas e que estavam inconformados com a situação de opressão na qual viviam” (Bampi; Guilhem; Alves, 2010, p. 6). Essa inconformidade se deu devido ao insucesso educacional e social de sujeitos como eles, em razão das barreiras (arquitetônicas, econômicas, culturais) e das desvantagens em relação aos demais enfrentadas pelas pessoas com deficiência, no meio acadêmico.

Ao propor a reversão dessas barreiras e desvantagens, em linhas gerais, o modelo social configurou teoricamente um olhar novo sobre a deficiência, distinguindo-o da anormalidade ou da disfuncionalidade orgânica e caracterizando-o como um fenômeno social, à luz do qual um problema político poderia ser combatido. Nesse sentido, ressaltam Bampi, Guilhem e Alves (2010, p. 6):

Com a adoção do modelo social, a deficiência deixa de ser um problema trágico, de ocorrência isolada de alguns indivíduos menos afortunados, para os quais a única resposta social apropriada é o tratamento médico (modelo médico), para ser abordada como uma situação de discriminação coletiva e de opressão social para a qual a

única resposta apropriada é a ação política.

Resumidamente, essa é a principal resposta do referido modelo ao problema sociopolítico da deficiência. Em torno da experiência da exclusão se reúnem esses corpos e, principalmente, seus movimentos políticos por justiça social. Tal experiência os impediu de serem reconhecidos positivamente pelas suas capacidades, propondo uma alternativa à visão negativa sobre essas pessoas, julgadas mais pelos seus déficits ou pelas suas diversidades funcionais destoantes das dos demais do que pelas suas potencialidades e singularidades. Ao invés de perspectivar sua incapacidade de exercer funções sociais, no mundo do trabalho e na esfera pública, o modelo social primou pela necessidade de um investimento em tecnologias e dispositivos que minimizassem as barreiras que limitam a atuação das pessoas com deficiência na sociedade, assim como compensassem seus limites, para que pudessem ser similares e concorrerem em condições de igualdade com as demais. Dessa forma, o modelo social apostou na capacitação das pessoas com deficiência para a vida social e num espectro mais amplo de cidadania como um meio de explorar a potencialidade e singularidades de seus corpos, não apenas legitimando, como também contribuindo significativamente para a elaboração de um paradigma de educação inclusiva e de inclusão social mais amplos, adotado em várias partes do globo, inclusive no Brasil.

Em sua primeira parte, o presente livro se propõe ensaiar alguns vínculos do modelo social da deficiência e da perspectiva interseccional com a filosofia política. Especificamente, almeja discutir as eventuais nuances trazidas pelo debate sobre a interseccionalidade sobre o modelo social da deficiência, suas possíveis contribuições e limites para a educação inclusiva. Partindo de uma revisão de literatura sobre a interseccionalidade, nessa discussão, recorre-se a algumas de suas fontes teóricas e se ensaia a sua articulação com referências da filosofia política abertas por intelectuais e, principalmente, filósofas afrodescendentes, feministas, LGBTQIA+, deficientes. Embora não almeje adentrar na apropriação dessas fontes da filosofia política mais a fundo, o ensaio apresentado no primeiro capítulo do livro indica algumas inflexões trazidas pela ferramenta analítica interseccional

para o modelo social da deficiência, esboçando algumas contribuições e limites para educação inclusiva. Concebe-se, dessa forma, a interseccionalidade não como uma ruptura com o modelo social da deficiência, mas como uma ferramenta analítica que oferece outros sentidos ao conhecimento do fenômeno social e do problema sociopolítico que reflete, assim como à educação inclusiva, mobilizando outras tensões, tanto nas lutas sociais quanto no debate epistemológico que o compreende.

São justamente essas tensões que serão explicitadas no mesmo capítulo, subsequentemente, ao explorar as inflexões produzidas pelas teorias *queer* e CRIP¹ em relação à interseccionalidade e, mais especificamente, ao papel exercido pelas filosofias da diferença, para promover certo alargamento do debate interseccional com o modelo social da deficiência. Indaga-se, a partir desse ponto, em que medida essas filosofias contribuíram – mesmo considerando as formas limitadas de sua apropriação – para ampliar o alcance da ferramenta analítica da interseccionalidade sobre o fenômeno da deficiência e deslocá-lo para sua articulação interseccional com outras diferenças, tangenciando um relevante problema ético da relação com outro, crucial, estrategicamente, tanto para as lutas políticas quanto para o debate epistêmico atuais.

Questiona-se, concomitantemente, como tais filosofias podem ainda contribuir – não sem as devidas críticas – para tornar radical o seu olhar sobre a singularidade dos corpos nos quais se inscrevem as diferenças – dentre as quais a deficiência –, os acontecimentos suscitados com sua presença em instituições como as educacionais e a potencialidade de seus encontros com os demais, de sorte a formar um corpo comum. Com esse último movimento, pondera-se sobre a possibilidade de a deficiência ser considerada somente como mais um desses signos, composto com outros, os quais conferem uma multiplicidade a cada corpo que se singulariza por sua presença e interconexões, mediante o seu encontro com outros corpos.

¹ A teoria CRIP se origina dos questionamentos à teoria *queer*, por não enfatizar o estranhamento provocado pela deficiência, dentre as diferenças por ela privilegiadas. CRIP pode ser traduzido do inglês como aleijado, no sentido de assumir ironicamente a designação como um marcador social singular, ao mesmo tempo que, como se verá subsequentemente, a sua positividade para eventuais transformações acadêmicas, culturais e sociais.

Para finalizar a primeira parte do livro, procura-se ensaiar também uma resposta à indagação sobre se, ao ultrapassar o âmbito epistemológico, essa virada ontológica e política produzida pela presença desses corpos singularizados pela multiplicidade dos marcadores sociais das diferenças em algumas instituições, como a escola, esteticamente, não implicaria um outro paradigma ético e político, a fim de se pensar na educação inclusiva, lançando a essa última alguns desafios. Para tanto, em seu segundo capítulo, o livro segue os questionamentos da teoria CRIP e lança um olhar, sobre a deficiência, um pouco distinto de seu modelo social, com vistas a refleti-la como o problema de sua presença no ambiente institucional e a discutir a possibilidade de pensar a partir dela, em um paradigma de inclusão capaz acolhê-la e de desafiar a educação inclusiva a, radicalmente, se rever.

De modo específico, através de certa apropriação das referências teóricas e ferramentas analíticas examinadas no primeiro capítulo, argumenta-se que as teorias *queer* e CRIP oferecem uma interessante alternativa para se analisar as singularidades dos corpos e as potencialidades da deficiência, contribuindo para ampliar a dispersão e abrigar maior pluralidade de perspectivas do modelo social, promovida pela perspectiva interseccional, emergente nas últimas décadas. Ao mesmo tempo, tais teorias possibilitariam refletir sobre o quanto a interseccionalidade pode ser – se já não estiver sendo – revista, ao mobilizar outras ferramentas teóricas como essas ou, até mesmo, ampliar suas margens de interlocução com as chamadas filosofias da diferença.

Em sua segunda parte, o livro se concentra justamente na discussão sobre essa possibilidade de ampliação de margens com as filosofias da diferença – circunscrita aqui aos pensamentos de Michel Foucault, de Gilles Deleuze e Félix Guattari e do etólogo Fernand Deligny –, com vistas a problematizar o limiar científico das perspectivas teóricas anteriormente analisadas, introduzindo a deficiência como um problema filosófico e os desdobramentos do pensar filosoficamente os devires desse corpo singular, na educação inclusiva. É em função da apropriação do pensamento desses filósofos que se procura pensar na deficiência como como um problema filosófico, provocando a filosofia e a educação a reconhecerem a sua própria deficiência enquanto áreas de conhecimento e a indicarem, à luz dessa

perspectiva, um conjunto de práticas que auxiliam a compreender as existências ímpares e os corpos nos quais se inscreve esse signo da diferença, dentre outros.

Ao se discutir a formação desse humano, com vistas a recobrar o inumano que o habita e o outro que o interpela como sujeito universal, a terceira parte deste livro apresenta algumas ferramentas capazes de colaborar para cartografar os indícios dos pulsos do corpo deficiente em sua singularidade e dos movimentos anárquicos do *corpo comum*, os quais formam no encontro com outros corpos dissidentes ou não em instituições como a escola. Em tais cartografias que abrangem dos processos de subjetivação ao desejo circulante, passando por sua heterotopologia, pretende-se sugerir alguns caminhos que, eticamente, podem contribuir para sensibilizar os atores dessa instituição ao acolhimento dessa diferença inscrita no corpo deficiente, assim como para a percepção de sua função positiva, potente para a vida comum, onde o estar e o fazer juntos pressupõem a potência e o convívio com essa dissidência. Nesse registro, os movimentos insurgentes que daí devêm são já o prenúncio de um paradigma de inclusão no qual povo que falta ou, melhor, não faltava mais, está aí, presente, no âmbito de certas instituições, como a escola, prontos para indicar essa heterotopia, nem tanto como resultado, mas como o indício e o começo de uma educação inclusiva feita não para, e sim com esse outro.

Este livro tem uma dívida para com os estudantes que participaram de duas disciplinas e um seminário internacional de pesquisa desenvolvidas junto aos Programas de Pós-Graduação em Educação da UNESP, Câmpus de Marília e de Presidente Prudente, assim como as docentes e os docentes que estiveram na condução dessas atividades, organizadas pelo Grupo de Estudos e Pesquisa em Educação e Filosofia (GEPEF) e propiciadas pelas parcerias da Rede Internacional de Pesquisa *Diferença, inclusão e educação*, vinculada ao Projeto *Diversidade, movimentos sociais e inclusão*, com apoio do PRINT-CAPES da UNESP (88881.310517/2018-01). A primeira disciplina, intitulada “Colonialidade, gênero e relações étnico-raciais”, oferecida em 2022, foi ministrada com Divino José da Silva (UNESP) e Jonas Rangel de Almeida (UNESP).

A segunda disciplina foi oferecida em 2024, com Eliana da Costa Pereira de Menezes (UFSM), Sandra Eli Sartoreto de Oliveira Martins (UNESP), Lúcia Pereira Leite (UNESP) e Leonardo Lemos de Souza (UNESP). Entre ambas as disciplinas, em 2023, ofertou-se o Seminário Internacional de Pesquisa III “Diferença, subjetivação e educação: por outro paradigma de inclusão educacional”, organizado por Eliana da Costa Pereira Menezes (UFSM), Kamila Lockmann (FURG), Rodrigo Barbosa Mugnai Lopes (UNESP) e Divino José da Silva (UNESP). Desse seminário participaram os seguintes parceiros da Rede Internacional de Pesquisa: Alexandre Simões de Freitas (UFPE); Alexandre Filordi de Carvalho (UFLA); Alex Sandro Rodrigues (UFES); Carlos Henrique Machado (DeFil-Universidade do Porto); Maria Eugénia de Moraes Vilela (DFIL-Universidade do Porto); Fernando José Bárcena Orbe (FE-Universidad Complutense de Madrid); Jason Wosniak (West Chest University – EUA); Jordi Massó Castilla (DeFil- Universidad Complutense de Madrid); Lílian do Valle (UERJ); Marlon Miguel (Bauhaus-Universität Weimar); Óscar Espinel-Bernal (UPN-Colômbia).

Como autor do livro, induzi problemas e reuni tais pesquisadores – amigos e amigas – em torno dessa rede de pesquisa, catalisando parte das discussões desenvolvidas nessas atividades e as organizei, dentro de certos limites, como resultados de um programa de pesquisa, para poder socializá-los com um público mais amplo. Aproveito para agradecer, igualmente, a Carlos Bernardo Skliar (FLACSO/Argentina) e a Ignacio Calderón Almendros (Universidad de Málaga/Espanha), os quais integraram essa rede, com a participação dos conversatórios que antecederam essas atividades, e aos estudantes que colaboraram, de alguma forma, para a realização do referido programa de pesquisa, nomeadamente: Lian Matheus Oliveira de Sá, Álefe de Souza Almeida, Laura Silveira Santiago, Taís Manenti, Bruna Carla de Carvalho Amaral, Aguinaldo da Silva Santos, Giovane Moraes Porto, Alexandre Victor Romero, Vinicius Henrique de Souza, Maiara Vera Lima e Giovana Martins de Oliveira. Este livro não teria sido possível sem o apoio do PRINT-CAPES (88881.310517/2018-01) e do auxílio pesquisa da FAPESP (2023/08117-6), assim como a bolsa PQ con-

cedida pelo CNPq (309798/2021-3; 301968/2026-8), para atuar junto a esse programa de pesquisa.

A expectativa é que os resultados e as discussões apresentados nesta ocasião possam contribuir para pesquisadores e estudiosos do tema, no sentido de, aos iniciantes, introduzi-los nesse debate sobre a deficiência e as possibilidades de inclusão das diferentes perspectivas teóricas exploradas e, aos mais experientes, apontar alguns desafios comuns, em termos de pesquisa e de engajamento, num campo transversal a ser ainda construído por muitas mãos.

PARTE I

ENTRE O MODELO SOCIAL E A
INTERSECCIONALIDADE

CAPÍTULO 1

Interseccionalidade: do modelo social da deficiência às suas inflexões epistemológicas

A adoção do modelo social não significou o abandono do modelo médico da deficiência, tampouco compreendeu um único viés sociológico ou psicossociológico. Diferentemente da unidade, observou-se em torno desse modelo social da deficiência uma série de perspectivas teóricas cujos enunciados confluíram no sentido de defender que a experiência ou a condição da deficiência fosse compreendida como um fenômeno social – e não mais como um fenômeno estritamente biológico. A deficiência se constituiu dessa perspectiva em um objeto teorizável e um sujeito empiricamente investigável, do ponto de vista das ciências humanas e sociais, produzindo um conjunto de conhecimentos que serviriam para legitimar as políticas públicas de inclusão e, no limite, implementá-las com tecnologias dele decorrentes.

Algumas perspectivas do modelo social definem a existência da deficiência, a partir do que a sociedade define como normal – analogamente ao que faz o modelo médico, porém, numa esfera mais ampla, a ponto de alguns autores, como Pagni e Martins (2023), o aproximarem do olhar clínico. Para tornar livre o desenvolvimento das pessoas com deficiência, em geral, elas propõem não somente a eliminação de barreiras arquitetônicas, culturais, intelectuais e atitudinais, como também condições equitativas para que tenham as mesmas oportunidades dos demais atores na sociedade.

O modelo social da deficiência partiu, para tanto, do princípio de que esses atores são tão capazes quanto quaisquer pessoas para o desempe-

nho de funções sociais, no mercado de trabalho e na vida pública. Admitiu ainda que as limitações desses sujeitos ocorridas em razão de uma disfunção orgânica, de um acidente genético ou de uma lesão não implicariam, necessariamente, um déficit ontológico, tampouco uma incapacidade para o desempenho de funções públicas. Nesses termos, o modelo social compreendeu a deficiência como um fenômeno sociocultural decorrente, como tantos outros, da desigualdade, da opressão e do estigma social, cuja correção, por meio do enfrentamento das barreiras que lhes são impostas pela sociedade, poderia garantir a tais sujeitos o estatuto de cidadania e a participação equitativa graças à elaboração e à efetuação de políticas estatais voltadas a esse fim. Assim, conferiu legitimidade às reivindicações desses sujeitos junto ao Estado e ao endosso de políticas sociais liberais que, juridicamente, garantiriam a esses atores sociais o acesso à educação regular, à saúde e aos demais serviços públicos destinados à população.

Ainda que algumas perspectivas do modelo social tivessem visto essa intervenção das políticas estatais como algo mais do que uma intervenção necessária ao bom funcionamento social e procurassem ultrapassar os princípios do liberalismo ou do neoliberalismo, é emblemática essa definição de que a deficiência decorre da norma ou de uma sociedade normalizada, contra a qual se debatem as pessoas denominadas deficientes. Quer para ampliar o espectro da norma – modificando-a ou se adaptando a ela –, quer para interpelar a estrutura de poder existente numa dada sociedade, as lutas das pessoas com deficiência, desse ponto de vista, têm sido encarasadas como formas de se contrapor à opressão produzida pela normalidade social, pelos estigmas que colocam em circulação contra aqueles e aquelas que escapam de uma regulação excessiva ou, mesmo, para corrigir a desvantagem pessoal que levam em relação aos demais. O limite do referido modelo parece ser, nesse caso, compensar essa desvantagem, supondo eliminar a opressão, lutando para modificar as normas vigentes e especialmente a regulação jurídica da sociedade, circunscrevendo a ação política impulsionada por esse modelo social, o qual, mesmo compreendido em sua dispersão, não deixa de se restringir ao reconhecimento das pessoas com deficiência como *sujeito de direitos e novos atores da justiça social*.

Este é, aliás, o enunciado em torno do qual algumas perspectivas da filosofia política, como as postuladas por Jürgen Habermas (2018) e, não obstante suas divergências, por Martha Nussbaum (2020), se reúnem, para se contrapor ao contratualismo liberal e a teoria da justiça de John Rawls (2003).

Habermas (2018) diverge dos pressupostos do contratualismo rawlsiano e defende a relevância de uma inclusão sensível às diferenças, compreendida aqui como a integração de grupos minoritários – em geral, étnicos ou de imigrantes ou de refugiados – em luta por reconhecimento e justiça social. Por meio da ação comunicativa com esse outro e de certa pragmática linguística, almeja a produção de relações intersubjetivas no mundo plural como um imperativo a todo Estado Democrático de Direito. O filósofo da segunda geração da teoria crítica da Escola de Frankfurt não se refere explicitamente à deficiência, mas é possível inferi-la como parte desse outro pertencente aos grupos minoritários constitutivos desses *novos sujeitos do direito e da justiça social*, a serem reconhecidos em suas lutas por justiça social e incluídos na participação comunitária, graças à sua capacidade linguístico-comunicativa para a ampliação da compreensão intersubjetiva e da pluralidade democrática.

Em outra perspectiva, no debate de Nussbaum (2020) com a teoria de justiça rawlsiana, a deficiência ganha maior destaque. Segundo a filósofa, o contratualismo pressuposto por essa teoria, assim como as políticas que nele se apoiam, não compreenderiam a deficiência como o fenômeno sociocultural no espectro desses *novos atores da justiça social e sujeito de direitos*, excluindo-os de sua concepção de justiça e, em sua aplicação, deixando-os à própria sorte, pelas ações públicas estatais compensatórias de sua defasagem social. Ao diferenciar a deficiência da incapacidade em termos sociopolíticos, dados os seus limites para o desempenho da função produtiva ou mesmo de certa funcionalidade no exercício da cidadania, Nussbaum (2020, p. 120, nota de rodapé) argumenta o seguinte:

[n]ão podemos prevenir a deficiência, pois alguns impedimentos continuarão afetando a funcionalidade mesmo em um ambiente social mais justo. O que devemos fazer é prevenir o *handicap* [desvantagem] com relação a direitos básicos.

Tais perspectivas filosóficas auxiliariam a alinhar, com um vínculo tênue – dada a autonomia das ciências sociais da filosofia, no paradigma disciplinar dessas áreas em voga –, o modelo social ao sentido emancipatório dos movimentos e das lutas pelo reconhecimento das pessoas com deficiência, nas esferas tanto jurídica quanto política, na sociedade. O ponto de confluência dessa perspectiva filosófica com as proposições gerais do modelo social da deficiência, anteriormente analisadas, parece se assentar na pressuposição de que, independentemente do tipo de deficiência – se física ou intelectual –, todos aqueles que a encarnam seriam considerados cidadãos, seja em razão de serem parte da espécie humana, seja de evocar certa solidariedade em relação ao outro, como condição de toda sociedade, seja por pressupor seus direitos pelos preceitos da dignidade da pessoa humana, isto é, dos Direitos Humanos. Não obstante as divergências no terreno político-ideológico entre essas perspectivas da filosofia política, há uma busca pela regulação da sociedade e pelo esquadro normativo similar ao almejado pelo modelo social da deficiência, porém, conferindo certo sentido transcendental a essa busca e construindo em seu entorno uma metanarrativa emancipatória – pressuposta no caso de Nussbaum (2020), teleologicamente almejada sob a ótica de Habermas (2018).

A interseccionalidade advém de um questionamento ao esquadro normativo e ao sentido identitário proposto pelo modelo social, assim como a regulação da sociedade almejada pelas perspectivas filosóficas que lhe dão sustentação e suas aspirações universalizantes.

Ao problematizar o primeiro sentido, sem se referir diretamente ao modelo social, a interseccionalidade elabora uma ferramenta analítica que compreende a dominação política e os jogos de poder exercidos sobre as diferenças inscritas nos atores sociais, das quais a deficiência é parte, em sua heterogeneidade, diversidade e localidade. Pressupõe certa “teoria da diferença” que, ao interpelar o sentido universalizante e normativo das perspectivas filosóficas nas quais o modelo social parece se apoiar, flexibiliza o estabelecimento da deficiência como seu objeto, na medida em que consideram a heterogeneidade das relações de poder e, ao conferir certa multiplicidade ao sujeito investigado, ampliam o seu lugar nas lutas por reconhecimento e por justiça social. Para tornar mais clara essa inflexão, é

relevante apresentar como essa ferramenta analítica foi construída, recorrendo às suas protagonistas e intérpretes, assim como à “teoria da diferença” na qual se apoia, revelando algumas de suas fontes filosóficas e inflexões epistemológicas.

1.1 A INTERSECCIONALIDADE COMO FERRAMENTA ANALÍTICA E SUAS FONTES FILOSÓFICAS

A interseccionalidade, em termos genealógicos, emerge contemporaneamente na esteira dos movimentos feministas afrodescendentes das últimas décadas. Politicamente, representa uma fratura interna tanto ao feminismo quanto ao movimento afrodescendente, indagando o quanto ambas as lutas identitárias teriam perdido força, ao atuarem isoladamente, no capitalismo. Com vistas a romper com as respectivas pautas políticas identitárias desses movimentos e retratar a condição opressiva racial e de gênero à qual estavam submetidos, a interseccionalidade os instiga, em fins dos anos 1980, a uma reforma mais profunda da sociedade e à ampliação da participação política nas tomadas de decisão e na democracia. Em linhas gerais, suas principais teóricas argumentam que, para romper as estruturas de poder historicamente construídas e produzir relações mais equitativas, não só as diferenças raciais e de gênero deveriam ser consideradas, como também a categoria de classe social, insistindo numa estrutura de dominação bastante demarcada nesses três registros da diferença, originalmente, mas que, em seu desenvolvimento, vai se modificando e integrando outros de seus registros, como orientação sexual, deficiência, a faixa etária etc.

Em princípio, o olhar atento às lutas contra o racismo, o machismo e a desigualdade social prevaleceram em torno da analítica interseccional. Kimberlé Crenshaw (2002) foi uma das criadoras dessa analítica, a qual, estrategicamente, se centrou nas lutas em torno dos Direitos Humanos – como nos pressupostos filosóficos do modelo social antes apresentados, porém, dando a ele um contorno mais agudo e vendo a ação política dos novos atores da justiça social contra a dominação interseccional de gênero, de raça e de classe. Com Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge (2021) e Grada

Kilomba (2019), nos anos 1990 e 2000, a interseccionalidade ganhou um sentido mais abrangente. Se, para Crenshaw (2002), a estrutura da desigualdade social se pautava numa relação de poder que se exerce, negativamente, sobre a raça, o gênero e a classe social, desprestigiando os povos etnicamente minoritários – a mulher e os trabalhadores –, para Collins e Bilge (2021), outras relações são compreendidas.

Para além desses três eixos interseccionais, as autoras indicam haver outra estruturação de poder, conforme o contexto e as lutas locais. Grada Kilomba (2019), por sua vez, compreende os efeitos desse exercício de poder sobre a subjetividade do sujeito negro. Inspirada em uma leitura psicanalítica fanoniana, essa autora auxilia a interseccionalidade a compreender a subjetividade como dispositivo linguístico que nega à subalterna negra, mulher, pobre e periférica o direito de fala, conclamando-a a um empoderamento, na medida em que assume seu lugar de fala e coloca em circulação outros enunciados discursivos¹. Com a ampliação da interseccionalidade, dessa forma, essa ferramenta analítica adentra em toda uma discussão epistemológica desenvolvida pelas duas primeiras autoras, ao focar em outras diferenças (além das de raça, de gênero e de classe), assim como passa a enfocar no registro dos jogos de poder, analisando os dispositivos de subjetivação responsáveis pelo racismo, pelo machismo, pelo colonialismo.

Nessa modulação, Collins e Bilge (2021, p. 227) argumentam que essa ferramenta analítica compreende que “[...] as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária – entre outras –, são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente”, melhor explicando “[...] a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas”. Ela seria utilizada para diagramar as relações de poder que “[...]”

¹ As referências principais mencionadas neste artigo são referentes importantes dessa corrente teórica, por assim dizer, mas algo bastante análogo ao que essas feministas afro-americanas fizeram, sem se reportar ao termo “interseccionalidade”, foi desenvolvido no Brasil pela obra de Lélia Gonzalez e Carlos Hasembalg (1982) e retomada posteriormente por Gonzalez (2020), o dispositivo de racialidade de Suely Carneiro (2023) e a interpretação do “tornar-se negro” de Neuza Santos Souza (2021), para citar expoentes equivalentes do feminismo afrodescendente brasileiro. Não obstante a publicação recente, no formato de livro, elas decorrem de dissertações e teses das autoras defendidas entre o fim dos anos 1980 e meados de 2000, indicando que elas protagonizaram um movimento análogo, no Brasil, a ponto de hoje serem referentes importantes para as discussões sobre a interseccionalidade em outros países, como nos Estados Unidos. Vale destacar também o trabalho da brasileira Carla Akotirene (2021) sobre a interseccionalidade.

permeiam fenômenos globais importantes: aqueles que oprimem (por exemplo, a violência e a desigualdade social)”, como também

[...] os atos políticos que resistem ou se opõem a essa opressão (por exemplo, os protestos sociais que explodem em diferentes contextos nacionais, os movimentos sociais que evoluem à medida que envolvem fenômenos globais) e a mídia digital como novo recurso para fins opressivos e emancipatórios (Collins; Bilge, 2021, p. 228).

Com esses propósitos, a ferramenta analítica levantaria dois pontos na interpretação das autoras sobre as relações interseccionais de poder e os efeitos que produzem.

O primeiro deles se relacionaria à “lente de construção mútua” compreendida em tais relações, uma vez que “[...] a vida e a identidade das pessoas são moldadas em geral por múltiplos fatores, de formas diversas e mutuamente influenciadas” (Collins; Bilge, 2021, p. 228). Nessa direção, seria necessário considerar raça, gênero, sexualidade, classe, idade, deficiência, etnia, entre outros marcadores, como “sistemas de poder interdependentes, interseccionais ou mutuamente construídos” e, enquanto categorias de análise, cada um deles só adquiriria significado em relação ao outro.

O segundo ponto destacado por elas diria respeito ao fato de que, nessa análise, as relações de poder são analisadas “[...] tanto por suas interseções (por exemplo, racismo e sexismo) quanto nos domínios de poder estruturais, disciplinares, culturais e interpessoais”. Por essa razão, Collins e Bilge (2021, p. 228) concluem que “[...] a estrutura dos domínios do poder nos fornece um dispositivo heurístico ou uma ferramenta de pensamento que nos permite examinar as relações de poder”.

Esses pontos sintetizados pelas autoras são extremamente relevantes para a análise interseccional e, se dirigidos às interpretações dos corpos chamados de deficientes segundo o modelo social, deles diverge significativamente, ainda que se mantendo em torno de um modelo sociológico mais amplo. Isso porque, dessa perspectiva analítica, primeiramente, a categoria “deficiente” não deveria ser adotada isoladamente, em separado de outras

diferenças nas relações de poder instituída. Até porque a chamada pessoa com deficiência não é somente deficiente, ela também pertence a um gênero, a uma etnia ou raça e classe social, possui uma orientação sexual, dentre outros marcadores sociais que a significam e determinam o lugar que ocupa, assim como a violência e a opressão que sofrem ou que exercem, numa dada sociedade.

Em segundo lugar, dependendo da sociedade em que vivem e do contexto no qual essas relações de poder se exercem, a deficiência poderia ser o marcador social mais ou menos dominante em relação aos demais signos ou marcadores da diferença, julgando haver alguns que se sobrepõem a ele e determinam o sentido de uma dominação mais profunda e significativa, como os de raça, gênero e classe. Caso se siga essa interpretação, admite-se conceber a interseccionalidade em consonância a uma relação estruturante de poder, levando-se em conta os seus efeitos de dominação, à luz da estrutura em torno da qual ocorrem e se exercem sobre os atores sociais, dentre os quais a deficiência poderia ser um dos marcadores sociais sobre seu corpo, conjuntamente a outros signos da diferença que o atravessam.

Isso não significa, porém, que as categorias de classe, gênero e raça sejam tomadas como universais e determinantes para as relações de poder, em todas as sociedades, independentemente da historicidade e do contexto sociocultural local de acordo com essa perspectiva. Afinal, essas relações estruturantes de poder, tampouco o fenômeno social que o circunscreve – seja ele o da deficiência, seja o da negritude ou o de gênero –, não poderiam ser definidos *a priori*, pois, antes de tudo, caberia a essa analítica de poder social vislumbrar como essas categorias representam melhor a dominação exercida e a opressão existente num determinado corpo, com seus respectivos atores sociais e sua atuação e contextos políticos específicos.

Assim, a interseccionalidade utilizada para analisar a deficiência abre as possibilidades de sua articulação a outros signos, escapando ao modelo médico e, talvez, elaborando de modo mais profundo um modelo social que, por sua vez, deveria se focar no caráter interseccional das relações estruturadas de poder, num determinado contexto, ocupando-se mais com o peso da opressão ou da dominação do que da particularidade dessa ou de outra diferença. Isso significa dizer que, em determinados contextos, a

deficiência pode ter uma menor relevância, no que se refere à dominação exercida sobre os atores sociais que aí vivem do que os marcadores de gênero ou de raça ou de classe social, compondo a gravidade e encorpendo o peso da dominação que sobre eles recaem. Em outros contextos, não são esses marcadores sociais que preponderam, mas a deficiência que se sobressai, compondo a gravidade e ampliando esse peso da opressão, ao estigmatizarem o corpo dos atores sociais nos quais ela se inscreve, conjuntamente a outras diferenças que o atravessam.

Essa ferramenta analítica amplia e interpela também nesse sentido os modelos sociais apoiados em teorias sociológicas deterministas e/ou estruturalistas. A deficiência é, desse ponto de vista, um marcador social da diferença, o qual, dentre tantos outros, distribui os atores sociais em jogos de poder e em redes de dominação, conforme os registros individuais ou de grupos identitários e seu nível de subalternidade ou de potencialidade emancipatória que representam. Mais radicalmente do que as perspectivas do modelo social assinaladas, esses marcadores sociais de diferenças, a definição de sua relevância e de sua ordenação nesses jogos de poder são esboçados em diagramas e em cadeias de signos que a representam como um fenômeno social compreensível pelos efeitos, tanto da opressão que sofrem quanto de resistência e de lutas que empreendem contrariamente a essa dominação.

Não se trata de particularizar a deficiência segundo a perspectiva interseccional, nem de compreendê-la como um fenômeno biopsicossocial à luz do qual se justifica sua construção sociocultural e histórica, para então tratá-lo como um fenômeno social circunscrito, ante outros demarcados pelas lutas trabalhistas, étnicas, de gênero, dentre outras. Nesse caso, o fenômeno sociocultural é compreendido entremeado por essas lutas em prol de direitos, decorrentes de movimentos políticos da sociedade civil para os quais a ciência do social é vista, antes de um saber que as legitima e endossa as suas conquistas jurídicas junto ao poder público, como uma aliada relevante para as suas ações políticas em defesa de suas diferenças – com as quais esses grupos se identificam e se aglutinam – e de suas alianças políticas, para enfrentar opressões comuns e a sociedade que a fomentam – compreendendo vários agrupamentos e se articulando a outros movimentos sociais. Assim, a perspectiva interseccional propõe um deslocamento

interessante das perspectivas do modelo social da deficiência e, ao mesmo tempo, flexibiliza esse último, no sentido de lhe indicar um olhar mais amplo, para abordá-lo como fenômeno sociocultural, associado a uma analítica do poder e fundado numa “teoria da diferença”.

Não obstante a dispersão desses olhares, eles parecem confluir para teorias como as de Audre Lorde (2019), nas quais a diferença ganha outro sentido, influenciado pelo debate feminista afrodescendente estado-unidense. Nas palavras da autora: a “[...] rejeição institucionalizada da diferença” é uma necessidade das economias capitalistas, pois elas necessitam daquelas pessoas que se encontram à margem da sociedade para torná-las descartáveis. Estrategicamente, tal rejeição ocorreria programando a todas as demais pessoas para “[...] responder às diferenças humanas” que existem entre nós “[...] com medo e aversão”, instigando a lidarmos com elas ou ignorando-as e, se não for possível, copiando as formas identitárias dominantes ou, ainda, destruindo-as quando são julgadas subalternas (Lorde, 2019, p. 144). Assim, essas diferenças não seriam tratadas em “pé de igualdade” e, como consequência, teriam sido confundidas, usadas de maneira equivocada, provocando separação e confusão entre elas.

O problema maior, ressalta a autora, seria a recusa em não reconhecer as diferenças e as distorções provocadas pelos seus efeitos sobre o comportamento e as expectativas humanas. Esse seria o problema a ser enfrentado para corrigir essas distorções e reconhecer as diferenças humanas numa sociedade que só as reconhece como “humanos desviantes” e que alimenta – paralelamente às crenças na superioridade de uma raça, de um gênero, de uma orientação sexual, de uma condição social, de idade – o racismo, o machismo, o heterossexismo, o elitismo, o etarismo contra essa espécie subalterna de sujeitos sociais.

Por essa razão, a autora considera relevante criar uma ferramenta analítica para enfrentá-lo, desfazendo essas distorções, denunciando os jogos de poder e, em especial, os efeitos dessa opressão. Para ela, isso significaria se libertar da *norma mítica* na qual reside “[...] as principais armadilhas de poder” e que caracterizaria como um “nós” em países como os Estados Unidos, o “[...] branco, magro, homem, jovem, heterossexual, cristão e financeiramente estável” (Lorde, 2019, p. 145). Seria a partir des-

sa norma da qual aqueles e aquelas que se sentem diferentes e oprimidos deveriam se libertar, inclusive das distorções ocasionadas pelas diferenças as quais poderiam estar reproduzindo, a fim de se identificar aos arquétipos dessa mitologia.

Desvencilhar-se dessa *norma mítica* e das armadilhas do poder que a compreendem é o gesto que auxilia a compreender o olhar lançado pela interseccionalidade sobre a intersecção das diferenças, as relações de poder que as isolam uma das outras e, principalmente, as oprimem. Graças a teorias como essa é possível denunciar os isolamentos de uma diferença em relação a outras, mostrando seu encadeamento com e entre as demais diferenças, numa sociedade onde a diferença deveria ser a norma e o princípio de sua regulação.

É na esteira desse ponto de vista mais amplo – em relação a uma sociedade onde a diferença seria a norma – que Angela Davis (2016) questiona a sobreposição das condições de classe sobre as diferenças de raça e de gênero. A filósofa estado-unidense apresenta uma alternativa a esse encadeamento próprio às análises sobre a dominação social empreendidas pelo marxismo ortodoxo, considerando a historicidade dos fenômenos socioculturais das diferenças humanas e suas lutas contra a opressão social, Davis (2016) analisa as particularidades de algumas de suas distorções, sobretudo, em sociedades com um passado escravista, suas relações com a falta de reconhecimento do subalterno, quanto à raça, ao gênero e à classe social em relação à dominação capitalista, assim como seus movimentos de resistência na ordem civil, os quais repercutiram positivamente em conquistas das diferenças humanas e para o aprimoramento da democracia.

Se a perspectiva interseccional se inspira originalmente em determinadas teorias, como as Lorde (2019), e filosofias sociais, como as de Davis (2016), em seu desenvolvimento subsequente, é com Judith Butler (2003, 2019, 2021)² que essa ferramenta ganha outros contornos epistemológicos e políticos, incluindo o deslocamento de sua analítica do poder para o

² Não se pretende aqui aprofundar essas fontes da filosofia política que parecem subsidiar a ferramenta analítica da interseccionalidade. Analogamente ao que se explicitou das fontes da filosofia política com as quais se articularia o modelo social da deficiência, interessa apenas mencioná-las para que se circunscreva seu eventual terreno de embates nesse campo, a fim de que estudos futuros possam desenvolver essas disputas e suas eventuais alianças.

modo como a dominação se instaura, nos dispositivos psíquicos e subjetivos. Em resumo, da perspectiva que adota não se trata apenas de lutar nos termos propostos pelos filósofos nos quais se vincula o modelo social da deficiência, para que aqueles grupos sociais que até então haviam sido excluídos da categoria de sujeito de direitos, em razão de suas diferenças, passassem a ser reconhecidos como tais, erigindo-os à categoria de *novos* atores da justiça social. Isso restringiria as lutas dos movimentos sociais da sociedade civil à esfera jurídica ou à identificação com grupos considerados diferentes (por sua raça, gênero, orientação sexual) e às chamadas suas políticas identitárias, sem que se percebessem as estratégias do capitalismo para isolar cada uma dessas diferenças, de sorte a integrá-las ao corpo social regulado e conceder-lhes certa cidadania, para manter outras à margem, individualizando o governo das condutas, no sentido de despolitizar os principais focos da dominação.

Com essa estratégia, evitar-se-ia a potencialidade das resistências aos focos principais da dominação capitalista, especialmente aquelas produzidas por meio de uma política dos corpos em aliança, por vezes silenciosas, mas relevantes, num contexto em que atores sociais que encarnam a diferença se aliam, para se insurgir contra a opressão vigente, seja ela qual for, no terreno do poder, tanto estatal quanto psíquico. Em relação a esse último, Judith Butler parte do diagnóstico de que o relato, quer do outro, quer de si, foi interdito por enquadramentos e performatividades, as quais, ao aplainar as suas subjetividades, embotam suas estratégias de luta, antes do que somente a emergência de uma nova episteme. Assim, se algo há a ser reconhecido nesse ou por sujeito não são as ações políticas que os designariam como novos atores por justiça social, tampouco o direito de participarem, como cidadãos, de uma vida regulada social ou politicamente, mas os dispositivos desse poder psíquico. Afinal, seriam eles que impediriam, na atualidade, esses sujeitos de relatarem a si próprios ante sua face mais obscura, justamente aquela suscitada na relação de alteridade com o outro e que facultaria aos seus corpos uma aliança em prol de maior participação desses atores sociais na democracia, radicalizando essa última, no sentido de valorizar mais as diferenças entre grupos sociais, do que a ideia hegemônica de que seria somente o governo da maioria.

1.2 INFLEXÕES QUEER E CRIP PARA INTERSECCIONALIDADE: ESTRANHAMENTO E DEFICIÊNCIA

Butler (2003; 2020) interpela os marcadores de gênero, compreendendo-os separadamente dos de sexualidade, e impulsiona a teoria *queer* a abrir outros caminhos para as teorizações sobre a performatividade (Butler, 2021) e as políticas em aliança (Butler, 2018; 2019), produzindo inflexões epistemológicas e políticas relevantes na interlocução com a interseccionalidade. Desenvolvida autonomamente ao debate interseccional, a teoria *queer* não deixa de interpelar essa última, promovendo um deslocamento de seu eixo epistêmico das relações estruturadas no poder exercido sobre os registros da diferença inscritos nos corpos e que os assujeitam como atores sociais para uma dimensão ético-política, de sua relação com esse outro, produtora do autorreconhecimento de si, centrando-se nos processos de subjetivação.

Essa relação se concentraria no estranhamento que tais atores sociais produziram, no corpo social, no governmento político e em sua regulação jurídica. Se as conquistas nesse terreno normativo e legal foram obtidas politicamente, graças às ações empreendidas pelos movimentos sociais, muitos deles identificados com as diferenças, garantindo direitos para tornar mais equitativa a participação desses novos atores sociais na esfera pública, não se pode dizer o mesmo das distorções e reações negativas que esse estranhamento suscitou, nos embates morais e de costumes da vida ordinária.

Foi tentando enfrentar essas tensões e teorizar sobre aquele estranhamento que a teoria *queer* procurou responder, acadêmica e politicamente, a essas interpelações, no final dos anos 1990 (Jagose, 1996), ensejando um movimento intelectual e político concomitante e autônomo ao da interseccionalidade. Tal movimento se concentrou particularmente nas questões de gênero, por vezes associadas à sexualidade, retratando a transgeneralidade, problematizando os binarismos ou indicando neutralidade sexual, dentre outros aspectos da formação desse sujeito e da subjetividade humana. Procurou afirmar, com isso, as diferenças quanto

ao gênero e à sexualidade, sem desconsiderar certas questões, como as de classe e de raça, assumindo os seus signos como produtores de outros sentidos para os códigos, para as relações interpessoais e sociais vigentes (Louro, 2001), num terreno latente de preconceitos morais e religiosos e de estigmas arraigados pela Cultura Ocidental.

Uma década depois, em decorrência dos *disability studies* e dos movimentos políticos das pessoas com deficiência, instigados pela teoria *queer*, a chamada teoria CRIP emerge com uma força surpreendente, e a *cripistemologia* produz outro deslocamento, no debate epistemológico, radicalizando uma dimensão ética e política da ferramenta analítica da interseccionalidade. A teoria CRIP assume não somente o estranhamento, como também, ironicamente, o registro de “aleijado” (tradução livre de *crip*), como um corpo criativo, destoante desse corpo social regulado (McRuer, 2006), porém, com significativas contribuições para sua interpelação e seu aprimoramento, sem menosprezar sua produtividade – contudo, entendendo-a num outro registro.

Ainda que não diretamente associadas às mesmas referências da interseccionalidade, essas teorias colaboraram para que essa perspectiva se alargasse um pouco mais e se flexibilizasse, especialmente, em relação à ampliação das categorias utilizadas para compreender os sujeitos múltiplos e a corporeidade periférica que os envolvia. Habitada por vários registros da diferença, essa corporeidade múltipla sob o signo da dissidência – e não do desvio – articula essas teorias entre si e colocam a interseccionalidade em um limiar interessante.

Em primeiro lugar, analogamente aos questionamentos feitos pela teoria *queer* às formas interseccionais mais estruturais (classe, gênero e raça), por deixarem de abarcar a orientação sexual e a presença dos corpos trans- em outros movimentos (feministas, afrodescendentes), a teoria CRIP vai interpelá-las por excluírem dos signos contemplados por elas ou por subordinar previamente às “teorias” da diferença a deficiência, os corpos doentes e aleijados, sem reconhecer sua relevância, nos termos assinalados por Gavério (2017). Ambas as teorias concorrem, desse modo, para evitar uma estruturação prévia da categoria de interseccionalidade, quando associada a essa perspectiva interseccional, conferindo-lhe maior abrangên-

cia na análise sócio-histórica das relações de poder que a compreendiam em sua complexidade e qual das categorias se sobressai estrategicamente, para violentar determinado corpo em função do signo que encarna, assim como qual experiência de intersecção se esboça como promissoriamente resistente, em tais relações.

Esse deslocamento da interseccionalidade indica que, quanto mais esse debate se desenvolveu nas interfaces com tais teorias, menos esse caráter estruturante de classe, de raça e de gênero foi tomado *a priori* e de modo universal, incluindo outras condições, como as de orientação sexual e de deficiência ou, mesmo, considerando outros movimentos sociais. Com isso, essas categorias que se integraram à análise interseccional promoveram uma tendente expansão do modelo social da deficiência, tornando-o ainda mais disperso, quando pensado desde a ferramenta analítica da interseccionalidade, acentuada com a teoria *queer* e a teoria CRIP (Mello, 2014; Mello; Gavério, 2019; Magnabosco; Souza, 2019), no sentido de ultrapassar o limiar estabelecido pelos seus marcadores teóricos e científicos sociais adotados originalmente.

Em segundo lugar, se, sociologicamente, a teoria *queer* – inspirada em sociólogos e filósofos chamados de pós estruturalistas – se engajou numa crítica à analítica da normalidade e apresenta a diferença como um signo mobilizado pelas lutas sociais (Miskolci, 2009), a teoria CRIP lançou esse debate para o campo da antropologia e da etnografia, quebrando algumas amarras fenomênicas, de modo a tratar das chamadas marcas sociais desses corpos, numa ruptura epistêmica com a sua objetificação e com aquilo que se denominou identidades. Nesse registro da teoria CRIP, a deficiência passa a ser definida não a partir da norma médica ou social, mas radicaliza a perspectiva aberta pelas teorias as quais argumentam que a normalidade é dada pela diversidade cultural e, principalmente, pela diferença. Ao colocar epistemologicamente o deficiente, interseccionado por outros signos e atravessados por relações heterogêneas de poder, como uma inscrição do corpo do sujeito que investiga e, conforme sua deformidade (termo provocativo usado pela *cripistemologia*), essas relações objetificadas, tal teorização deforma essas últimas, para visibilizar mais do que suas lutas, seu olhar sobre um mundo desvencilhado da *norma mítica* ou, simples-

mente, de um mundo onde a norma seria a diferença, ou seja, a singularidade de cada existência, de cada modo de ser no mundo.

Em terceiro lugar, essa singularidade seria expressa pelo corpo, sendo essa expressão seu objeto de análise e o sujeito no qual a deficiência se inscreve como um dos marcadores sociais da diferença. De acordo com Pedro Lopes (2022), “[...] a noção de marcadores sociais da diferença [...] contribui para a análise a partir da imagem da marca(ção) e da atenção que nos convoca aos sistemas de classificação que estruturam as relações sociais”, o que implicaria recorrer a um catálogo, mais ou menos naturalizado, para assinalar os objetos de certa opressão e violência (simbólica ou efetiva). Nesse caso, continua o mesmo autor, a deficiência “[...] é uma categoria incomodamente ausente de muitos debates sobre diferença” e, quando aparece, é porque esse objeto é privilegiado pela pesquisa ou mesclado a outras diferenças – de gênero, de raça, de classe, de orientação sexual – que a ela se sobrepõem, por razões estruturais, por assim dizer.

Independentemente da forma como se lide com esses marcadores sociais, a *cripistemologia* procura significá-los a partir de seu registro num catálogo de diferenças que escapam à normalidade social ou os assinalando como constitutivos de uma diversidade cultural não hegemônica – e, por isso, objeto de violência. Interessa salientar que, em relação a esses marcadores, a interseccionalidade busca abarcar a multiplicidade constitutiva do sujeito ou do que as ciências sociais vislumbram como uma espécie de ontologia do ser social fundada na diferença, sobretudo os signos sobre os quais recaem a dominação e, especialmente, as resistências exercidas pelos movimentos empreendidos pelos corpos nos quais se inscrevem.

É possível considerar que essas teorizações *queer* e CRIP foram decisivas para dar uma resposta à encruzilhada da interseccionalidade. Graças a elas, dentre outros fatores, a interseccionalidade teria conseguido “[...] manter o dinamismo intelectual e político que nasce de sua heterogeneidade”, algo difícil, porém, que valia à pena persistir, devendo ter que “[...] olhar reflexivamente para as próprias práticas e verdades” (Collins; Bilge, 2021, p. 295). Para isso, tais teorias teriam vislumbrado, nessa heterogeneidade, “[...] não uma fraqueza, e sim uma fonte de mudanças sociais emancipatórias de imenso potencial”, ou seja, assumindo-a como uma

ferramenta a ser usada politicamente “[...] rumo a um futuro mais justo” (Collins; Bilge, 2021, p. 295). A interseccionalidade aprimora-se, assim, tanto como uma ferramenta analítica, relevante do ponto de vista acadêmico para se compreender a heterogeneidade das relações de poder estruturadas em um dado contexto político e movidas pelas lutas e movimentos sociais em prol da justiça social, quanto como uma tecnologia de poder que, teoricamente, nutre a ação política dos atores socialmente marcados pelas diferenças (de raça, de gênero, de classe, de orientação sexual ou de deficiência), auxiliando-os a delinear estratégias e promover alianças para serem reconhecidos como sujeitos de direitos, em sua multiplicidade.

Poder-se-ia argumentar que, ao se conceber a multiplicidade desses sujeitos e de suas lutas demarcatórias das diferenças e de sua afirmação junto ao corpo político regulado, a deficiência como um de seus marcadores se dispersaria, perdendo sua força afirmativa e sua singularidade, justamente no desafio de essa fragilidade mostrar-se como força emancipatória. Mas não é isso que acontece, pois, ao interpelar e dialogar com a ferramenta analítica da interseccionalidade, a teoria CRIP confere centralidade estratégica à deficiência como um marcador social da diferença e como parte integrante do que se denominou, nesse espectro teórico, corporeidade periférica (Greiner, 2023). Com isso, esse aparente problema se minimiza, na medida em que, epistemologicamente, lança mão da etnografia para compreender as formas de existência singulares, as particularidades da opressão vivida pelos corpos deficientes e seu lugar, numa analítica heterogênea do poder, porém, a qual se revela justamente à luz da experiência vivida pelo sujeito que a elabora.

O sujeito que elabora essa teoria também traz em seu corpo esse marcador social, conjuntamente a outros de gênero e de classe, sugerindo um olhar mais próximo ao universo do objeto investigado. Muitas vezes, a experiência sociocultural, política e educativa de quem, como esse sujeito, vivencia institucionalmente a violência é o ponto de partida de qualquer pesquisa realizada sob essa ótica, assim como seus resultados são esperados como uma resistência ao poder dominante, criando espaços, culturas e linguagens que poderiam indicar outros caminhos para as formas de subalternização desses corpos, nas instituições e na esfera política. Assim, a teoria

CRIP recoloca a deficiência como um marcador social da diferença em um lugar estratégico, se não dá analítica do poder, dando um contorno específico à interseccionalidade, ao menos em uma interlocução direta com a virada epistemológica que essa ferramenta analítica produziu, ao colocar a experiência vivida pelo sujeito, dentre outros fatores.

De acordo com Collins (2020), a experiência vivida como critério de significação do problema é um dos pontos da inflexão epistemológica implementada pela interseccionalidade. Conjuntamente com a emoção, a sinceridade e a emocionalidade ou capacidade de afecção de quem fala, tal experiência é proposta ou circunscrita por pesquisadoras que diferenciam seu olhar daquele do sujeito universalmente dado e isento (sob o qual se escondeu todo etnocentrismo), justamente por vivenciarem a opressão experienciada em contextos e relações de poder determinados. O foco da análise desses contextos e relações de dominação nos quais o peso da opressão recai sobre uma ou outra diferença procura se exercer heterogeneamente sobre a diversidade desse sujeito histórico, subjugado por redes de poder que o subalternizam em relação aos demais, por um lado.

A sua mirada pressupõe uma relação dialógica entre as práticas e os saberes advindos desses atores sociais subalternizados, de suas narrativas e relatos de sofrimentos ante a opressão, tratada com o cuidado e responsabilidade éticos necessários, com as práticas e os saberes que os subtraíram e os colonizaram. Ao interpelar esses últimos e colocar em circulação a experiência e a voz de sujeitos subalternos, se não revertendo o ímpeto colonizador, ao menos essa perspectiva abre outras possibilidades de produção de conhecimento no meio acadêmico, instigando seu decisivo engajamento político e criando outra chave epistemológica para as pesquisas, em seus vários campos.

Em linhas gerais, essa inflexão epistemológica e política ocorre, porque a epistemologia hegemônica, raramente, aludiu a esse lugar de enunciação de problema de pesquisa, desse método e da multiplicidade dos sujeitos investigados, raramente referiu-se à dissidência expressa por sua consciência e as diferenças inscritas em seus corpos. Ao contrário, muitas vezes, tomava-os como seus objetos, produzindo um conhecimento que lhes dizia respeito e que eram a eles destinados como indivíduos ou como

grupos identificados com o registro dessas diferenciações (Kilomba, 2019). Jamais gerou conhecimentos, portanto, à luz da percepção desses corpos, ouvindo esses sujeitos subalternizados e reconhecendo em si a dissidência com respeito às posições nesse jogo, no qual o saber é usado para definir formas de poder bem definidas.

Apoiada no etnocentrismo, a epistemologia hegemônica nas ciências humanas apagou uma memória cujas marcas sociais se inscrevem nesses corpos, todavia, as práticas dissidentes ainda se manifestam nos cotidianos desses sujeitos e os saberes das particularidades culturais (alguns ancestrais), nos registros de sua oralidade. A reviravolta epistemológica promovida pela interseccionalidade, por assim dizer, fez com que essa ferramenta abrisse caminho para que corpos nos quais se inscrevem esses marcadores sociais da diferença, dentre eles o da deficiência, e atores dissidentes politicamente dos grupos sociais e classes hegemônicas assumissem esse lugar na produção do conhecimento, articuladamente ao seu ativismo político em prol de justiça e, por vezes, da inclusão social. Tanto esse ativismo quanto aquela epistemologia interseccional colaboraram para dar relevo à teorização da deficiência pelas discussões da *cripistemologia*, colocando-a como um dos lugares possíveis da produção de conhecimentos, sem desvinculá-la do problema político enunciado, desde o modelo social.

A teoria CRIP promoveu, dessa maneira, uma radicalização do olhar sobre a deficiência nas redes de poder que a compreendem e os focos de resistência à dominação, explorando-a muitas vezes como um corpo em torno do qual se enraíza o sofrimento provocado por uma razão neoliberal governada pelo imperativo da eficiência, da competitividade e de uma produtividade insana, ao mesmo tempo que se apresenta como o lócus da resistência a essa sua condução, subordinada às diversas formas de capacitismo. E, desde esse ponto de vista analítico e político, vem instando os pesquisadores a pensarem de outro modo o lugar da deficiência, na educação inclusiva, sem desconsiderar sua natureza interseccional.

A teoria CRIP levanta tais questionamentos, de um lado, ao produzir uma série de estudos etnográficos à luz dos quais esse fenômeno sociocultural poderia ser compreendido, em sua diversidade – indicando a possibilidade de outros modos de agir, de sentir e de ser no mundo, em

geral, reconhecendo-os como modos de existências que respondem a uma normatividade vital, mas não à normalidade instituída. Tais indagações acompanham, de outro lado, uma mudança significativa do cenário das lutas políticas por inclusão, pois compreendem não apenas a mobilização para elas como um direito a ser conquistado, como também para se dar conta do que fazer com esse direito assegurado, quando um corpo singular como esse – habitado pelas diferenças e por uma existência ímpar – envereda por contextos institucionais notadamente normalizadores e capacitistas. Em outras palavras, a teoria CRIP indaga, dentre outras questões, o que fazer com o estranhamento suscitado com a presença perturbadora desses corpos singulares, em tais contextos, em especial, quando se trata de sua inclusão ou de educação inclusiva.

Restaria saber, porém, qual seria o seu alcance para analisar esse estranhamento pertencente a uma dimensão mais ética do que epistemológica, para adentrar nas disputas do poder psíquico e da alteridade que formam o referido sujeito múltiplo, atravessados pelas diferenças (de raça, classe, gênero, orientação sexual etc.), dentre as quais a deficiência se destaca para interpelar todo um sistema armado para capacitá-lo e toda uma racionalidade estritamente econômica que clama por eficiência. Qual seria o sentido não somente existencial e particular desse fenômeno associado à atual conjuntura sociopolítica do capitalismo – particularmente, no neoliberalismo –, como também a sua singularidade, no enfrentamento de uma dominação cuja escala é global, mas que radica e se capilariza nos corpos nos quais se inscrevem as diferenças, com vistas ou a eliminá-los ou a integrá-los ou a incluí-los, com o consentimento de seus atores sociais?

A resposta a essas perguntas não implica adotar uma posição contra as teorias que inflexionaram epistemologicamente a ferramenta analítica da interseccionalidade, nem mesmo contra a própria que, por sua vez, possui uma perspectiva subjetiva bem circunscrita, um recorte objetivo bem delimitado. Ao contrário, justamente se pretende evidenciar aqui esse seu alcance, até para que, em nome de certo exercício de poder, não se busque saber o que não é possível com tais ferramentas, tornando-a pouco precisa numa conjuntura na qual ela também é uma arma política e decisiva para indicar outro caminho para a educação inclusiva.

Para tal propósito, recorrer-se-á, no próximo capítulo, a um ensaio sobre esse outro caminho trilhado pela interseccionalidade para a educação inclusiva. E, então, serão exploradas, na segunda parte do livro, as confluências e divergências tanto da interseccionalidade quanto de suas inflexões produzidas pelas teorias *queer* e CRIP com as filosofias da diferença – optando por essa terminologia à de pós-estruturalismo³. Nessa discussão subsequente, interessa assinalar a amplitude de uma, a radicalidade de propósitos de outra ou, quem sabe, a contribuição mútua para um reajuste de seus focos e aprimoramento de suas ferramentas teóricas, de sorte a responder aos desafios da educação inclusiva, no presente.

³ Como demonstra Michael Peters (2000), em muitos de seus aspectos, o pós-estruturalismo se assimila ao estruturalismo, na crítica à linguagem como uma cadeia de significantes que estruturam relações (homogêneas) de poder, ao sujeito universal, no qual se apoiaram as ciências positivas e as metanarrativas emancipatórias e nas quais se fundamenta, definidas por um dever ser teleológico para o humano. Em segundo lugar, ele sugere, com o prefixo “pós”, uma sucessão histórica, como se viesse após o estruturalismo, sendo superior epistemologicamente ou inferior, em razão de o distorcer, dependendo do juízo adotado em relação à verdade e, por que não dizer, à história. Em terceiro lugar, ele foi adotado mais pelos intelectuais norte-americanos do que pelos franceses, como Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean François Lyotard, Gilles Deleuze, Félix Guattari, dentre outros, os quais, por assim dizer, jamais assumiram essa denominação. Eles optaram por se esquivar dessa designação ou de outra, como pós-modernidade, justamente para evitar a perda da originalidade de seus projetos filosóficos ou a submissão a uma significação que os enquadrasse numa escola, perspectiva ou círculo intelectual qualquer. Isso não significa que esses seus projetos tenham confluências, como destacado também por Michael Peters (2000), tal como críticas ao sujeito universal, aos poderes que o constituem e a aposta na resistência, na afirmação de diferenças que lhes escapam à sua completa codificação linguística e potencializam a criação de processos de subjetivação outros, vislumbrando outras formas de ser e de existir no mundo atual. É por esse viés ontológico e político que se optou privilegiar, ao denominar alguns desses projetos como filosofias (no plural) da diferença, porque esse parece o ponto em comum, embora essa expressão não seja assumida por qualquer um nem entre eles, uma vez que há ontologias políticas que, como sugere Roberto Esposito (2021), poderiam ser vistas também como “da diferença” – o que geraria o mesmo problema de dispersão do uso da expressão “pós-estruturalismo”.

CAPÍTULO 2

Um ensaio sobre as implicações interseccionais e os seus desafios para a educação inclusiva

Os marcadores sociais da diferença dão visibilidade a determinados corpos, sobressaltam em sua pele e os diferenciam dos demais atores, em instituições sociais e, principalmente, nas educacionais, quando originalmente se apresentam ao espaço público. Entretanto, a sua presença que, mesmo com todas as tentativas de ignorá-los, forçam essas mesmas instituições a se reverem, a se transformar do ponto de vista tanto da gestão quanto de práticas curriculares, pedagógicas e normativas, no caso das escolas. Graças a um conjunto de políticas denominadas inclusivas – e apesar delas – esses corpos adentraram no espaço público da escola, mas não se trata mais de somente advogar o acesso a essa instituição, para atender às suas pautas identitárias, tampouco em trazer para o seu interior, bastante estratificado e disciplinar, questões para interpelá-la – como em um passado recente, trouxeram temas transversais ao currículo, para abarcar questões étnicas, de sexualidade e ética. Trata-se, sim, de aí prescrutar movimentos que, embora não tenham a magnitude do das lutas sociais, facultem a emergência de mudanças profundas em seus atores, desde a imanência de um confronto específico, local, com a estrutura de poder dessa instituição, dando maior visibilidade à dissidência dos corpos singulares.

Tal dissidência se expressa, com a presença de corpos sob esse registro da diferença ou da diversidade cultural que a representam, pelos saberes que colocam em circulação e deslocam o centro de gravidade dessa instituição, especialmente, de seus atores. Tal deslocamento ocorre, para muitos

deles, na medida em que habitam um lugar socialmente marginalizado ou menorizado, trazendo para o interior da instituição esse corpo periférico, por assim dizer, nos termos assinalados por Greiner (2023); para outros, na percepção da pluralidade do mundo, constatando os seus dispositivos de exclusão, ampliando a face inclusiva do corpo social e concorrendo para o aprimoramento de relações muito verticalizadas, em busca de maior horizontalidade e circulação dos poderes aí existentes. Dessa perspectiva, a ferramenta analítica da interseccionalidade apresenta alternativas às pesquisas que analisam os efeitos do poder suscitados pela presença desses corpos dissidentes na educação, sem desconsiderar a radicalidade das alianças estrategicamente necessárias para dar consistência a sua ação política, em busca da transformação da sociedade e, por que não, do mundo existente.

Nesse contexto conflituoso, a referência à obra de Paulo Freire é feita, com frequência, por feministas negras, como bell hooks (2019), e empregada por Collins e Bilge (2021), para dar contorno à consequência pedagógica dessas lutas e da interseccionalidade como ferramenta analítica. A espiral dialética opressor-oprimido, assim como toda a argumentação freiriana é claramente apropriada, com interlocução explícita, para romper com uma estrutura de poder hierarquizada, localizando nessa analítica focos de uma dominação social a qual se exerce em termos de violência simbólica sobre um ou outro marcador da diferença. É ao redor desses focos que o educando e o educador deveriam dar conta de sua condição de opressão para, então, iniciar a ruptura com essa condição existencial e superá-la, pelo seu engajamento nas lutas sociais. Por sua vez, a educação dialógica entraria como um operador relevante nessas lutas e conflitos socioculturais que também estão em circulação nas escolas, fazendo emergir, a partir de histórias de vida diversas, toda uma comunidade de aprendizagem, a fim de fomentar a assunção de certa consciência crítica do mundo e o consequente engajamento na práxis social.

Haveria, portanto, nessa pedagogia – como prática de liberdade – reinterpretada desde a perspectiva interseccional um interesse em encontrar no nódulo da interseção em que atuam os jogos de poder, a dominação que os extrapola e, ao torná-la consciente, indicar um estado insuportável de opressão ao qual, taticamente, aqueles e aquelas sujeitos à dominação

reagiriam, assumindo a necessidade de superação desse estado – existencial e socialmente. Tal superação seria possível somente pelo comprometimento desse ator consciente, nas lutas coletivas, independentemente de a qual registro da diferença pertencesse e movido pela práxis que as aglutinaria em torno de um combate comum à opressão, almejando a ruptura do isolamento das políticas identitárias e a transformação radical da sociedade responsável por sua produção.

Esse horizonte político, vislumbrado pelas lutas contra a opressão e encontrando aí o foco comum de suas convergências, seria possível segundo essa perspectiva porque, não obstante as formas distintas sobre as quais se exerce a dominação, esta poderia ser traduzível por um sentimento comum a todos os corpos dissidentes, possível de assim se tornar consciente e formar uma comunidade linguística capaz de decodificá-lo, dando-lhe significado e voz. Conferir-se-ia a esse estado transitivo no qual está imersa a dissidência desses corpos, tanto significados quanto sentidos graças aos quais a práxis se organizaria, estruturando-se num plano de ação para a consecução do horizonte político almejado pela liberação de sua opressão vivida e pela transformação radical da estrutura de sociedade que a promove, ou seja, do modo de produção capitalista.

Desse ponto de vista, a dissidência política é o que faz confluir as lutas de todo corpo no qual o marcador social da diferença se apresenta, nessa instituição, assim como reunir em torno de alianças em prol de sua inclusão e de outros que sofrem alguma exclusão, nesse tempo e espaço, em seu currículo e, por vezes, em sua pedagogia. Não se trata somente de conceder visibilidade à presença dos corpos dissidentes, mas também de reconhecer as conquistas desses últimos de um lugar de enunciação discursiva à luz do qual podem se tornar atores – sujeito pleno de direitos –, ao ocuparem e colocarem aí suas práticas, seus saberes e, por que não, poderes em circulação. Produzir-se-ia, com isso, um conflito, cuja resolução raramente seria pacífica, mesmo sendo a escola um lugar de contenção das lutas, pois não deixaria de ser um jogo de vida e morte, por vezes muito mais violento do que se deseja admitir.

É essa dissidência dos corpos em instituições como a escola que indicariam haver certos limites na pedagogia apropriada pela

interseccionalidade e que, mediante as teorias que a inflexionaram e a filosofia decolonial, lançariam desafios bastante atuais para a educação inclusiva, tal como assinalado neste capítulo.

2.1 A DEFICIÊNCIA FRENTE À DISSIDÊNCIA DOS CORPOS NA ESCOLA

Ao retratar suas próprias experiências e a de um jovem transgênero chamado Allan, no cenário educacional europeu, Paul Preciado (2020) evidencia o jogo de vida e morte aí travado pelos corpos dissidentes. As suas palavras sintetizam a visão da escola em relação aos corpos dissidentes, a violência da qual são objetos, neste caso, sobre o signo do corpo trans-, além de anunciar a crise pela qual a instituição escolar passa, quando se vê confrontada por essa presença corpórea que desestabiliza a normalidade instituída:

A escola é um campo de batalha para o qual são enviadas as crianças, com seu corpo delicado e seu futuro em branco como únicas armas, um teatro das operações no qual se trava uma guerra entre o passado e a esperança. A escola é uma fábrica de machinhos e bichas, de gostosas e gordas, de espertos e retardados. A escola é o primeiro campo de batalha dessa guerra civil: o espaço onde aprendemos a dizer ‘nós, os meninos, não somos como elas’. O lugar onde se marcam vencedores e vencidos com um signo que acaba por se transformar num rosto. A escola é um ringue no qual o sangue se confunde com a tinta e onde são recompensados os que sabem fazê-lo correr. Que importam os idiomas ensinados, se a única língua que se fala ali é a violência secreta e surda da norma? Alguns, como Alan, sem dúvida os melhores, não sobrevivem. Não podem participar dessa guerra (Preciado, 2020, p. 195).

Essa dinâmica de resistência ao poder e, sobretudo, aos dispositivos de subjetivação imperantes, embora já sinalizada pelas teorias *queer*, pouco foi elucidada pelas apropriações da pedagogia da libertação feitas pela ferramenta analítica da interseccionalidade. Talvez isso ocorresse em razão do limiar – concebido como limite, mas também como abertura e possibilidade, como umbral – dessa apropriação ou uso da pedagogia freiriana feito pela interseccionalidade, precisamente, dado pelo modo como ambas

enfocam o conhecimento, o poder, o sujeito e a linguagem, encontrando em torno desses pontos convergentes.

Mesmo que se admita a perspectiva mais abrangente dessa pedagogia reinterpretada pela interseccionalidade – se comparada com as empreendidas pelos modelos médico e social da deficiência –, há algumas limitações em sua tendente amplitude teórica, para contribuir para a educação e, especialmente, para a educação inclusiva. Nesse caso, nós a evidenciamos com os excertos desse filósofo *queer* – talvez, um dos que mais tenham se inspirado pelas filosofias da diferença, conjuntamente a outras ferramentas que lhe permitam lutar a boa luta: a de uma vida fora dos padrões de gênero, a qual, ao ser vivida, reivindica outro olhar sobre si, lança outro olhar político sobre as relações humanas, filosófico sobre o mundo e, por que não, a educação.

Depreende-se de sua interpretação que não bastaria incluir um corpo ou outro corpo designado “deficiente”, “transgênero”, “negro”, “mulher”, “pobre”, em instituições como a escola, isolando-os e tratando-os clinicamente, para se ajustar à normalidade institucional e social. Tampouco se trataria somente de registrar os abusos de poder e a excessiva violência exercida sobre ele, a ponto de seu aniquilamento vital, verificando também os pontos de confluência de suas respectivas dissidências quanto aos processos de subjetivação majoritários. Seria preciso demarcar as alianças que os entrelaçam, compreendendo como cada qual dos registros da diferença e de interseção entre eles produzidas afronta o poder vigente e contra o qual a instituição reage violentamente, resignificando a própria escola, no que concerne aos seus jogos de poder e de subjetivação.

Sobre esse aspecto, ressalta Preciado (2020, p. 195-196):

A escola não é apenas um lugar de aprendizagem de conteúdo. É uma fábrica de subjetivação: uma instituição disciplinar cujo objetivo é a normalização do gênero e da sexualidade. [...] A escola potencializa e valoriza a teatralização convencional dos códigos da soberania masculina do menino e da submissão feminina da medida, ao mesmo tempo em que vigia o corpo e o gesto, castiga e patologiza toda forma de dissidência. Justamente por ser uma fábrica de produção de identidade de gênero e sexual, a escola entra em crise quando confrontada com os processos de transexualidade.

A questão é que, nesse jogo de subjetivação empreendido pela escola, não se trata apenas de fabricar o gênero e a sexualidade, normalizá-los e promover certa identidade subjetiva, conforme os padrões hegemônicos dessa última, como também de todas os demais marcadores sociais da diferença encarnada pelas existências singulares. É nesses corpos singulares, em sua presença, que se vislumbra a dissidência como um fenômeno novo e perturbador, radicalizado pelas perspectivas teóricas que inflexionaram a interseccionalidade nesse campo e as suas implicações para a inclusão na educação escolar. No jogo conflituoso no qual o referido fenômeno aparece, as lutas dissidentes podem até se tornar conscientes, mas, para tanto, deveriam reconhecer igualmente a dimensão opressiva de onde provém e de onde se observa, mais do que a rejeição à sua presença, o desejo de sua aniquilação, produzido socialmente.

É preciso sopesar, nesse sentido, o lugar que o marcador da deficiência ocupa naqueles jogos e nessa dimensão obscura da dissidência, na medida em que escapam ao discurso em razão daquilo que excede a qualquer modelo social ou, mesmo, a teorização das diferenças pela interseccionalidade e, em especial, do diálogo pressuposto pela pedagogia apropriada por ela. Com efeito, o que fazer em relação à particularidade dessa diferença desde o ponto de vista de suas filosofias, quando ela não ocupa um lugar de empoderamento e de fala – embora o desejem, não o possam em virtude de sua condição ontológica e de sua própria singularidade, como no caso de atores atravessados pelo acidente de um autismo severo (suporte 3) ou da surdez? Como mapear essa dissidência da dissidência, a qual interpela a sua restrição a determinado modelo de consciência ou, no limite, a um engajamento dado pelo poder enunciativo do discurso e de quem fala? Como rastrear as disputas de poder que aí se encerrassem e a potência da afirmação de outros modos de existência, de sorte que não implicassem um ato de transformação radical das formas de organização social, também movidos pelo silêncio e pela expressividade da qual a deficiência é um atributo?

A ausência de resposta a essas questões, pela pedagogia apropriada pela interseccionalidade, assim como pelo seu registro epistêmico, parece colocar a deficiência um pouco mais à margem e, dependendo de suas par-

ticularidades – se for a de uma outra inteligência ou de linguagem como a de sinais ou até mesmo de uma racionalidade outra –, mais fora ainda da comunidade linguística e pedagógica pressuposta. Isso porque a deficiência pressuporia, como todo atributo de um corpo dissidente, um ponto alheio não somente da curva da norma médica ou da normalidade social, como também, e principalmente, o de um sujeito universal, o qual, em razão dos acidentes e dos efeitos produzidos sobre seu corpo orgânico, pode ou não ser autoconsciente de sua condição e consciente de sua função sociopolítica como sujeito de direitos.

Ou, então, ele pode ser regido por de outrem, juntando-se a uma corporeidade subalterna, considerada inferior àquela modelada pelo padrão branco, masculino, heterossexual, burguês, normotípico, cujos marcadores o atravessam, no sentido ou não de com eles se identificar, superando seus próprios déficits e os compensando, a fim de que, assim como o padrão, se torne ele mesmo patrão de si, reconhecido pelos demais graças a tal identidade. Ou, ainda, aliando-se aos seus pares, para se tornar um grupo, promover movimentos sociais e ações políticas que rompam com as lógicas precedentes, revertendo esses processos e dando força a essa subjetividade subalterna, para que ocupe o lugar majoritário, mediante a assunção consciente dos corpos marcados socialmente pela diferença e da identificação dos atores sociais como um registro que o individualiza, nos jogos de poder existentes.

Todos esses aspectos aventados, porque centrados na figura do sujeito, da consciência e da identidade, parecem ser problemáticos, no que se refere à deficiência porque, primeiro, nem todos os corpos assimilados a esse registro teriam a possibilidade de serem autoconscientes ou, mesmo, de se identificarem com seus pares conscientemente, engajando-se em movimentos sociais e políticos em prol de seus direitos, ficando na pendência de sua condução por outrem. Trata-se de algo que poderia ser observado nos movimentos políticos dos quais esses atores participaram, na Constituição de 1988, no Brasil, retratados por Lanna Júnior (2010), quando os deficientes físicos e visuais assumem o protagonismo dessa participação, com alguns aliados que, indiretamente, representam a comunidade surda e os deficientes visuais. Esses últimos não teriam uma participação mais ativa

e direta no movimento, em razão das dificuldades linguísticas e cognitivas em se relacionarem com o mundo público e, especialmente, com os representantes do legislativo.

Ora, para que a participação desses atores se efetuassem, mesmo no registro de uma das teorias que inflexionariam a interseccionalidade, isso implicaria deslocar de uma concepção antropocêntrica (racional, consciente, diferente de outros seres) para a particularidade de uma existência na qual seu engajamento se daria pela potencialidade que seu corpo teria em realizar alianças e estabelecer com outrem uma relação, não de dependência, mas de reconhecimento de sua diferença e de equidade. Mesmo para esse registro teórico, porém, em segundo lugar, essa equidade enfrentaria a necessidade do domínio comum da linguagem e, principalmente, da disposição ao diálogo como recurso comunicativo entre um e outro. Embora todos os corpos deficientes se expressem, nem todos o fazem pelo mesmo caminho da oralidade, sendo a barreira linguística e, em alguns casos, cognitiva um dos limites dessa livre comunicação esperada.

Ainda que fosse possível o engajamento político dado pela conscientização e essa capacidade comunicativa nas lutas pelo reconhecimento desses corpos denominados deficientes, em suas relações intersubjetivas, contudo, dever-se-ia cuidar para que não se caísse numa armadilha similar àquela denunciada por Preciado (2011), ao criticar as interpretações que consideravam a *multidão queer* como o novo sujeito revolucionário. Conforme o autor, essa assunção reproduziria um modelo universal agora ocupado pelos corpos dissidentes e, nesse caso, por aqueles que se particularizam pela deficiência e, ao assumir esta como uma identidade, os seus atores buscariam inverter um signo depreciativo, para torná-lo majoritário. Essa inversão vetorial do poder não cambiaria os seus jogos, mas apenas mudaria seu polo, colocando-o em uma circulação importante – na medida em que os atores com deficiência poderiam também conduzir as condutas, e não só terem que segui-las –, porém, não garantiriam a alteração de sua intensidade e os excessos concretizados agora contra outros corpos que representam (ilusoriamente) alguma ameaça.

Ao assumir o signo da deficiência como estratégia para afirmar sua existência, a teoria CRIP particulariza esse modo de existência, individu-

alizando em torno de uma representação de si, numa chave de leitura distinta, incrementando o que poderia ser chamado aqui de uma pedagogia interseccional. Essa perspectiva abre um caminho interessante para romper o círculo dessa relação viciada de poder e retomar o adágio freiriano de que, para se livrar da opressão, o oprimido não necessitaria ocupar o lugar do opressor. Assim, escapar-se-ia da armadilha anunciada e, como recomendado pela ferramenta analítica da interseccionalidade, mobilizar-se-iam outros movimentos advindos dos corpos dissidentes, para efetuar uma política de alianças, dando musculatura a um corpo social mais robusto e capaz de gerir democraticamente as diferenças.

É esse caminho que se pretende explorar, ao reconhecer eventuais limitações dessa perspectiva – especialmente, quando entende o diálogo como um fim e a dialética como um meio para se constituir a comunidade de aprendizagem – e ao ensaiar criticamente uma outra interpretação possível. Segue-se, para tanto, o esforço empreendido pela ferramenta analítica da interseccionalidade, a fim de empoderar essa dissidência em seus atores, aproximando-se mais do trabalho etnográfico desenvolvido pela teoria CRIP e pela filosofia decolonial, para discutir os desafios que lançam à educação inclusiva.

2.2 RELEITURA DE UMA PEDAGOGIA INTERSECCIONAL E OS SEUS DESAFIOS À EDUCAÇÃO INCLUSIVA

Alguns pressupostos que embasam a pedagogia libertadora freiriana poderiam ser relidos, dando outro contorno a sua apropriação pela interseccionalidade, nos termos ensaiados subsequentemente, sem desconsiderar os desafios que apresentam e os seus limites epistêmicos, para abordar a deficiência como um problema político, decorrente da heterogeneidade das relações de poder decorrente de um fenômeno sociocultural e as suas implicações para a educação inclusiva.

O primeiro deles se refere aos da pesquisa etnográfica, produzida a partir da imersão do educador nos mundos dos educandos, suspendendo

provisoriamente as marcas impressas pelo seu, para, então, rerepresentá-los no sentido de sua problematização geradora. Nesse caso, se o educador não vive nesse mundo habitado pelas culturas surdas, cegas, autistas, decorrentes das práticas e saberes das deficiências físicas, intelectuais, dentre outras, se não tem qualquer familiaridade com a diversidade cultural gerada por suas respectivas comunidades, é crucial que delas se aproxime, de maneira a torná-las minimamente familiares. Ao imergir aí como um etnógrafo capaz de depreender problemas comuns àquelas comunidades e nas quais circula, estrategicamente, elabora esses problemas geradores à luz de uma analítica do poder que facultaria significar a opressão vivida pelo educando e pelo educador, no que concerne à normalização e ao capacitismo em voga, a fim de que pudessem dialogar e promover certa consciência sobre as suas formas de subjugação e de colonização.

O referido processo de aprendizado mútuo somente é possível mediante a investigação dos modos de ver, quando se é cego, de toda uma cultura linguística da comunidade surda, dos registros de um modo complexo de pensar, quando se é deficiente intelectual ou se está em um espectro ou distúrbio mental, de outros modos de locomoção, quando se é deficiente físico, dentre outras etnografias que tirariam a gravidade da norma médica e da normalidade social. Graças a essa pesquisa etnográfica, o conflito das práticas e saberes advindos da experiência vivida por esses atores sociais seria evidenciado, modulado e mediado por uma experiência reflexiva comum, tanto ao educando quanto ao educador, à luz da qual os jogos de poder aos quais estão compreendidos poderiam se tornar conscientes, propiciando o engajamento em lutas sociais, a elaboração de estratégias e de lances, no sentido de seu empoderamento.

O segundo indicativo é o de compreender a interlocução promovida a propósito desse problema comum e dessa experiência reflexiva, como uma troca entre os diferentes mundos que aí se exprimem. É um convite ao aprendizado mútuo, no qual a tarefa mais complexa é a de renunciar parcialmente à verdade transformada em crença ou em hábito, para conhecer a verdade alheia, seus pontos de vista e pressupostos para os quais, antes do diálogo, é preciso certa abertura ética ao outro, certa alteridade dada pela confiança de um no outro.

Algumas feministas afrodescendentes, como bell hooks (2019), veem nessa abertura e nessa confiança uma erótica pedagógica, sem a qual não vicejaria qualquer aprendizado, nem se formaria em seu entorno uma comunidade. No caso específico da singularidade da deficiência, essa alteridade pressuposta para a formação da comunidade seria constituída pela percepção de déficits, limites ou fragilidades comuns, mas vendo nessas feridas abertas, por vezes remoídas, a possibilidade de se contrapor ao capacitismo e de criar um modo de existência alternativo a ele, resistente ao produtivismo capitalista.

A comunidade da aprendizagem é o quarto indicativo. A formação de tal comunidade garantiria o aprendizado mútuo quanto ao problema da dissidência comum e das singularidades dadas pelos marcadores sociais da diferença, colocando em circulação as práticas e os saberes imemoriais – outrora apagados pela violência simbólica, pelo etnocentrismo e pela colonialidade. O reconhecimento dessas práticas e saberes dissidentes inclinaria os partícipes da comunidade a criar outras práticas e saberes, mediante a crítica consciente e a elaboração daqueles processos majoritários, com o objetivo de reverter as condições de poder que os subalterniza, de democratizar a produção do conhecimento e dar a ela um componente, se não decolonial, ao menos de maior reciprocidade entre Sul e Norte, na inovação acadêmica.

A dissidência desses corpos, dentre eles os deficientes, seus saberes e experiências encontrariam um lugar, revertendo a hierarquia do poder e afirmando a sua diferença, na esfera acadêmica, pois o processo de aprendizado, para além do conteúdo, é também espaço de produção de subjetividades, de encontros intersubjetivos e de conhecimentos que, por sua vez, não se encontram alheios aos conflitos e às lutas sociais. Evidenciar não somente esses conflitos, como também as formas do empoderamento desses corpos, nos jogos de poder, os processos de criação, mediante seus encontros com outros conhecimentos e modos de sua subjetivação, pode ser um caminho para o enfrentamento da homogeneidade das capacidades e a exaltação da meritocracia atuais, valorizando aí igualmente as diferenças.

Há, no entanto, desafios claros para se pensar nessa perspectiva político-pedagógica como uma tática que se propõe dar maior visibilidade

aos corpos dissidentes, singularizados pela deficiência, e uma estratégia para engajá-los em suas lutas por justiça social e para uma educação que se pretenda efetivamente inclusiva.

O primeiro desses desafios se refere aos poucos resultados acerca das etnografias sobre os modos de ser, de estar, de pensar e de agir desse público, em toda a sua diversidade cultural e diferenças, capazes de singularizar suas existências e respectivas comunidades. Somente mais recentemente esses estudos vêm sendo colocados em circulação, em alguns dossiês, como os publicados em revistas como a *Horizontes Antropológicos*, neste caso, organizado pelas pesquisadoras Anahi Guedes Mello, Valéria Aydos e Patrice Schuch (2022), porém, ainda são pouco conhecidos pelos educadores e pesquisadores da área da Educação, em razão de estarem muito focados num modelo médico e/ou social da deficiência e direcionados à subárea Educação Especial.

Na verdade, ainda hoje a educação inclusiva vem sendo abordada pelos educadores e pelos pesquisadores dessas áreas geral e específica, excessivamente presos a um modelo social – com forte apelo médico –, em que a deficiência é definida a partir da normalidade, sem muita abertura para se pensar a sociedade e a instituição educativa para a qual a norma seria a diferença. Afinal, com a presença dos corpos deficientes, o reconhecimento de seu papel dissidente colocaria em circulação outras práticas e saberes, demandando que a sua singularidade existencial, assim como tantas outras que já habitam o universo familiar e educacional brasileiros, forçasse a instituição educativa a uma radical transformação.

No caso particular da instituição escolar, desse ponto de vista, não bastaria apenas que ocorresse a oferta de serviços educacionais especializados, juntamente com um desenho universal e uma adaptação curricular voltada especificamente a esse público – com forte apelo ao modelo clínico e, mais raramente, ao modelo social, para atacar as barreiras que aí se interpõem, quase sempre associadas à acessibilidade e às tecnologias assistivas –, conforme majoritariamente concebido pela chamada educação inclusiva. Isso se explica, porque essa concepção hegemônica mantém intacta uma estrutura institucional, formalmente marcada pela disciplinarização, pela normalização e, mais recentemente, pela capacitação e pelo

empresariamento desses corpos, no sentido de conformar suas dissidências, tornando-os úteis e socialmente funcionais, por isso, incluídos socialmente. Dessa forma, ela deixa intocado, da gestão ao currículo, passando pela sua pedagogia, todo o seu alinhamento aos mecanismos de dominação do capital, às redes alimentadas por dispositivos de poder que, objetivamente, os oprimem e, subjetivamente, os excluem.

Justamente esse deveria ser o aspecto a ser abordado pela interseccionalidade, compreendendo a analítica do poder e da dominação que passa a instituição escolar a ser analisada, interpelando a homogeneidade dessa última e como opera segundo princípios universais de gestão, de currículo e de pedagogia, no sentido de evidenciar a heterogeneidade dos poderes que a atravessam. Se tais poderes existem, tanto para oprimir e subjugar corpos dissidentes, dentre os quais aqueles que se inscrevem a diferença se singularizam, quanto para indicar suas formas de resistência a eles, os mapeamentos dessas últimas deveriam servir para problematizar os primeiros, sobretudo as práticas e os saberes em relação aos quais se empreendem uma gestão escolar, uma estruturação do currículo e uma pedagogia majoritariamente unitárias, excludentes e, ideologicamente, dominantes.

Caso se desejasse, de fato, acolher esses corpos e, antes de prometer, de propor uma educação inclusiva, seria fundamental uma radical transformação da escola: da gestão ao currículo, passando pela pedagogia, para que acolhessem as diferenças, as singularidades existenciais desses atores e de seus corpos marcados pela deficiência, dentre os múltiplos marcadores sociais que os atravessam. Não se trataria de defender a educação inclusiva, em seu horizonte utópico, nos termos nos quais por vezes parece resvalar em certas interpretações da interseccionalidade, mas de elaborar uma etnografia sobre a presença dos corpos dissidentes, com vistas a visibilizá-los e empoderar seus movimentos, na escola, conferindo-lhe um lugar de expressividade nesse espaço e preparando o caminho para que se corporifique, na cena pública. Este seria o segundo desafio das implicações da revisão da pedagogia engajada na interseccionalidade para a educação inclusiva.

Salienta-se, todavia, que o engajamento pressuposto por essa perspectiva requer certa abertura para os atores sociais que atuam nessa instituição, assim como o desenho de uma cultura escolar que saia do registro

da universalidade, para assumir o das lutas locais de poder, transversais e ascendentes, particularizando-as quanto às comunidades em disputas, para então promover uma comunidade de aprendizagem mútua, onde as diferenças são acolhidas. As lutas locais – por vezes anárquicas – dos educandos e, dentre os marcadores da diferença, da deficiência inscrita em seus corpos, conjuntamente às práticas e aos saberes que formaram, a ferro-e-fogo, sua existência e a singularizaram, deveriam ser mapeados e reconhecidos enquanto tal. Por sua vez, os educadores que, ao reconhecer essas lutas, as acolhem, interagindo com elas, para modular esses conhecimentos e, pragmaticamente, para aí fazê-los circular nas relações de poder institucional estratificadas, poderiam dar maior alternância aos processos de aprendizagem, na comunidade pedagógica.

Para isso, seria necessário uma (auto?)gestão efetivamente democrática da instituição – no sentido de encontrar, na diferença, sua regulamentação –, a heterogeneização do currículo – e não somente para os corpos marcados pela deficiência – e uma didática que se ocupasse, antes do protagonismo do educador sobre o educando ou vice-versa, de alianças possíveis nas quais os limites das práticas e saberes de uns e de outros implicariam um exercício ético-reflexivo constante sobre a cultura escolar, por parte de seus atores. Na verdade, esse desafio significaria admitir que essa cultura é múltipla e diversa, em busca de conferir à comunidade pedagógica formada algumas pontes de interlocução, no âmbito dessa diversidade cultural aí presente, e algumas saídas para se recriar em, para e com as dissidências advindas desses corpos. Dessa maneira, essa releitura da interseccionalidade estaria contribuindo para formar sujeitos engajados em suas lutas, reconhecidas socialmente, assim como propiciando um aprendizado em que as alianças dos corpos são uma constante, estrategicamente relevantes, seja para as conquistas dos movimentos políticos dissidentes, seja para o aprimoramento constante da democracia.

O penúltimo desafio seria o de que, diferentemente da formação continuada de parte dos educadores em atividade e da formação daqueles a serem ainda qualificados, demandaria uma reforma igualmente profunda, com vistas a prepará-los para essa outra visão política, epistêmica e pedagógica acerca da educação e, especialmente, da educação inclusiva. Desde os

saberes acadêmicos a comporem o currículo para essa formação, até as atividades para a sua continuidade, deveriam ser inseparáveis da experiência prática, do trabalho reflexivo do exercício de alteridade que ela propicia e da abertura às práticas e saberes ancestrais. Essa formação exigiria também uma qualificação acadêmica filosófica, científica e artística que extrapolasse os seus regimes disciplinares, compreendendo as transversalidades, a multi-, trans- e interdisciplinaridade exigidas pelas epistemes, quer da interseccionalidade, quer da decolonialidade. E, o que parece ser central, tal formação não estaria alheia um engajamento prático, cotidiano e político que adviria da própria condição diversa de seu corpo e singular de sua existência, marcado socialmente por diferenças e de uma multiplicidade ao redor da qual, na relação com os outros, poderia deles eticamente se aproximar, tornando familiar o que, em princípio, lhes pareceria estranho.

Essa dimensão desafiadora pode ser vislumbrada na perspectiva decolonial de Gayatri Spivak (2017). Essa filósofa indiana retrata a radicalidade política enfrentada em um duplo vínculo entre a globalização econômica e o técnico-capitalismo, não havendo uma saída epistêmica propriamente dita, mas ética, para os sujeitos que vivem no mundo globalizado, especialmente para aqueles que habitam sua periferia, para os imigrantes, dentre outras minorias. Essa saída ética – próxima à anteriormente esboçada – consiste em deslocar o duplo vínculo batesoniano do campo linguístico para o terreno estético, propondo certa desconstrução dos agenciamentos dominantes ou colonizadores que compreendem a relação com o outro, implementando uma alteridade radical na qual a imaginação o fabula em personagens. Estabelece, nesse processo criativo, lúdico por assim dizer, uma relação de proximidade com esse corpo estranho – e não de imunidade. É dessa forma que a autora procura reler ou, para usar sua expressão, ab-usar da educação estética schilleriana, argumentando que esse caminho indicado pela imaginação e pelo impulso lúdico é uma maneira de combater as capturas da sensibilidade e do entendimento tanto empreendidas pela globalização quanto mobilizadas pelo técnico-capitalismo.

Com essa releitura da educação estética, Spivak (2017) procura não apenas ampliar a fala do subalterno nos contextos educacionais, como também colocar em circulação textos literários, saberes outros advindos

dessa subalternidade, tão ricos esteticamente quanto aqueles da cultura erudita hegemônica. Formula, para tanto, esquemas referenciais mais amplos para a figuração e maiores recursos de imagens menos enquadradas pelos dispositivos coloniais, propiciando mais abertura a essa relação com outrem, ao mesmo tempo que mais ferramentas para a desconstrução de si, como um eu colonizado.

O terreno da educação estética indicado pela filósofa feminista indiana, entendido em seu sentido amplo de relação com as artes, o teatro, dentre outras manifestações culturais e artísticas diversas, parece ser outro caminho a ser ainda explorado pela ferramenta analítica da interseccionalidade, a fim de pensar o enfrentamento das questões éticas que se expressam em algumas instituições, como a escola, com as quais se confronta a educação inclusiva. E, com esse caminho, essa ferramenta analítica poderia se fazer mais presente nos cursos de formação e de formação continuada de educadores, conferindo à pedagogia freiriana originalmente apropriada uma dimensão estética, na qual a presença dos corpos deficiente emerge como um problema.

Conjuntamente a outras diferenças, a deficiência para a qual se inclina eticamente o sujeito lhe daria uma resposta nem sempre previsível e, quase sempre, em dissentimento à moralidade alinhada ao senso comum, a significados e/ou a cadeias de significantes determinados por juízos prévios e geridos por uma razão ou racionalidade. Nesse sentido, por mais provisória que fosse, essa resposta seria, concomitantemente, estética e política, enunciado o problema da presença desses corpos dissidentes em instituições escolares como um problema político, à medida que se insurgem contra os juízos determinantes e a racionalidade dominante que as governam e gerenciam.

Chema Sanchez Alcón (2024) abordou o tema, com fontes das teorias decoloniais e da filosofia, para relatar a experiência de aprendizado contra a “colonização capacitista” desenvolvida na *Escuela de Pensamiento Libre* de Valência. Nessa escola, destinada ao ensino de filosofia para as pessoas com *desventajas cognitivas* (autistas, deficientes intelectuais, doentes de Parkinson, dentre outros), por intermédio do que denomina interdependência, sugere uma série de exercícios que propiciam a elas, mais do que inclusão, uma possibilidade de pensar autonomamente, reconhecendo

outro modo de fazê-lo, e pleitear uma vida independente, no largo espectro da diversidade cultural e de suas diferenças. A proposta é inspirada na filosofia spivakiana e procura propiciar a emancipação desse sujeito, subalternizado pelo capacitismo, através de relações interdependentes com outros atores, com *desvantagens cognitivas* ou não, entremeada da descoberta de outros sentidos contra ou decoloniais que lhes permitam falar e assumir um lugar na enunciação discursiva e nos jogos de poder existentes, a começar pelo terreno pedagógico até chegar ao comunitário. Como não se trata de uma proposta de educação formal, esse caminho pode também começar na comunidade, para se chegar ao terreno pedagógico, embora não haja indicações para a sua possibilidade, na escola regular.

O caminho ensaiado, nessa experiência, enfrenta também um último desafio quanto à utilização dessa ferramenta analítica para a educação e, em particular, para a educação inclusiva. Além de avaliar se práticas como essas podem ser desenvolvidas em escolas formais marcadas pela normatividade e pelo capacitismo, tal caminho sinaliza que, para além da arte admissível nessa dimensão da estética, a prática filosófica seria relevante, nesse território habitado por corpos nos quais se inscrevem as diferenças e, dentre elas, a deficiência. Para essa prática, a presença desses corpos deficientes teria se tornado um problema filosófico, um atributo de existências singulares e um sentido para que essas últimas almejem exprimir maior penetração na comunidade que as forma e as atravessa. Mas a questão é a seguinte: como levar em conta a presença desses corpos, sem a armadilha do logocentrismo, da percepção dirigida por categorias prévias e da imaginação como um esquematismo do entendimento, antes do que aberturas ao estranho e à inter-relação com o outro?

Mesmo em algumas tradições da fenomenologia que abarcaram os modos de perceber dos cegos ou de falar dos surdos esbarram em perspectivas universalizantes ou, mesmo, historicizantes de um sujeito universal cuja percepção, imaginação, entendimento e racionalidade, sentimentos e desejos, praticamente, como faculdades, psique ou funcionamento-padrão está associado a um conjunto normativo ou de capacidades concernente ao que se denomina espécie humana. Todas as vezes que o embate se dá, nesse terreno antropológico, uma guerra semântica se faz para designar

quem é o humano a ser considerado, com direitos assegurados e, consequentemente, quem são os humanos a serem excluídos, os sem segurança, cuja vida se encontra exposta como inumano.

Embora essa categoria de inumano tenha relação com a estética e produza também o humano, na arte (Pagni, 2014), o que se quer salientar com isso é o quanto esse território antropológico em disputa serve como dispositivo de exclusão, uma vez que estabelece critérios sobre que corpos devem ficar de fora, na medida em que não cabem dentro do que se perfigura como espécie humana. Como não há possibilidade de uma gradação do humano – não quem seja mais ou menos humano, embora as práticas efetuem esse dispositivo de poder –, mais recentemente à epistemologia das feministas negras vem se alinhando uma epistemologia radical das ciências humanas, a qual propõe relações de familiaridade com outras espécies, de parentesco, como frisa Donna Haraway (2023). É nessa abertura mais ética que epistemológica, porque englobando toda uma virada ontológica produzida pelas ontologias da diferença, que este ensaio procurou situar o problema filosófico da deficiência para, subsequentemente, explorar o veio que vai da crítica foucaultiana à epistemologia das ciências humanas, passando pelas contribuições de Jacques Derrida e Jean François Lyotard, até chegar ao modo como Gilles Deleuze e Félix Guattari a deslocam para um paradigma chamado de estético-político.

Para além da maior familiaridade com essas referências das filosofias da diferença, especificamente, interessa aos capítulos subsequentes os usos efetuados pela ferramenta analítica da interseccionalidade dessas fontes, a fim de elaborar sua analítica do poder, pela teoria *queer*, de sorte a provocar certo desvio ético dessa analítica, para abarcar o estranhamento provocado pela presença do outro e, por fim, pela teoria CRIP, de maneira a reconfigurá-lo em *cripistemologias* capazes de criar outros mundos, à luz do *ethos* dos chamados deficientes. É nesse sentido que se propõe explorar, nos próximos capítulos, as confluências e divergências dessas perspectivas com as filosofias da diferença, para abordar a deficiência, com o intuito de contribuir para a sua enunciação como um problema filosófico, para elaboração de um olhar radical sobre aspectos que fogem ao paradigma no qual se apoiam e para indicar outros caminhos à educação inclusiva.

PARTE II

Da interseccionalidade às filosofias da diferença

CAPÍTULO 3

Filosofias da diferença, interseccionalidade e deficiência: de fontes filosóficas a dissonâncias de sua apropriação

Desde sua emergência, algumas feministas responsáveis pela ferramenta analítica da interseccionalidade se apropriaram (declaradamente ou não) de fontes relativas à analítica foucaultiana do poder – muitas vezes mescladas a outras referências filosóficas, sociológicas e psicológicas. Mesmo parte das pesquisas que se apoiaram no modelo social da deficiência, ao se valer da noção de estigma de Erving Goffman (2008), tiveram influência indireta dessa fonte. No caso da inflexão da interseccionalidade ocorrida com as teorias *queer* e CRIP, essa relação com essas e outras fontes das filosofias da diferença se ampliou ainda mais, deslocando seu eixo para outras categorias da análise do poder e descentrando as discussões, até então concentradas no debate estritamente linguístico, para o âmbito de questões éticas relativas à alteridade e epistemológicas provocadas pelos registros etnográficos.

Em tal deslocamento, para o qual contribuiu a interlocução com ou a apropriação de noções derridarianas de presença, de diferença e de alteridade, procurou-se garantir um lugar a esse outro que assume as marcas da diferença e que luta para ser reconhecido não somente como sujeito de direitos, como também de sujeito político, representativo de grupos minoritários que clamam por inclusão e, sobretudo, por uma justiça social equitativa, reivindicando maior radicalidade do quadro social-democrático, em uma conjuntura global neoliberal que lhe é desfavorável.

A ampliação da apropriação dessas fontes permitiu que não somente se esmiuçasse a complexidade de abordar a deficiência segundo um modelo social, como também tornou ainda mais relevante analisar esse signo ou marcador somático, no conjunto a outros que atravessam o sujeito e o singularizam, frente aos demais. Algumas fissuras daquela apropriação, porém, indicam nuances em relação às teorias adotadas pela interseccionalidade, até porque as filosofias mencionadas concebem a diferença, antes do que como marcador social, em tons bem distintos.

Conforme enunciado no capítulo anterior, preferiu-se a expressão filosofias da diferença a pós-estruturalismo, por se entender aqui que tal categorização ensinaria um contorno mais preciso aos pensamentos de Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean François Lyotard, Gilles Deleuze, Félix Guattari, dentre outros intelectuais franceses contemporâneos. Ainda que seus respectivos projetos filosóficos diverjam entre si – tal como se notará, ao longo deste capítulo –, de acordo com Bernardo Rengifo Lozano (2016), eles podem ser reunidos em torno do deslocamento das noções de sistema ou de estrutura do discurso para a categoria de acontecimentos, restituindo aquela dimensão vital e dinâmica que foi tão radicalmente suprimida pelo formalismo estrutural. E, conseqüentemente, outros deslocamentos são produzidos pelas filosofias da diferença, pois, segundo o mesmo autor,

[e]n lugar de seguir persiguiendo las razones ocultas de una supuesta primacía subyacente de las lógicas del sistema sobre la vida humana, se atiende ahora a la fuerza decisiva de lo que sucede, la ocurrencia de fenómenos concretos que expresan luchas y conflictos inherentes a diversas manifestaciones de las fuerzas en el mundo humano (no sólo las grandes luchas sociales modernas, sino las batallas subjetivas, marginales, micropolíticas, locales, étnicas, sexuales, minoritarias...). Algo similar ocurre con la categoría de identidad, que se ve desplazada por los conceptos de diferencia, otredad, alteridad o subjetividad según los casos. Así, estas nuevas categorías y otras análogas buscaron restituir condiciones existenciales excluidas por la sistematicidad estructuralista y su clausura en los rigores lógico-matemáticos (Rengifo Lozano, 2016, p. 196).

Essa interpretação das filosofias da diferença não quer dizer que a interseccionalidade tenha se apegado a esses rigores lógicos e à sistematidade estruturalista. Tal ferramenta analítica também os problematizou, como demonstrado no primeiro capítulo, com vista a escapar de sua fixidez identitária e de uma teorização estrutural sobre a vida que, em última instância, sistematizasse a totalidade de seu controle. Ao acompanhar o deslocamento fenomenológico da vida para o terreno epistemológico e político, essa ferramenta contribuiu efetivamente para o desenvolvimento desses campos, na esfera acadêmica e da ação política, sugerindo a produção do conhecimento em outras bases, assim como aprimorando as estratégias de vários de seus movimentos sociais.

Não obstante essa convergência de propósitos – inclusive, no que concerne à análise dos fenômenos concretos que expressam as lutas sociais, marginais e locais –, os caminhos tanto analítico-epistemológicos quanto estratégico-políticos escolhidos por ambas são distintos, podendo ser lidos como complementares ou não, dependendo do problema enfocado e da disposição para compô-los, criando uma teorização original.

Se, para os filósofos da diferença, a centralidade da categoria de acontecimento deslocou radicalmente seus projetos do sistema ou da estrutura dos discursos, para o movimento da interseccionalidade, essa radicalidade é menor. Talvez, isso ocorra em razão da preocupação científica das teorizações dessa última do que filosóficas dos primeiros, na apreensão da vida humana. A interseccionalidade aspira a lhe encontrar leis para seu desenvolvimento, para sua compreensão enquanto fenômeno sociopolítico e histórico, à luz de certas ontologias sociais e de uma analítica do poder que, por vezes, serve ao ponto de vista transcendental ou a um viés teleológico macropolítico ao qual privilegia, pressupondo uma relação estruturada da sociedade civil, de seus movimentos sociais com o Estado.

Por sua vez, as filosofias da diferença analisam a vida em sua imanência, perseguindo antes do que sua regularidade, as contingências ou as discontinuidades, ocupando-se delas numa microfísica do poder ou micropolítica do desejo. Procuram, nesse âmbito, encontrar as expressões dos devires minoritários dos processos de subjetivação, nessa escala de lutas locais, transversais e marginais. Interessa perseguir o rastro da produção de

suas forças anárquicas, juntamente com a sua governamentalização biopolítica ou processos de agenciamentos coletivos.

Isso significa dizer que, ao eleger a descontinuidade promovida pelo acontecimento como seu foco, não somente o olhar das filosofias da diferença sobre a vida destoa da interseccionalidade, pela adoção de um viés mais ontológico do que epistêmico, como também a maneira como dele decorrem indícios de fenômenos que concretizam essas lutas. Afinal, a escala política à qual aspiram compreender, por meio de suas análises, destina-se, além de diagramar os jogos de poder, diagnosticar seus focos de resistência, suas linhas de fuga ou a criação de outras formas de existência ou, simplesmente, de (re)existência. Independentemente da escala, os filósofos da diferença situam tais fenômenos num terreno vital do corpo e de seus encontros com outros corpos, potencializando a vida ou, paradoxalmente, a sufocando até a morte, num jogo de poder e de potência em que ocupa o centro da disputa política onde, no limite, o viver ou o morrer são decisivos aos seus atores. Em verdade, assim já o era desde Aristóteles (1998), mas, para eles, trata-se não de qualquer vida (*zoom*), mas de uma vida qualificada (*bíos*), em torno da qual se requerem normas, regras e leis, para controlar subjetivamente, governar ou maquinar intersubjetivamente o pulso do corpo e a anarquia de seus encontros com os demais corpos.

O problema da vida que pulsa no corpo e na anarquia dos encontros com outros corpos é justamente aquilo que escapa tanto à ciência da vida quanto de seu governo, ocupando um lugar decisivo nas filosofias da diferença. Dada a sua indeterminação, através de seu enunciado, colocam em xeque a epistemologia e os fundamentos filosófico-políticos nos quais se apoiam. Indicam que o que se propõe em nome do saber sobre a vida e das práticas sociais que a normalizam advém do poder exercido sobre ela e do desejo de sua regulação ou, dependendo, de autorregulação de seus excessos, mediante a domesticação dos instintos e de sua condução para fins socialmente aceitos, despotencializando, com isso, os fluxos e os devires que caminham em outra direção.

Esse parece ser um ponto comum da problematização epistemológica dirigida às ciências da vida, mas também à sua política, destinada às perspectivas da filosofia clássica na qual se apoiou um governo e que

determinaram as categorias de corpo e de povo em torno das quais, desde a modernidade, se exerceu sobre os viventes o controle os excessos, com vistas a efetuar a regulação da existência individual e coletiva. Cada filósofo da diferença seguiu, todavia, um caminho próprio nessa problematização epistemológica e política da vida, tangenciando seus projetos em referências teóricas comuns e, por vezes, se atritando ou se complementando, dependendo do tema sobre o qual se deseje compor uma reflexão.

Como a deficiência está em foco neste livro e é um tema pouco analisado na obra desses filósofos, serão abordados alguns indícios na sua relação com a vida e a filosofia da imanência na qual se apoiam, para poder evidenciar uma primeira dissonância dessa perspectiva, quer com os modelos médico e social que até então a analisaram, quer com a ferramenta analítica da interseccionalidade e suas inflexões mais recentes. Nesse caso, analisar-se-á como Michel Foucault e Gilles Deleuze focalizam esse tema, tendo como referência inspiradora a obra de Georges Canguilhem, explicitando as variações como a vida é crucial para as filosofias da diferença.

A segunda dissonância analisada neste capítulo será em relação ao deslocamento do fenômeno para o acontecimento promovido pela análise desses filósofos, além de uma breve remissão aos pensamentos de Jacques Derrida e Jean-François Lyotard, interferindo diretamente sobre o ponto de vista ontológico à luz do qual é concebida a diferença, na analítica do poder e na micropolítica do desejo. Essa dissonância se refere ao modo como essa diferença é retratada, menos como um marcador social, mais como uma inscrição somática agenciada coletivamente ou somatizada em sua singular existência por um *corpo comum*. É esse último movimento que se procurará deixar um pouco mais claro, neste capítulo – e a ser mais bem desenvolvido no próximo –, ao discutir a perspectiva política decorrente do terreno acontecimental e estético de disputa advindos dos corpos singulares, como os deficientes.

3.1 O PULSO DO CORPO NO JOGO DA VIDA COM MICHEL FOUCAULT

O modo como a normalização e o controle foram produzidos assumiu, no momento arqueológico do projeto filosófico foucaultiano, toda uma problematização da episteme que as legitima nas ciências da vida e suas implicações para as ciências humanas e para a antropologia filosófica, na qual se apoia, para objetificar o sujeito (saudável/louco, normal/anormal, dentre outras), demonstrando suas classificações, hierarquizações e exclusões em relação ao corpo-espécie. Mas é em seu momento genealógico que Foucault (1988) salienta que elas ocorrem pela regulação do corpo individual por uma anátomo-política, por um conjunto de tecnologias do eu e dispositivos de poder, assim como pela biopolítica da população, responsável por tornar o corpo social ou corpo-espécie governável.

Nesse caso, como a vida qualificada (*bíos*) não pode ser conhecida, nem representada na sua integralidade, mas somente interpelada por poderes que objetificam o corpo como um fenômeno biológico e/ou social, respaldado por saberes que diagnosticam seu funcionamento orgânico ou na mecânica da sociedade, identificam suas anormalidades e anomias, prescrevem tecnologias para a correção individual do corpo e da população, a partir da norma médica e da normalidade social, as quais atuam mutuamente. Nesse regime de verdade estabelecido por esses saberes e exercido por aqueles poderes, a dinâmica do pulso vital desse corpo e do movimento anárquico de seus encontros – desestabilizadores do corpo social governável –, raramente é compreendida e, quando o é, se torna objeto de um saber psicanalítico que a individualiza, seguindo critérios similares de diagnóstico, desvio e tecnologias de correção do olhar clínico que embasou a norma médica e que, algumas vezes, serve de parâmetro para o corpo social.

O pensamento de Michel Foucault foi relevante sobre esse aspecto, para alimentar tanto o embate epistemológico quanto demonstrar os dispositivos de poder e as epistemes que o compreendem, inspirando parte da literatura interseccional a reconhecer a heterogeneidade de seu poder sobre corpos interseccionados pelo registro de marcadores sociais da diferença.

Pode-se inferir que sua relevância também se deu, em termos foucaultianos, na descrição não somente das tecnologias, dos saberes e das práticas, mas também dos dispositivos do biopoder e a governamentalização estatal, no sentido de diagramar o governo da vida instaurado desde a modernidade, especialmente sobre corpos que resistiam ao vetor descendente de suas forças, esboçavam uma luta ascendente para integrar o corpo social governado ou, vetorialmente, os embates transversais para se manter à margem, alinhando-se a outros corpos excluídos da biopolítica da população.

O reconhecimento dos limites psicanalíticos apontados por esse pensamento –conjuntamente a outras fontes, como Franz Fanon e os filósofos da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt – parece ter inspirado, também, Grada Kilomba (2019), Judith Butler (2015), dentre outras autoras que colaboraram para que a ferramenta analítica da interseccionalidade ou teorias que a inflexionaram a ultrapassar o uso desse saber e de suas tecnologias, para, além do tratamento clínico reservado ao corpo individual, compreender o corpo social, os seus dispositivos coloniais e de racialização ou, mesmo, os discursos de ódio que são alimentados contra os corpos que particularizam a intersecção de diferenças (de gênero, classe, raça, orientação sexual).

Contudo, pode-se dizer que a apropriação feita pela interseccionalidade, majoritariamente, não acompanhou o redirecionamento do projeto filosófico foucaultiano provocado em sua obra tardia sobre a ética do sujeito. Justamente aí, onde Foucault (1995) afirma que tanto os momentos nos quais se ocupou das epistemes das ciências humanas quanto do poder teriam sido, desde o princípio, para evidenciar como os jogos desse último e as disputas epistêmicas formam esse sujeito: de um lado, sujeitando-o e, de outro, possibilitando-lhe escolhas de representações sociais, a fim de que seu corpo se identificasse a um eu e, conseqüentemente, que representasse ou não um corpo social governável, classificando-o e hierarquizando-o conforme os catálogos dos saberes e de seus modelos arquetípicos.

Acontece, porém, que há corpos singulares que não se subjugam, dada sua incorrigibilidade, tal como reconhecido por Foucault (2010), em seu curso *os anormais*. Tampouco esses corpos se particularizam, ao se identificar a esse “eu” que representa segmentos do corpo social gover-

nável, pulsando em outro ritmo e produzindo anarquicamente encontros em outro tom. Esses corpos não apenas transgridem as normas, as regras e as leis que pretendem controlar a sua existência, sob o pretexto de qualificá-la ou capacitá-la, subjugando-a e a subjetivando, nessa direção, mas, ao resistirem aos abusos de poder e acusarem os estados de dominação dos processos de normalização nos quais não são pertencentes, criam um corpo social à parte, marginalizado – periférico à biopolítica da população, caso se use o quadro conceitual foucaultiano. Embora resista a viver segundo a prescrição daquela regulação e se oponha ao corpo social governável, esse corpo marginalizado comunga de normas, de regras e de leis próprias, na relação com outros corpos periféricos ou centrais, criando outros modos de existência singular. Na maioria das vezes, a presença dos corpos periféricos é ignorada pelos poderes, saberes e tecnologias existentes e pelos regimes de verdade que os compreendem como uma vida qualquer, desqualificada para o corpo social e, por vezes, para si mesmo, tal é a pressão para que se adapte à normalização prescrita por esse último e abandone aquilo que lhe é próprio.

Justamente por isso, os corpos periféricos foram considerados como passíveis de exclusão do corpo social governável ou, mesmo, de extermínio, quando os paradoxos da biopolítica alcançam o patamar da adoção de um racismo de Estado (Pagni, 2019). E, por assim dizer, tal estado de dominação exercido pelo biopoder procura subtrair o pulso vital cuja fonte e circulação se encontram não apenas no corpo individual, como também nos encontros com os demais corpos marginais ou não, os quais, anarquicamente, destoam do corpo social governável. Além de fazê-lo ressoar em outro tom, esse corpo coletivo destoante é visto como uma ameaça à regulação e à estabilidade desse corpo social governado pela biopolítica da população, justamente por nele pulsarem os corpos singulares, a anarquia de seus encontros e a ingovernabilidade própria a vida (Pagni, 2023).

Foucault analisa indiretamente essa dimensão dinâmica da *bios*, em sua obra tardia e, principalmente, em seus cursos no *Collège de France*, quando retoma a subjetivação e a prática de si, na antiguidade grega e romana, explorando a sua relação com a ética e com o que denomina estética da existência. Em momentos anteriores, ele traz apenas sobre esse limiar

acerca da vida, ou melhor, dos limites das ciências que procuram conhecê-la com a filosofia, na articulação da arqueologia com a genealogia, ou quando aborda as vidas infames e os casos literários quase como uma tentativa de encontrar na arte a possibilidade de ficcionalmente visibilizá-la, de recriá-la, reconhecendo sua inapreensibilidade e indeterminação.

Nesse caso, segundo Vera Portocarrero (2009), esse limiar da apreensão da vida encontrado na articulação da genealogia com a arqueologia foucaultiana se enraizaria no pensamento de Georges Canguilhem, na medida em que, algumas décadas antes, teria iniciado esse embate contra os poderes normativos. Ao dificultar a localização dos focos de resistência e os processos de subjetivação inovadores do jogo de poder existente, teria restado a ambos apenas localizá-los à margem dos “[...] procedimentos de normalização e objetivação do sujeito” e torná-los visíveis em suas análises, comprometendo “[...] os projetos institucionais de uma inclusão social ampliada e eficaz do normal – bem como do anormal – através de novas práticas” (Portocarrero, 2009, p. 207). Contudo, ao diferenciar o normal social do normal vital, Canguilhem reconheceria que

[...] a exigência das normas do organismo é interna e imanente à própria possibilidade de vida, [enquanto] a normalização que se estabelece na sociedade deve-se a uma escolha e a uma decisão exteriores ao objeto normalizado, mesmo que não haja consciência – por parte dos indivíduos – de que se trata da expressão de exigências coletivas (Portocarrero, 2009, p. 213),

situadas social e historicamente. Mais precisamente, para ele, segundo Portocarrero,

[o] que caracteriza a especificidade da norma – imanente ao fenômeno vital – é a plasticidade da vida; a necessidade própria da vida de criação e instauração de novas normas vitais e seu caráter de luta, seu caráter dinâmico e inventivo, que serve como princípio de avaliação do estado de saúde do indivíduo. Nesse sentido, pode-se dizer que o vivente é instituidor de normas e torna-se sujeito por sua capacidade como ser vivo de confrontá-las e ultrapassá-las sempre que o meio exigir (Portocarrero, 2009, p. 213).

Canguilhem (2009) denomina essa norma como vital – inspirando aqui a noção de pulso vital, por razões que subseqüentemente se explicitarão – ou, então, como *normatividade*, definindo-a em oposição à normalização, isto é, ao modo pelo qual voluntária e coletivamente se institui uma norma social. A *normatividade* opera em cada organismo, independentemente de seus eventuais acidentes ou disfunção, a qual, conforme a sua singularidade, pode interromper ou, mesmo, afrontar a norma instituída socialmente. Se a norma social, por sua vez, é expressão de uma vontade coletiva que lhe confere um peso e um valor socialmente aceitos, toda interrupção ou afrontamento que lhe é feita pela norma vital ou pela *normatividade* de cada organismo promoveriam um outro estado de coisas, a ser sopesado em relação aos valores e, dependendo desse julgamento, a transformar a vida social existente.

Embora as normas sociais determinem parcialmente a ação desse organismo individual, para Portocarrero (2009, p. 216), “[...] a mecanização do sistema social deixa margens, cria zonas vazias, que somente um sujeito, cujo projeto é inventar suas próprias normas, pode delas se apropriar”. São justamente essas brechas ou zonas vazias que o organismo individual, pulsando desde a normatividade que o singulariza como um vivente ocupa, reinventando normas sociais e, ao mesmo tempo, se reinventando a si próprio, como sujeito. Considera-se, para isso, analogamente com a interpretação foucaultiana no poder para a formação do sujeito, que esse último “[...] é um efeito de normas, porém, um efeito original”, na medida em que se “[...] efetua a si mesmo, delas distanciando-se” para avaliar e julgar a condição que o submetem para, quiçá, livrar-se dela. Como enfatiza Portocarrero (2009, p. 217), “[o] ato de subjetivação por excelência e o afastamento das normas: sua condição de possibilidade é a capacidade normativa da distância”.

É esse efeito das normas sobre si que forma o sujeito, sendo necessário certo distanciamento como sua condição normativa, produtora da subjetivação. Com esse distanciamento, um sentido comum se forma, com vistas à prevalência, não da norma social sobre a vital, nem vice-versa, mas de um organismo que, em sua relação com o meio, ao invés de se adaptar simplesmente, o modifica, para ganhar força, ao mesmo tempo

que também se transforma, para ser acolhido pelos demais organismos no mesmo meio, fortalecendo-o. O que faz com que esse duplo movimento se produza, porém, não é a distância para tornar consciente a ação do sujeito desse organismo sobre o meio, tampouco para, mediante uma vontade coletiva advinda dessas consciências individuais, normalizá-las socialmente, por uma média plausível ou uma mediana razoável. É, ao contrário, o próprio jogo da vida, seus erros, acidentes e contingência, por isso, a ciência não dá conta de regulamentá-lo, seus saberes jamais a apreenderão pela elaboração da regularidade de suas leis, constância de seu funcionamento e frequência ou continuidade da estruturação de suas linhas de força, pois, estará sempre numa dinâmica vertiginosa, movida por tensões, disfunções e conflitos instáveis de sua gravidade.

Não à toa, em um de seus últimos artigos escritos para homenagear Canguilhem, Michel Foucault (2007) afirma que o mérito desse intelectual francês do qual não fora aluno, mas que influenciou decisivamente sua geração, foi o de demonstrar a irredutibilidade da vida à ciência e, mesmo no caso da biologia, dos problemas que a atravessam, de sua contingência, de seus acidentes e de sua anomalia. Mais precisamente, frisa Foucault (2007, p. 56, tradução nossa), o centro desses problemas “[...] é aquilo que é capaz do erro” e, por isso, eventualmente, tenha que se “[...] explicar o fato da anomalia atravessar a biologia” e “[...] interrogar a partir dela esse erro singular”, que faz com que “[...] o homem acabe sendo um ser vivo que nunca se encontre em seu lugar, um ser vivo condenado a ‘errar’ e a ‘equivocar-se’”.

Além da distância anteriormente salientada, é essa abertura ao problema do erro decorrente da experimentação que facultaria ao vivente apreender com as eventualidades da vida e criar conceitos por meio dos quais se institui outro modo de pensar, propondo uma série de “correções” de curso e uma “[...] espécie de dimensão da própria vida dos homens, indispensável para a temporalidade da espécie” (Foucault, 2007, p. 56, tradução nossa). Por mais que se outorgue à verdade um valor de um modo particular de vida e uma invenção para distingui-la do falso ou daquilo que a cativa, essa política da verdade é uma eventualidade inscrita em sua existência e, como diria Canguilhem (*apud* Foucault, 2007, p. 56, tradução

nossa), “[...] o azar permanente ao redor do qual se desprega a história da vida e o devir dos homens”. O ato de subjetivação decorreria desse jogo da vida, da função revigoradora do erro e de sua correção pelo trabalho do pensar, nem sempre mediado pela consciência, mas imediatamente determinado pelo pulso vital que a move, a revigora e a recria, constantemente.

Se Canguilhem traz a ciência à vida, provocando os cientistas a reconhecer que os seus saberes decorrem do erro e os seus pensamentos novos emergem de anomalias ou acidentes vitais que escapam às normas sociais, Foucault parece ver na vida uma instância fugidia a qual nem os saberes científicos, tampouco suas tecnologias, governaria, somente os dispositivos de poder e a biopolítica da população tentariam, sem sucesso, fazê-lo. Restaria aí, para ele, um jogo de governamentalização e crítica, assim como focos de resistência sempre que nele existir um corpo. É desse corpo que, em sua genealogia, adviria um sujeito ético envergado por atos de subjetivação, os quais, antes de funcionar conforme o regime de verdade estabelecido, o experimentariam, procurando dar vida a si mesmo segundo não um suposto padrão inquestionável da norma, todavia, das rupturas, das brechas, das fraturas que causam, na descontinuidade da história. Essa foi a face de seu projeto explorada parcialmente, em seus cursos no *Collège de France*, publicados postumamente, e, de algum modo, enunciada em seu artigo em homenagem a Canguilhem, na qual, de acordo com Agamben (2007), espelharia a sua própria filosofia.

Para essa face, os acidentes, anomalias ou erros inscritos no corpo produzem o pensar que, por sua vez, seria uma fonte inesgotável de potencialidade, para a qual o sujeito ético deveria estar atento e pronto para mobilizar uma atitude corajosa para enfrentá-lo, em busca, antes de uma verdade a ser vivida, de uma existência singular a se tornar verdadeira e afirmada publicamente pelo vivente (Pagni, 2016). Nesse registro, a deficiência não seria objeto de correção, tal como entendida pelo modelo médico, mas de diagnóstico desse pulso afirmativo como um desvio, decorrente de uma norma vital provocada pelo acidente, à luz do qual, mediante a abertura a certa errância escavada pelo corpo no qual se inscreve e com a distância da norma social, permite a esse sujeito ético vociferar, exprimir, dizer essa sua diferença ante a normalidade social vigente. É esse movimen-

to que, ao afrontar a normalidade, seria igualmente coagido por ela, para que – ao indicar a inadaptação de seu organismo disfuncional, anômalo, deficiente – force a esse corpo social outro modo de organização, de distribuição, de hierarquização, de poder.

Esse ponto de vista é distinto do de um modelo social da deficiência. Certamente, tal modelo poderia colaborar para que esse jogo provocado pelos acidentes que advêm do corpo não limite a ação desse sujeito, eliminando as barreiras que cerceiam seu aparecimento e atuação pública, favorecendo que ela ocorra similarmente aos demais sujeitos políticos. Entretanto, como a deficiência é definida não por sua singularidade existencial ou diferença que compreende uma temporalidade da espécie, formada pela norma vital, mas em função da norma social e pelo princípio de regência da vontade coletiva quanto ao seu estabelecimento, a dinâmica de sua relação com a *normatividade* e com os acidentes que tornam indeterminável a vida passa a ser secundarizada, na mecânica do corpo social e na gramática política que a compreende. Para o modelo social da deficiência, tal dinâmica poderia ser particularizada em alguns corpos, individualizada em atores, os quais, uma vez diagnosticados, poderiam ser, se não adaptados à norma produzida socialmente, ao menos realocados em seu funcionamento, deslocando-a para a margem desse corpo social governável – onde suas capacidades dariam conta, embora a garantia de oferta de condições pudesse levá-los ao centro, sendo essa sua promessa inclusiva.

A ferramenta analítica da interseccionalidade denuncia essa promessa e, por sua vez, empodera esses atores da margem para migrarem ao centro, partindo de seus marcadores sociais da diferença, dentre eles a deficiência, caracterizando-os como signo de uma opressão e de uma memória, para que se tornem conscientes aos sujeitos dessa condição, dissidentes em seus corpos, a ponto de assumirem a sua estranheza e apelarem à familiaridade que teriam em relação aos demais. Essa é sua ontologia do ser social, cuja normatividade seria incluída no espectro de um humano, se não universal, ao menos amenizado por um sentimento de humanidade que se apoia na alteridade e na seguridade ou no direito à existência, como um princípio jurídico e político, que alimentam suas lutas em prol da inclusão e da justiça social.

Esbarra, entretanto, em um limite. Ao tomar a alteridade como um princípio moral e a sua segurança ou direito à existência como fim político, a interseccionalidade circunscreve seu terreno de luta ao campo jurídico como uma estratégia prioritária, assim como as disputas semânticas, em outros campos. Secundariza, dessa maneira, o terreno micropolítico donde brotam, localmente, os conflitos desse jogo da vida, de sua afirmação contra a norma social, em prol de sua normatividade e liberdade, na qual se poderia viver a singularidade de qualquer existência, dada a multiplicidade que a atravessa e o pulso que a faz vibrar com maior ou menor intensidade.

Esse parece ser o foco privilegiado pelas filosofias da diferença, ao menos o é pelos herdeiros do epistemólogo francês homenageado por Foucault, de quem Gilles Deleuze foi aluno e colaborador.

3.2 O CORPO DEFICIENTE NA IMANÊNCIA DA VIDA COM GILLES DELEUZE

No caso do projeto filósofo de Gilles Deleuze, em um registro mais específico do que do de Michel Foucault, não somente a herança do problema da vida indeterminada, como um dos múltiplos eixos de sua obra, como também a radicalidade com que a aborda começam a se delinear, em seus primeiros trabalhos. Aliás, um de seus primeiros artigos – intitulado “Instintos e instituições” – publicado na coleção *Texts e documents philosophics*, organizada por Georges Canguilhem, em 1955, inaugura esse pensamento radical quando, na conclusão desse artigo, Deleuze afirma :

Não há tendências sociais, mas somente meios sociais de satisfazer as tendências, meios que são originais porque são sociais. Toda instituição impõe a nosso corpo, mesmo em suas estruturas involuntárias, uma série de modelos e, dá à nossa inteligência um saber, uma possibilidade de previsão, assim como de projeto. Nós reencontramos a conclusão seguinte: o homem não tem instinto, ele faz instituições. O homem é um animal se despojando da espécie. Assim, o instinto traduziria as *urgências* animais e a instituição as *urgências* do homem: a urgência da fome torna-se

no homem a reivindicação de ter pão. Finalmente o problema do instinto e das instituições será aprendido, em seu ponto mais agudo, não nas ‘sociedades’ animais, mas nas relações do animal e do homem, quando as exigências do homem incidem sobre o animal integrando-o em instituições (totemismo e domesticação), quando as urgências do animal encontram o homem, seja para dele fugir ou atacá-lo, seja para dele esperar alimento ou proteção (Deleuze, 2005, p. 137).

Essa conclusão parece aglutinar os problemas em torno dos quais uma série de estudos foram desenvolvidos, nos anos de 1960 e 1970, sendo signos de uma época¹ que ainda não se findou. Considerando esse contexto filosófico francês, no qual maio de 1968 teve um papel histórico decisivo, essa apresentação de Deleuze soa como um prenúncio, e a conclusão a que chega sobre o modo como o instinto é maquinado pela instituição ressoa como o emblema de uma geração de intelectuais sobre os quais Georges Canguilhem teve grande influência, juntamente com Georges Bataille e Maurice Blanchot. É como se essa geração tivesse legado àquela uma herança, revitalizada a partir dos acontecimentos históricos de 1968 e da inquietude dessa geração de intelectuais franceses que firmaram, em seu horizonte, o problema político de que qualquer alternativa para os impasses do capitalismo, no período, passaria necessariamente pelo ensaio de novos processos de subjetivação que escapassem às suas amarras e capturas. Assumem, para tanto, reacender o debate sobre a vicissitude instintual, as suas tendências em alcançar o prazer ou a satisfação do desejo como meio de liberação da fixidez da subjetividade construída pelos jogos de poder instituídos por esse modo de produção e a possibilidade de romperem as minas postas pelos agenciamentos institucionais, como móveis de uma intensa luta para a consecução daquelas tendências, a reforma e a transformação dessas mesmas instituições.

¹ Gilles Deleuze com Félix Guattari (2010) retomaram a temática, em *O Anti-Édipo*, publicado em 1973. Alguns filósofos, como Jean-François Lyotard (1981, 1990), viram nesse debate a possibilidade da elaboração de uma economia política libidinal, problematizando os dispositivos que a empreendem, enquanto outros, como Michel Foucault (1988), mesmo sem propor algo dessa natureza, teve em torno da questão da erótica e dos dispositivos de sexualidade o centro orbital de sua obra – se o considerarmos no giro que deu em seu projeto, a partir da publicação dos volumes da *História da Sexualidade*, algo que vinha ensaiando desde seus cursos sobre o tema, publicados postumamente.

Nesse espaço de lutas – mais tarde classificado por Guattari (2007) de micropolítico –, a vida emerge pela imanência de seus erros, pela proveniência de seus acidentes e pela emergência de acontecimentos, conforme retratado em seu último ensaio, intitulado “Imanência: uma vida”. Não obstante essas aproximações de Deleuze a Canguilhem serem notadas por Antoine Janvier (2011), em seu livro sobre Nietzsche, é em seu último ensaio que parece rearticular a relação da vida com seu projeto filosófico, à luz da discussão sobre a imanência. Em tal discussão, Deleuze (2016) opõe o campo transcendental à imanência e, designando aquele como o plano que opera com as categorias do sujeito e do objeto, exprime o conhecimento deste a partir da consciência daquele, atribuindo-lhe um terreno empírico que cessa a imanência da vida, para retratá-la num momento único, estático e, assim, atribuir-lhe uma certeza, uma representação, uma ideia.

Ora, seria por meio dessa certeza, verdade e representação que o sujeito adquiriria consciência da vida que se perfaz no mundo, tentando conduzir-se neste, a partir do (auto)governo daquela. Nessa esquematização apresentada para esboçar o modo como a vida foi capturada por esse plano transcendente pela filosofia moderna e, em sua época, continuada por várias expressões da filosofia contemporânea – da fenomenologia ao existencialismo, passando por suas variações –, Deleuze (2016) argumenta por aquilo que escapa à transcendência – e nesses argumentos se encontra sua proximidade com Canguilhem e com que, provavelmente, foi interrompido no projeto filosófico de Foucault, em razão de sua morte.

Para Deleuze (2016, p. 178), o que escaparia do empirismo transcendental é o que ele possuiria de mais selvagem e potente, a saber: “[...] a passagem de uma sensação a outra como devir, como aumento ou diminuição da potência” (em seu quantum virtual). E lhe escapa, porque é enfocada por outra lógica – a do sentido –, a qual não reduz a passagem da percepção simples (mediante o espaço e o tempo como categorias da sensibilidade) à consciência. Essa última seria efetivada graças a uma relação prévia de um sujeito com um objeto, nada havendo a revelar na transposição que atravessa, velozmente e difusamente, o campo transcendental. Afinal, a consciência “[...] apenas se exprime ao refletir-se num sujeito que a remete a objetos”, por isso, não poderia ser reduzida ao campo transcen-

dental, mas, em sua ausência, quando o referido campo se definiria como um plano de imanência, isto é, um plano que não está em alguma coisa, não pertence ao objeto nem ao sujeito, produzindo-se em si mesma, como uma vida.

Na acepção de Deleuze (2016, p. 179), *uma* vida “[...] é a imanência da imanência, imanência absoluta: ela é potência, beatitude completas”. Ao ultrapassar as aporias do sujeito e objeto, ela não “[...] depende de um Ser e não está submetido a um Ato”, sendo consciência imediata absoluta cuja atividade, embora deixe de se remeter a um ser, não cessa de se colocar numa vida e seguir um plano de imanência. Nesse registro no qual o “[...] campo transcendental se define por um plano de imanência e, por sua vez, este plano como uma vida”, a consciência é sempre expressão parcial e contingente da vida, inapreensível pela lógica, todavia, passível de sentidos atribuídos, não pelo sujeito, nem por qualquer determinação objetiva, e sim pelos móveis constantes de sua experimentação, constituído de devires e de elementos que a subjetivam e a objetivam.

Mais além de qualquer experiência objetiva ou subjetiva, a experimentação advém tanto dos acidentes que experimenta o vivente, atravessando uma vida para jogá-la em sua impessoalidade, quanto do experimento dessa existência desviada de seu prumo, por sua accidentalização, conferindo-lhe outra forma e outros sentidos. Se esses últimos não se restringem à sua determinação linguística, enunciativa ou representacional da consciência, eles se definem pela força vital resultante dessa experimentação e da encarnação dos acidentes como acontecimentos, do acolhimento dessa experiência do fora como se a incorporasse a um dentro, fazendo a passagem intensiva de uma sensação a outra, na qual essa vida se dobra e a sua existência singular se firma enquanto tal.

Essa passagem supõe a impessoalidade da vida, na medida em que concerne a todos os seres vivos e a sua conexão com outros entes, não sendo atributo de uma espécie particular, como a humana, tampouco de qualquer hierarquização de seus gêneros, de suas raças, de suas condições econômicas, culturais ou orgânicas. Por ser ontologicamente relacional com esses entes e, ao mesmo tempo, singular no que se refere às características próprias desse ser, evoca que a sua qualificação, definida lógica, racional e

transcendentalmente seja revertida para que qualquer vida que atualize a potência dessa passagem em ato possa ser digna de viver, de viver melhor ou da forma como esse “melhor” lhe faça sentido.

Esse deslocamento do humano para a vida, para qualquer existência que pudesse se tornar *uma* vida, afronta todo ponto de vista transcendental ou metafísico que, antropologicamente, apostaria em um humano pelas suas qualidades (racionais, sobretudo) se constituir a espécie, assim como a toda ciência que se dispõe a distribuir hierarquicamente seus gêneros, raças, classes, orientações, disfunções, por critérios de superioridade e de inferioridade. Interpela, dessa forma, os jogos de poder e de verdade que o definem, pondo em xeque o paradigma científico e filosófico no qual se apoiam, e aposta em outra lógica – a dos sentidos –, para pensar a imanência da vida, colocando-a no epicentro de suas formulações artístico-filosóficas, abrindo caminho para a enunciação de um paradigma estético-político, iniciado por Deleuze com Guattari (1992) e, posteriormente, desenvolvido por esse último, após a morte do primeiro (Guattari, 1990, 1992).

A conexão com a arte literária fica explícita, no ensaio em questão, quando Deleuze (2016) alude à passagem da vida impessoal a uma vida, reportando-se a um personagem de Dickens, para caracterizar o comprometimento que se tem por uma vida – uma vida qualquer – ante o que denomina de *homo tantum*. Ele salienta:

Um canalha, um mau sujeito desprezado por todos cai agonizante e eis que aqueles que cuidam dele manifestam uma espécie de solicitude, de respeito, de amor pelo menor sinal de vida do moribundo. Todo mundo se ocupa em salvá-lo, ao ponto em que no mais profundo de seu coma o próprio infame sente alguma coisa doce lhe penetrar. Mas, à medida que ele retorna à vida, seus salvadores se fazem mais frios, e ele recobra toda sua grosseria, sua maldade. Entre sua vida e sua morte, há um momento que não é mais que aquele de uma vida jogando com a morte (Deleuze, 2016, p. 179).

Esse momento em que se suspende o jogo da vida e da morte, fazendo girar a roda, é aquele no qual uma vida individual, pessoal, dá lugar a uma vida impessoal e, ao mesmo tempo, singular. Impessoal, porque “[...] depreende um puro acontecimento liberado dos acidentes da vida interior e exterior, isto é, da subjetividade e da objetividade do que acontece” (Deleuze, 2016, p. 179). Essa é a vida – qualquer – da qual todos se compadecem e que parece alcançar certa beatitude, isto é, suspensão dos julgamentos preconcebidos, para ser vista de forma limpa, passível de ser de qualquer um, mesmo daqueles que a julgam. Contudo, ela é também singular, porque é uma hecceidade, ou seja, “[...] não é mais de individuação, mas de singularização: vida de pura imanência, neutra, além do bem e do mal, pois somente o sujeito que a encarnava no meio das coisas a fazia boa ou má” (Deleuze, 2016, p. 180). Afinal, a individualidade apagaria a existência singular, enquanto a vida imanente se exprime como *uma* vida, pois é em meio à relação com um outro – não apenas humano – que, ontologicamente, o plano de imanência se esboça, ganhando visibilidade.

O *homo tantum*, porém, não se restringiria apenas ao momento quando essa vida, qualquer vida, é afrontada pela morte, porque o plano que ganha essa visibilidade está por toda parte, se expressa em todos os momentos que o chamado “[...] sujeito vivo atravessa e que tais objetos vividos medem”, graças à sua atualização pelos acontecimentos ou singularidades decorrentes da imanência da vida. Essa vida indefinida que, em todos esses momentos, nada mais é do que um “entretempo”, apresenta na “imensidão do tempo vazio” de onde emerge o acontecimento – tanto o por vir quanto a rememoração o já ocorrido – uma “consciência imediata” (Deleuze, 2016, p. 180). Além da indeterminação da relação com o outro – inclusive, com o inumano –, há essa indefinição produzida entre os tempos, na qual opera essa consciência imediata como expressão de uma existência pulsante qualquer, catalizadora das forças externas e formadora da dobra interna à luz da qual se vislumbra o acontecimento, ao mesmo tempo que se singulariza uma vida.

Nesse caso, uma vida atravessada por acidentes – genético, físico, trauma social ou relacionado a catástrofes ambientais – em nada diferiria das demais existências, visto que todas elas, em algum momento e lugar,

teriam seu corpo por eles afetado, singularizando-se ou não por tal afecção e pelos sentidos dados a ela, pela sua percepção e pelo pensar produzido em uma consciência frágil de si próprio. Mais do que se reconhecer a si mesmo como “eu”, tal consciência se dá conta da fragilidade existencial de sua possível transcendência. Ela vislumbra, nos sentidos gerados imediatamente pelo pensar, certo alento da pressão cativa sofrida pelo corpo, de sua desorganização provisória dela derivante e a liberação de seus fluxos para se reorganizar, encontrando a referida singularização na intensidade vital da passagem de uma sensação a outra e na plenitude da criação para si de um Corpo sem Órgãos (CsO). Em tal processo, não há peso, valor ou julgamento de “bom” ou “mau” predefinido, entretanto, somente risco, próprio a toda experimentação de si, podendo resultar em uma singularização da existência que fuja aos padrões estabelecidos e consensualizados como “comum” pelo *socius*.

Percebe-se, dessa maneira, como as filosofias da diferença, com essa radicalização no acento à imanência da vida, aos acidentes que a atravessam e o modo como singularizam a existência, segundo Rengifo Lozano (2016, p. 196), reivindicam “[...] as especificidades da diferença de forma irreduzível à dialética e aos poderes que a sustêm, reconhecendo a importância do dissenso, a divergência e o Outro da subjetividade”, para enfatizar a “[...] singularidade produtiva do desejo, a riqueza da diferença”. Elas localizariam ainda o valor do discurso e a potência da escritura como estratégias para se contraporiam “[...] à preponderância do sistema, da clausura estrutural, as pretensões do consenso, a exaltação da ciência, o anonimato do significante e a hegemonia lógica”.

A interseccionalidade e suas respectivas inflexões, com as teorias *queer* e CRIP, procuraram de algum modo codificar, se não esses acontecimentos não atualizados, pelo menos aqueles que dão ao plano virtual um plano real. Mobilizam, para isso, categorias sociológicas prévias (raça, gênero, classe, orientação sexual, deficiência) e ferramentas antropológicas (etnografias), de sorte a representar as intersecções como um fenômeno sociocultural, resultante das relações heterogêneas de poder e da diversidade na qual se assenta a sociedade. Ao mesmo tempo, tal ferramenta analítica destaca as lutas empreendidas pelos grupos e movi-

mentos sociais oprimidos, indicando-os como fenômenos sociopolíticos relativamente novos, estudando tanto suas estratégias para alianças políticas quanto a epistemologia inovadora no que se refere ao olhar lançado por esses atores sociais, em termos de pesquisa em ciências humanas, nos termos anteriormente expostos.

Não raro, dessa forma, endossam o coro da defesa de que esses atores até então excluídos da sociedade e, principalmente, de sua esfera pública, sejam sujeitos de direito e suas lutas devenham do reconhecimento de sua legitimidade, caso se pensasse em uma sociedade igualitária e com justiça social, assim como na afirmação de existências particulares capazes de se auto reconhecer e de se engajar politicamente para tal.

Ao caminharem numa direção diferente – de maneira não unânime –, as filosofias da diferença se desviariam, no caso das discussões deste livro, quer do arcabouço jurídico no qual se apoia o modelo social, para definir as pessoas com deficiência como um sujeito de direitos, que apostam na sua capacitação para que seja incluída, quer do viés ético-político, pelo reconhecimento de suas lutas em prol de justiça social. Embora se possa dizer que os relatos de si desenvolvidos por Butler (2015) tenham certa influência da escrita de si e que poderiam atualizar a virtualidade do plano de imanência ao tornar real e dar forma fenomênica aos acontecimentos desenvolvidos pelas teorias *queer*, a perspectiva imanentista adotada, que torna a vida o lugar do erro, da potência e da beatitude, os extrapola. Assim, as filosofias da diferença colocam em xeque toda teoria da justiça na qual repousa o modelo social ou, mesmo, a teoria da diferença na qual se apoiou a ferramenta analítica da interseccionalidade.

De fato, elas descomprimem a tensão acerca do humano a ser definido para que se caracterize quem seriam os sujeitos de direitos, indicando que as lutas políticas empreendidas para dar forma jurídica à vida não seriam suficientes para a sua regulação, pois, ao tratar de qualquer vida, ela não poderia se pautar na espécie humana, muito menos em sua hierarquização por gêneros e outras categorias. Também dispersam a luta para que essas diferenças processadas por essa categorização e compreendida pela sua identidade com ela sejam reconhecidas para que sejam pensadas como signos e acontecimentos que escapam aos jogos homogêneos de poder e

compreendem a sua heterogeneidade de outro modo. Elas se interessam mais pela reversão das regras desses jogos, acompanhando a produção de lances imprevistos, tanto da vida quanto da maneira como os atos a subjetivam, conferindo relevo à multiplicidade desses últimos e à potencialidade da primeira, no vivente, aos acidentes e aos acontecimentos aos quais se reportam, respectivamente, para aí encontrar o que denominam diferença.

3.3 DOS ACIDENTES AOS ACONTECIMENTOS: DIFERENÇAS E DEFICIÊNCIA INSCRITAS NUM CORPO

Certas teorias, como as de Lorde (2019), procuram se antepor ao isolamento identitário produzido e se desvencilhar da *norma mítica* em torno da qual se aglutina o poder hegemônico definidor de uma subjetividade branca, masculina, heterossexual, burguês, dentre outros marcadores pelos quais os grupos sociais minoritários são marginalizados. Com efeito, as filosofias da diferença denunciam essa normalização como decorrente de um sistema totalizante e estruturado de categorias que agenciam coletivamente uma dominação mediante a subjugação subjetiva de suas dissensões e de suas potencialidades insurgentes. Não veem a normatividade como negativa, pois toda vida requer normas, contudo, assim como outras teorizações, denunciam quando tais normas sociais se impõem, como legitimadoras de um único regime de verdade e de existência, dominador, totalitário ou, mesmo, fascista, nos termos salientados por Foucault (2004a), no prefácio do *Anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari.

Centram suas análises mais na potencialização da vida, nas forças e desejos que aglutinam para dar corpo aos processos de resistência a essa subjugação dominante e à criação de modos outros de existência capazes de agenciar transformações do mundo comum, provocando nele rupturas, linhas de fuga e, politicamente, insurgências em relação à subjetivação totalitárias. Dessa perspectiva, ao deslocar o embate para o terreno da subjetividade e da disputa micropolítica, a diferença passa a ser objeto, não de uma categorização prévia, mas de um pensar sobre aquilo que não pode ser conhecido, de uma experiência aquém ou além da linguagem, de um

hiato obscuro de qualquer dispositivo linguístico e de toda estruturação semiológica.

Ao invés de um registro ou marcador com o qual o sujeito se identifica, a diferença é o que colocaria em xeque essas figuras de identidade e de um eu uno ou de uma subjetividade plena, problematizando o sujeito e a verdade, na esteira da filosofia nietzschiana (Peters, 2000). Jacques Derrida (1995) qualificou a diferença como um signo linguístico que a história inscreve no corpo, produzindo uma perspectiva de passado e de futuro, quando aparece no cenário do presente, porém, cuja presença interrompe a cadeia de significantes e os códigos linguísticos existentes para decifrá-los ou decodificá-los ou, ainda, revelá-lo. Essa presença inviabilizaria a sua apreensão pelo discurso enunciado, a ligação entre o passado e o futuro no presente com essa presença, muitas vezes almejada pelo estruturalismo, nas ciências humanas, e apoiada num ideal de ser a-histórico ou, mais precisamente, em uma figura do sujeito que se eterniza como sendo o “humano”, deixando os demais seres ao léu, fora desse enquadramento. Afinal, Derrida frisa voltar seu olhar – mais histórica do que linguística, menos estrutural do que filosoficamente –, para os “partos” (*opérations de l'enfantement*) daquilo que se presentifica na diferença da diferença, como também para aqueles que os desviam “[...] ante o indizível que se anuncia e que ainda não o pode dizê-lo, como ocorre em cada nascimento, sob as espécies das não espécies, na forma informe, muda, infantil e aterrorizante da monstruosidade” (Derrida, 1966, tradução nossa).

Essa diferença da diferença – a que Derrida (1991) denomina *diférança* – pode ser caracterizada, sinteticamente, como aquela que, ontologicamente, ensaia as diferenças, na medida em que o ser se coloca em relação consigo próprio, em busca de rastros à luz dos quais segue os devires que se inscrevem em seu corpo, e, ao mesmo tempo, se coloca em relação com os demais entes (humanos ou não) do qual derivam os sentidos (im)possíveis de serem, se não ditos ou conscientemente codificados, ao menos pensados, quando uma ou outra diferença se presentifica. Nesses termos, a diferença não é tratada como uma representação fenomênica à qual se prendeu a ferramenta analítica da interseccionalidade, tampouco como um evento discursivo ou performativo a ser decifrado na sua relação com o passado e

o futuro ou com a história, conforme anunciado pela sua revigoração com as teorias *queer* e CRIP. A diferença decorre do acontecimento produzido nessas relações com as quais o sujeito que o entrevê fica à deriva, ante a presença perturbadora de um outro que traz inscrito em um corpo signos insondáveis, por sua singularidade e diferença, as quais, por sua vez, interpelam os jogos de significação, revertendo no limite as relações de poder estabelecidas.

Da perspectiva dessa filosofia, a diferença não é um registro semiológico ou o significado advindo do catálogo médico de descrição de uma patologia ou disfunção que qualificariam um corpo pelos seus desvios e tentariam reabilitá-lo a um padrão de normalidade. Tampouco ela é compreendida como parte de um fenômeno decorrente de suas limitações com respeito ao desempenho de suas funções sociais e econômicas, analisado em razão das consequências trazidas para o corpo que a encarna, de seus marcadores de poder e de violência, com o intuito de compensar seus atores sociais da desigualdade de condição que produzem historicamente, com vistas a tornar equânimes as suas atuações, por intermédio da regulação do corpo social.

O acontecimento vislumbrado pelas filosofias da diferença é, nessa chave de leitura, visto como signo dessa diferença que provém do corpo e que, graças à sua presença em um contexto no qual se expõe a e se encontra com outros corpos (humanos ou inumanos), emerge na cena pública como algo inusitado, novo, não codificado. Algo que se apresenta ao pensar, mais do que a codificação – porque provoca no sujeito que o experimenta um vazio de referências e fontes para tratá-lo –, uma afecção profunda, com a qual se ocupa, como se colocasse em xeque sua existência atual, lançando-a num jogo de vida e morte, no qual morrer implica enlutar-se pelo que se era, enquanto viver envolveria um devir outro, para continuar a existir de outro modo, com maior potência e, consequentemente, maior liberdade.

Não se pretende aqui analisar a fundo a dispersão enorme em relação aos sentidos do acontecimento, nas obras dos filósofos da diferença. Simplificando ao máximo, para Jacques Derrida (1991), o acontecimento irrompe na lógica discursiva, rompendo a cadeia de signos e evocando a busca de outros sentidos para o que traz nos jogos de significação e, es-

pecialmente, para a ética do sujeito que dele participa. Por sua vez, Jean François Lyotard (1983) argumenta que o acontecimento interpela os jogos de linguagem existentes, provocando um litígio entre eles, classificado de *diferendo*, e, independentemente de sua magnitude, o efeito que provoca é, esteticamente, de um sentimento de sublime, convidando os atores que estão em condições de senti-lo a uma inflexão ético-reflexiva sobre si e a uma ação política movida pelo entusiasmo. Essa última versão do acontecimento é vista como uma das raras saídas revolucionárias para a arte e para a política – por que não, também, para a educação? (Pagni, 2006) –, enquanto, para Michel Foucault e Gilles Deleuze, ele não possui essa radicalidade imediata, mas contribui para tal, visto que ocuparia, tanto na microfísica do poder quanto na micropolítica da subjetividade, um ponto de inflexão, de reviravolta, de fuga, indicando as múltiplas possibilidades dessa saída.

Independentemente das divergências suscitadas pelos respectivos projetos filosóficos em torno do acontecimento, essa categoria foi secundarizada, quando não completamente ignorada, no debate epistemológico sobre a interseccionalidade, justamente por verem na disputa empreendida nesse campo uma possibilidade de se reverter a forma hegemônica de produzir conhecimento científico. Mais do que elucidar uma disputa semântica ou epistêmica, com isso, pretende-se indicar uma fresta de onde, talvez, se possa notar o limiar dessa ferramenta com as filosofias as quais, também na aceção do termo, devem ser tomadas como outra ferramenta numa caixa, cujas fronteiras ainda não estão delimitadas. Isso quer dizer que interessa a este capítulo discutir os usos que podem ser feitos de cada uma dessas ferramentas, remodelando os limites de sua caixa, dando a cada qual sua circunscrição provisória, até para conferir precisão à sua utilização e maior radicalidade aos propósitos de cada uma delas.

Com essa preocupação, na ontologia do presente de Michel Foucault (1994c), pode-se dizer que o acontecimento seria um signo rememorativo, demonstrativo e prognóstico, responsável por sinalizar se está havendo progresso na história, no sentido de uma existência mais liberada de seus grilhões e de jogos de poder nos quais haveria maior circularidade. Enquanto tal, ele significa a novidade exposta – independentemente da

magnitude do acontecimento –, perscrutando como prática histórica os pontos com os quais, arqueologicamente, estabelece certa regularidade com o passado e, genealogicamente, provoca no jogo de poder existente uma reversão de suas relações de força. Nas palavras de Vilela e Bárcena (2006, p. 16): “Procurar o acontecimento não é procurar a origem como fundamento, mas procurá-la na experiência do começo, na singularidade de uma experiência inédita”. Ademais, essa experiência inédita pode ocorrer na relação com um corpo do qual essa provém que, segundo ressalta Foucault (1990c), em sua genealogia, não obstante as relações de poder às quais está submetido, pode emergir daí – de suas próprias forças – a reversão dos jogos de poder existentes, mesmo quando existe um estado de dominação.

A microfísica do poder ocorre em torno de um corpo no qual, embora seja demarcado por um registro (médico, social, psicanalítico) do desvio, fruto dos saberes produzidos socialmente e de seus respectivos poderes, se inscrevem as diferenças. Essas últimas, portanto, seriam vistas não somente como marcadores sociais como indicado pela interseccionalidade, como também signos através dos quais as forças provenientes desse corpo se aglutinam, repercutindo na pele para ganhar expressividade e na voz para serem enunciadas em termos discursivos, de modo a se afirmarem tanto pelo discurso quanto pela sua presença heterotópica. Ao que tudo indica, é esse caráter afirmativo que reverte os jogos de poder, criando lances novos e outras formas de normalização da existência singular e coletiva. E, justamente porque essa existência não pode ser codificada imediata, discursiva nem categoricamente, pela ciência, a *acontecimentalização* da presença da singularidade corpórea da qual provém e sua emergência como devir histórico, em determinado contexto, podem ser pensadas pela filosofia e fabuladas pela arte.

Antes de restaurar a diferença como norma que aspira a colher as singularidades como o de um porvir histórico ou como marcador social cujo registro permite toda sorte de violência e de exclusão, dessa perspectiva, postula-se pensá-la, em suma, como signo do acontecimento decorrente da presença de um corpo estranho que o encarna e de uma existência singular que, no encontro com outros corpos, confere um sentido outro ao que

traçam como comum. O acontecimento, nesse sentido, não pode ser conhecido, uma vez que não decorre da projeção de uma experiência interior, tampouco de uma exclusiva afetação de uma experiência do fora, ao qual o conhecimento científico busca representar objetivamente.

Ao contrário, ele funciona como um “entre” esse interior e exterior que habita a superfície e repercute na pele que recobre o corpo como tal, sendo tanto objeto da criação artística quanto filosófica: um limiar que se abre à experimentação desde a imanência da vida, colocando em xeque os próprios processos que subjetivam os atores desse experimento, a ponto inclusive de serem eles próprios experimentados na relação com os acidentes e com os demais corpos. Ele não pode ser, portanto, objeto do conhecimento científico, mas o problema do qual emerge a necessidade do pensar filosófico como uma arte dessa superfície que, ao mobilizar os afetos e os perceptos próprios da criação artística e científica respectivamente, cria conceitos, ao mesmo tempo que desloca toda tentativa de fundamento para se tornar nômade, fluido como a singularidade de toda existência e múltiplo, em suas formas de habitar o mundo comum.

Ao menos essa é interpretação que se pode depreender de Gilles Deleuze. Da perspectiva deleuziana, porém, a singularidade de *uma* vida – nos termos anteriormente assinalados –, os acontecimentos que a constituem, coexistem com os acidentes correspondentes que a atravessam, mas não se agrupam nem se dividem do mesmo modo, tampouco por esse anonimato do significante e da lógica hegemônica.

Acidentes e acontecimentos se comunicam entre si de outra maneira. Deleuze se reporta aos recém-nascidos, mostrando que nada têm de individualidade, mas têm singularidade, traços de expressividade como um sorriso, um gesto, uma careta, isto é, acontecimentos que não se caracterizam como subjetivos, pois “[...] são atravessados por uma vida imanente que é pura potência, até mesmo beatitude em meio aos sofrimentos e às fraquezas” (Deleuze, 2016, p. 180). Essa força imanente à vida, desde cedo, como potência pura, apresenta sinais dessa comunicação entre acidentes e acontecimentos. Esses sinais seriam anteriores à linguagem e à consciência, para ele, regidos pela indeterminação da própria vida que, por sua vez, ao estar por toda parte, produz na existência singular um plano

que lhe é imanente e imediatamente percebido por sua fragilidade, todavia, cuja expressividade requer elementos virtuais, transcendentais, para se atualizar como *uma* vida.

Analogamente aos recém-nascidos, o corpo dos deficientes traz inscrito efeitos de seus acidentes e uma singularidade que sinalizam sua existência, nem tanto pelas marcas sociais da chamada diferença, mas muito mais pela expressividade que denotam certas características gestuais, no uso da linguagem (linguístico-culturais, como as da comunidade surda), inovações dinâmicas com as deficiências físicas ou ampliação da percepção tátil e das referências auditivas, no caso dos corpos com deficiência visual, outra lógica, no caso dos deficientes intelectuais, para ficar em alguns exemplos. Essas marcas de expressividade e de sinais não seriam vistas como desvio, nem como incapacidade, contudo, como outro modo de funcionamento orgânico, corpóreo, o qual produz outras linguagens, gestualidades, mobilidades, racionalidades, um outro ritmo vital, quem sabe, na qual se vislumbra a emergência de *uma* vida, como qualquer outra.

De fato, há nela um (im)pulso de singularizar a existência de outra forma, inapreensível pelos padrões hegemônicos que a objetificam e a subjetivam. Isso implica admitir que essa vida, por não se enquadrar nos padrões normativos médicos ou sociais, seja menos potente que essa outra dita qualificada. Por isso, talvez ela possa ser considerada como mais potente do que a outra, nos termos assinalados nessa interpretação deleuziana, em razão de trazer nesse pulso os traços pré-linguísticos e in-conscientes ainda não formatados e, portanto, produtores de agenciamentos outros, em existências tão estratificadas por processos de objetivação e subjetivação, imobilizadas como o próprio cadáver e, dependendo como se a veja, a própria morte.

Se essa potência pura a singulariza, a beatitude torna ainda mais vibrante e singular *uma* vida, uma vez que faz do acidente e dos efeitos que atravessam essa sua existência, muitas vezes, tornando-a frágil. Tal fragilidade é a sua força e o que impulsiona essa vida que se singulariza a se moldar artisticamente, toda vez que se depara com seus próprios limites, com as barreiras físicas e atitudinais, recriando formas outras de relação consigo, com o mundo e com outrem. É esse veio produtivo e criador da vida dos

corpos deficientes que poderia ser valorizado, dessa perspectiva filosófica, sem confundir o singular com o individual e vislumbrando nessa singularidade existencial o potencial e a beatitude, especialmente, se se considerar um mundo que vê como positivo somente o corpo produtivo, eficiente, movido por uma racionalidade econômica e pela máquina capitalística.

Para esse mundo, o existir deficiente desse corpo é produtivo numa direção outra, ralentando as vidas como um ritornelo que emerge contemporaneamente, ante os olhos atentos, para desacelerar o mundo, indicando a possibilidade de *uma* vida em outras racionalidades e conectada a múltiplas máquinas, as quais não necessitam ser unas, tampouco tendo as suas moléculas alinhadas a uma mola mestra, central, única. Convoca, nesse sentido, por sua presença, o incômodo e, ao mesmo tempo, a afirmação de existirem outros mundos a serem, se não reconhecidos, ao menos percebidos em suas diferenças e em suas gravidades, pois, necessariamente, evocam seu peso sobre aquele que se põe como centro do universo.

Isso não significa que essa vida é circunscrita à deficiência, porque, como toda vida – qualquer vida – ela também é atravessada por vários elementos. Os elementos mencionados são múltiplos. Compreendem vários sinais, traços, gestos constitutivos de qualquer existência que a comunicação dos acidentes com os acontecimentos se processa, conferindo-lhe um sentido singular, dando forma aos signos que a perpassam e unicidade (ou coesão ética) ao que a perspectiva deleuziana denomina *uma* vida. Nesse caso, esse múltiplo se intersecciona para a imanência ter um plano que, por sua vez, é virtual e, concomitantemente, atual em relação a essa vida, na medida em que a atualiza, potencializando-a ou não, conforme a conceitualização de seus signos e da expressividade de seus perceptos e afetos, propiciando “[...] aos acontecimentos virtuais uma realidade plena” (Deleuze, 2016, p. 181), enquanto considera nada faltar aos acontecimentos que não se atualizaram ou não são definidos dessa forma, reconhecendo aí o seu limite.

Por isso, esse filósofo da diferença considera essa realização ou atualização dos acontecimentos como uma ferida aberta que pode ou não ser encarnada por aquele ou aquela que a vive e que a torna emblemática e singular para sua existência:

Uma ferida se encarna ou se atualiza num estado de coisas e num vivido; mas é ela mesma um puro virtual no plano de imanência que nos impele numa vida. Minha ferida existia antes de mim.... Não uma transcendência da ferida como atualidade superior, mas sua imanência como virtualidade sempre no cerne de um meio (campo ou plano). Há uma grande diferença entre os virtuais que definem a imanência do campo transcendental e as formas possíveis que os atualizam e que o transformam em algo transcendente (Deleuze, 2016, p. 181).

Se, para a interseccionalidade, esses virtuais que se atualizam parecem decorrer de um plano transcendente – caracterizado por um registro de raça, classe, gênero, orientação sexual, dentre outros marcadores sociais ou signos da diferença apreensíveis pelo fenômeno sociocultural da diversidade, expresso em representações sociais e pela assunção de lugares de fala como certo empoderamento –, para a filosofia deleuziana, eles advêm dessa ferida encarnada causada pela vida mesma. Uma ferida provocada pela imanência de um corpo atravessado pelos acidentes que singularizam a sua existência e, ao mesmo tempo, de seu encontro com outros corpos (humanos e não humanos), à luz dos quais podem ou não ser significados como acontecimentos, sem saber *a priori* se tal significado terá relevância em relação aos acidentes de uma condição como a deficiente ou outras relacionadas a sua cor de pele, gênero, etnia, idade ou condição socioeconômica. São tais acidentes que, dependendo de sua envergadura ou extensão, desorganizam o corpo, impulsionando sua organização conforme os encontros desse com outros corpos, em processos de subjetivação cuja lógica é a das intensidades da sensação e os sentidos são produzidos para si mesmo, para a própria vida – qualquer vida.

Na comunicação entre os acidentes que sofrem e os acontecimentos que encarnam, os sujeitos emergem, por assim dizer, figurativamente, deflacionados e com sua força vital modulada, graças à singularidade de sua existência e à sua produção em um mundo comum agenciado pelo encontro de corpos. Segundo a filosofia deleuziana do acontecimento, parafraseando Zourabichvili (2016), mais do que a repercussão sobre o corpo próprio é o encontro com outros corpos que força o pensamento, nesse processo criativo. Em tal encontro, os demais corpos buscam outras

linhas para se haver com os deslocamentos por ele produzidos, reexistindo e recriando a própria existência, sob o aval de uma relação comum entre eles, de uma convivência nem sempre pacífica, mas possível e, sobretudo, potente, porque é dessa potência que a criação artística da existência é convertida em ato, em ação ético-política.

Poder-se-ia dizer que, nessa ação promovida pelos encontros, não há somente um corpo dissidente, nos termos propostos pelas teorias *queer* e CRIP, como também um corpo que se insurge duplamente: primeiro, contra a própria identidade do sujeito, afirmando a sua existência como singular, porque múltipla, habitada por vários signos da diferença – e não somente um ou outro, como nos processos majoritários e de total individualização do presente; segundo, enfrentando o corpo social governável que o captura e o subjuga a uma linha mediana, em busca da formação de um *corpo comum* sem se importar sua posição mais à margem ou no centro da biopolítica da população.

CAPÍTULO 4

Filosofias da deficiência, inflexões interseccionais e corpo comum: composições para um paradigma estético-político de inclusão

O século XX seria deleuziano, segundo Michel Foucault (2000). Por sua vez, Gilles Deleuze (1988) viu no projeto filosófico foucaultiano um olhar cartográfico em relação aos corpos e aos agenciamentos comuns de seus devires, os quais, historicamente, marcaram os processos de subjetivação, na modernidade. Tanto um quanto outro filósofo francês procura extrapolar a normalização de tais processos, encontrando na matéria corporal, em sua mecânica e dinâmica instintual e no fluxo das intensidades provocadas pelo prazer ou pelo desejo, uma composição de devires que singularizam e fogem à estratificação de uma subjetividade absolutamente regulada, assim como catalisam as forças decorrentes do encontro com outros corpos.

Tais encontros são regulados por dispositivos de subjetivação ou por mecanismos coletivos de enunciação, que dão forma ao corpo social ou espécie da população, em termos foucaultianos, ou, se usarmos a chave interpretativa deleuzo-guattariniana, ao *socius* que se define a partir da pressuposição recíproca de agenciamentos maquínicos de corpos e de agenciamentos coletivos de enunciação. Ao relacionarem essas forças que se antagonizam àquela estruturação biopolítica ou a esse maquinismo social, há algumas delas que os transpassam, na medida em que formam existências particulares que escapam ao seu registro social, inscrevendo-se em corpos de homens denominados infames por um – recorrendo a um extenso arquivo de casos par-

ticulares, como Pierre Rivière, Herculine Barbin, Charles Jouy, entre outros paradigmáticos –, ou em individuações que ocorrem desde a imanência do Corpo sem Órgãos (CsO), diferindo em sua forma material, enunciativa e expressiva – recorrendo a vários personagens conceituais da literatura, como o idiota Bartleby, dentre outros.

Pouco se tem falado na literatura, porém, da relação daqueles corpos retratados pelos casos foucaultianos e dessa individuação que singulariza as existências com o comum que as agenciam e afrontam o social governado biopoliticamente ou regulado pelo maquinismo social (Pagni, 2023). Talvez isso ocorra, porque efetivamente tais relações não estejam no horizonte histórico dos projetos filosóficos desses filósofos franceses e, para agir com justeza em relação à vasta literatura consultada, tampouco são precisadas, discutidas ou conceituadas, em suas respectivas obras, mesmo que consideremos os cursos, artigos e entrevistas.

Há pequenos indícios, à luz dos quais se pode tangenciar essa questão, a partir dos referidos projetos. Esses indícios trazem à baila o que excede nesse caos não regulado e formas de existência outras, a serem experienciadas na vida ordinária e na existência comum. Não se trata, tanto num caso quanto n'outro, na imersão no senso comum, mas em considerar a imanência da vida, os acontecimentos que emergem dos encontros com os demais seres sobre os quais se efetuam processos de subjetivação outros que, por sua vez, resistem ou fogem do comum instaurado. Mais do que isso, eles criam uma espécie de incomum, cuja diferença propõe o convívio dissidente e cuja presença força a alteridade desse outro e seu acolhimento nas formas de existência em comum. Tratar-se-ia de um *corpo comum* que afronta o social estruturado, governado e maquinado, evocando a expressão como elemento pré-enunciativo das formas de comunicação majoritárias e provocando a criação de modos outros de existência, na vida social, oxigenando assim o que politicamente se denominou democracia.

Se a expressão *corpo comum* não aparece na obra desses filósofos, ela é um problema posto desde um horizonte filosófico do século XXI e que ganhou força na literatura produzida nas duas últimas décadas. Não que atualmente essa elaboração conceitual seja consensual, na literatura filosófica e política, mas ela tem ocupado o centro do debate, seja para

enunciar a gênese de um comunismo outro, após o esvaziamento de sua promessa como uma ideologia em termos marxistas, seja para propor certa heterogênese das diferenças éticas que se congregam em formas de vida comum concorrentes para o aprimoramento da democracia. No curso de sua limitação atual a uma governamentalidade neoliberal, agenciada pela maioria e pelos seus devires majoritários de subjetivação, os quais alimentam uma racionalidade racista, excludente em relação às diferenças e à comunhão de seus encontros, o problema do comum é crucial.

4.1 DO SINGULAR AO *CORPO COMUM*: O QUE PODE UM CORPO E A ETNIA SINGULAR COM A DEFICIÊNCIA

Não se pretende, neste capítulo, fazer uma digressão dessa literatura, muito menos abordar sua interlocução com os projetos de Foucault e de Deleuze, contudo, apenas salientar esse ponto cego das filosofias da diferença e, mais ainda, das inflexões da interseccionalidade. Nas primeiras, a relação entre indivíduo e sociedade ainda demarcam parte significativa de suas produções, enquanto, nas segundas teorias, o problema do comum é apenas tangenciado. Por isso, recorrer-se-á à obra de Fernand Deligny, que, analogamente ao movimento feito anteriormente com as referências a Canguilhem, permite a este capítulo ensaiar melhor as aproximações desse ponto cego, tanto das filosofias da diferença quanto da interseccionalidade e das teorias que a inflexionaram, com o objetivo de encontrar aí uma brecha a partir da qual se possa vislumbrar outro paradigma estético-político da inclusão e, ao aproximar a microfísica do poder à micropolítica do desejo, evidenciar como a deficiência poderia ser enunciada como um problema filosófico.

A designação de “comum” dada à formação desse corpo emergente ou, ainda de forma imprecisa, de *corpo comum*, é inspirada na forma como Fernand Deligny (2018) o caracterizou, a partir de sua experiência em uma comunidade em Cévennes, na França, onde reuniu autistas profundos (não languageiros) e educadores, sob sua supervisão, para mapear a singular etnia que a constituía. Embora o etólogo francês tenha criado essa

comunidade circunscrita ou distante do mundo normativo, instituiu, no sentido forte do termo, um modo de existência comum, quase como uma trincheira, para enfrentá-lo e indicar a possibilidade de um *corpo comum* que destoe do corpo social normalizado, regulado por leis e governado pela biopolítica. É esse entrincheiramento que é perceptível ocorrer em inúmeras instituições, quando esse *corpo comum* se insurge contra os dispositivos de normalização, os processos de subjetivação e de governo majoritários, confrontando a formação do corpo dócil, do indivíduo disciplinado e normalizado, insurgindo-se contra a sua suposta utilidade para a constituição do corpo social existente.

Há referências de Gilles Deleuze (1997) e de sua obra conjunta com Félix Guattari (1996) a essa noção cunhada por Fernand Deligny. Na obra conjunta, as aproximações se referem, em linhas gerais, aos chamados mapas propostos por Deligny, para registrar os movimentos de crianças e jovens autistas e das presenças próximas, na comunidade de Cévennes, os quais inspiraram metodologicamente a sua cartografia. Tal cartografia procura, em síntese, diagramar os agenciamentos que conferem visibilidade aos fluxos dos desejos e às intensidades incorporais dos encontros, dando contorno a um terreno impessoal, aos rizomas por meio dos quais as singularidades se entrelaçam, se segmentam em linhas, se sedimentando em territórios, se fragmentando e se desviando conforme os devires de um *corpo comum*.

Os rizomas são constituídos pelos princípios da conexão e da heterogeneidade que aglutinam estados de coisas, o humano com o não humano, compreendendo elementos do cosmos com os do Corpo sem Órgãos (CsO), dando-lhe uma certa organicidade e singularidade orgânica, os quais, por sua vez, são agenciados por todo um maquinismo abstrato ou, simplesmente, social. Há uma série de vetores que afetam e/ou atravessam os corpos compreendidos pela caoticidade que emaranha os rizomas, sendo a multiplicidade o princípio que modula a sua singularidade, assim como esse emaranhado de fios que a constituem um tecido construído como uma rede entretecida por muitas mãos, por acidentes e acontecimentos, nos termos anteriormente salientados, decorrentes de encontros com outros corpos.

São as forças agenciadas por esses encontros, sejam elas passíveis ou não de enunciação, que conferem a esse corpo singular certa segmentaridade, produzindo linhas molares pelos agenciamentos coletivos de enunciação, ao mesmo tempo que arregimentam, molecularmente, certo estado intempestivo, ingovernável, experimentando em si mesmo o desvio dos fluxos e o aumento ou redução das intensidades. Produzem, dessa forma, uma espécie de linhas de fuga sobre o qual esses corpos singulares se dobram e reúnem um *corpo comum*, cujos devires afrontam o corpo e o maquinismo social existente.

Ao menos é esse termo – *corpo comum* – que Deleuze e Guattari (1996) utilizaram, para caracterizar uma eventual circunscrição dos devires do corpo a serem cartografados em suas linhas e diagramados, a partir do que exprimem, em oposição ao que classificaram de decalcomania, no primeiro volume de *Mil Platôs*. Para eles, o rizoma requer mapas, e não decalque, pois, em suas palavras:

Se o mapa se opõe ao decalque é por estar inteiramente voltado para uma experimentação ancorada no real. O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói. Ele contribui para a conexão dos campos, para o desbloqueio dos corpos sem órgãos, para sua abertura máxima sobre um plano de consistência. Ele faz parte do rizoma. O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação. Uma das características mais importantes do rizoma talvez seja a de ter sempre múltiplas entradas; a toca, neste sentido, é um rizoma animal, e comporta às vezes uma nítida distinção entre linha de fuga como corredor de deslocamento e os estratos de reserva ou de habitação (cf. por exemplo, a lontra). Um mapa tem múltiplas entradas contrariamente ao decalque que volta sempre “ao mesmo”. Um mapa é uma questão de performance, enquanto o decalque remete sempre a uma presumida “competência” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 30).

No que se refere ao método, eles assinalam os mapas de gestos e de movimentos de uma criança autista criados por Deligny, nos quais tais gestos e movimentos se distribuiriam em “linhas de errância” e “linhas costumeiras” – algo que Deleuze e Guattari (1996) aproximam do conceito de linha de fuga e molar, como um modo de diagramar um rizoma. Em suma, ressaltam eles,

[u]ma linha de fuga, já complexa, com suas singularidades; mas também uma linha molar ou costumeira com seus segmentos; e entre as duas (?), uma linha molecular, com seus quanta que a fazem pender para um lado ou para outro.

Perceber, como diz Deligny, que essas linhas não querem dizer nada. É uma questão de cartografia. Elas nos compõem, assim como compõem nosso mapa. Elas se transformam e podem mesmo penetrar uma na outra. Rizoma (Deleuze; Guattari, 1996, p. 77).

Se, na obra solo de Deleuze (1997), essa questão dos mapas delignyanos persiste, para desmontar certo decalque psicanalítico e chegar a um comum enunciativo, como exemplifica o livro *Crítica e Clínica*, na sua obra com Félix Guattari (Deleuze; Guattari, 2011) parece ser mais profícua, a fim de que possa ser visto como um corpo e objeto de uma semiologia a-significante, para aferir como os devires o compõem e como as suas forças são agenciadas, de sorte a fazer conduzir o desejo, seus fluxos e intensidades. Não se pretende aqui detalhar essa diferença, até porque interessa entender menos a inspiração desses autores, na sobreposição dos mapas delignyanos, chamados por eles de cartografia, do que a designação de *corpo comum* atribuída ao etólogo francês. Nesse caso, tanto a lúcida interpretação de René Schérer (2000) sobre a filosofia política deleuziana e a diferenciação, feita por ele, do modo expressivo com que esse etólogo compreende o *corpo comum*, quanto a entrevista em que um de seus intérpretes se refere a essa expressão, na obra de Fernand Deligny, podem auxiliar aos propósitos deste capítulo, em dar um melhor contorno a essa relação do singular com o *corpo comum* e, principalmente, a maneira como esse último escapa, afronta e, insurgentemente, se apresenta ao corpo social governável.

Para René Schérer (2000), há um esforço deleuziano para qualificar uma vida, entendendo-a a partir de sua imanência e dos acontecimentos que a atravessam, conferindo-lhe transcendentalidade e, ao mesmo tempo, singularidade. Essa última não é individualidade, tampouco uma pessoalidade definida de forma una ou com base em uma identidade ao eu ou a um coletivo qualquer, seja o grupo, seja a classe, mas se define por certa impessoalidade, cuja multiplicidade se demarca e se particulariza, graças ao índice de agenciamento coletivo de enunciação que a aglutina em torno de um “a gente” (*on*), o qual, em termos linguísticos, não supõe um “eu” nem um “nós”. Como frisa Schérer (2000, p. 32), não se trata de nada disso, mas “[...] ‘do impessoal’ do ‘qualquer’, ‘do simplesmente – *tantum* – que faz erguer-se, triunfante, dirigindo-se a ele, o povo jovem, amoroso, na quarta pessoa, ‘da qual ninguém fala/pela qual ninguém fala/e que, todavia, existe’”.

Ainda que seja difícil se livrar da “generalização pronominal” (eu ou nós), a teorização deleuziana teria usado essa estratégia de emprego de “a gente” (*on*), não restringindo esse seu uso a um debate linguístico, no sentido estrito, mas tentando compreendê-lo a partir da implicação de sentido, abrangendo impessoal para se referir ao humano e problematizar sua substantivação. Por sua vez, segundo Schérer (2000), encontrar-se-ia em Fernand Deligny uma objeção clara em relação ao emprego desse *on*, pois o caracterizaria como uma ideologia, ou melhor, uma “ilusão subjetiva”, tendo em comum as trilhas deleuzo-guattarianas da crítica à substantivação do sujeito e a adoção de planos de consistência, porém, tendo como referência o terreno empírico “[...] da liberação das singularidades próprias dos autistas com os quais ele vive, privados de Si, sem serem, no entanto, menos individuados” (Schérer, 2000, p. 32).

Nesse sentido, retomar Deligny evitaria que se reduzisse o pensamento deleuziano quanto ao impessoal ao mero terreno linguístico e à formação de uma comunidade que o pressuporia, contribuindo para compreender que a emergência desse último decorreria de um terreno pré-linguístico, no qual a expressividade dos corpos, os gestos mínimos e a afetividade ética de seus encontros corporificariam um comum. Afirma Schérer (2000, p. 33):

A rejeição do *On*, tal como aparece em *O crer e o temer*, deve, portanto, ser tomada não como uma crítica negativa, mas antes como uma radicalização da tese deleuziana e guattariana. O autista – que ele inclusive prefere não chamar de “criança” –, “o indivíduo Janmari, designado por esse simples vocábulo, sendo estranho a si, o é também ao *on*. Ele suporta, no entanto, as designações do “ele” e do “comum”, ou mesmo do “nós”, quando se trata da relação que mantém com o meio das coisas ou das pessoas entre as quais vive. Se seu plano de consistência elimina o *on/se*, ele gravita em torno do ele e do comum. A expressão que melhor lhe convém é: esse garoto aí.

Para criar essa convergência entre um e outro, por meio daquela alteridade, assinala que o caos suscitado pelo corpo e pela etnia singular dos autistas, em Deligny, com os respectivos mapas que reportariam a esse humano meio inumano, se equipariam aos personagens conceituais de Deleuze e Guattari, como Bartleby de Melville, dentre outros casos literários, que persistem em escapar dos agenciamentos coletivos e emergir como *corpo comum*, afrontando a ordem linguística e o maquinismo social imperante. Para Schérer (2000, p. 35), dessa forma, o *homo tantum* tornaria visível o “[...] o homem livre do peso das normas e das obrigações do comportamento social”, onde se encontrariam o homem da linguagem, das velocidades e dos acontecimentos deleuzianos e o do mutismo, o da lentidão e o da natureza delignyanos, desprovidos de um sujeito primordial e convergindo para os seres originais ou de uma natureza primeira, em termos espinosanos.

Não obstante esses pontos de convergência salientados pelo autor e empregados para caracterizar uma política do não pessoal, em Deleuze, é preciso mencionar, primeiro, a divergência em relação ao modo como Deligny leva a sério os mapas que elabora da singular etnia dos autistas, em sua comunidade, salientando a forma como a constrói, aquém das normas, obrigações e linguagem, não necessitando de casos literários, de fabulações e da criação de personagens conceituais para produzir a alteridade nas presenças próximas, as quais, como ele, vivem aí. Isso implica dizer que os mapas se reportam a um *corpo comum* decorrente de um terreno empírico em que os encontros acontecem e os acontecimentos

emergem – e não do terreno literário ou ficcional –, sendo produtos de uma experimentação radical, distinta do empirismo transcendental de-leuziano, embora este também convide a uma experimentação de si, com seus personagens conceituais.

Ora, justamente por criar esses personagens a fim de propiciar esse agenciamento outro, o ponto de vista desse empirismo transcendental almeja uma utopia deflacionada e aberta, se seguirmos a interpretação de Schérer (2000), com vistas a formar um Corpo sem Órgãos capaz de arremeter os devires de uma política impessoal de onde o comum se exprimiria e, antes de se nutrir pela enunciação coletiva, a alimentar os sonhos revolucionários, antepondo-se a toda tendência fascista da sociedade do controle. Diferentemente disso, o mapeamento deligniano busca uma heterotopia, se não mais robusta, ao menos mais aberta a um terreno empírico ao caos de sua singular etnia e à absoluta imprevisibilidade dos encontros das presenças próximas com as crianças autistas. Desse *corpo comum* se projetam as linhas de erro, vendo aí seu potencial revolucionário ante o capitalismo dominante, quem sabe, até um *comunismo infinito*.

Trata-se aqui de uma segunda diferença de estratégia para essa mobilização política do impessoal, designando um *corpo comum* decorrente da relação empírica com as diferenças que singularizam os corpos e com os acontecimentos decorrentes de seus encontros, cujos mapas o projetam, reportando-se à sua manifestação presente e à sua possibilidade por vir. Menos do que um por vir passivo, produz-se e se desenvolve sem nada esconder nos devires suscitados por sua singular etnia, dando forma a um *corpo comum* disforme, a ser formado por várias mãos, conforme o senso que a ele se atribui pelos seus elementos, convertidos todos, com suas singularidades, não somente alguns, como atores.

Marlon Miguel, numa entrevista concedida a Sônia Matos (Miguel, 2020), sustenta que o nome de Deligny deveria ser assimilado a esse coletivo de pessoas que trabalhavam em um funcionamento aracniano. Esse ponto poderia ser visto na própria escrita deligniana, a qual aglutina a sua interlocução, não somente com as presenças próximas dessa comunidade, por assim dizer, como também com intelectuais, filósofos, psicanalistas, cineastas e sociólogos que vivem fora dela, sendo de alguma maneira incorporada à sua

escrita, dando a ela um lineamento comum. Poderia ser visto também como uma decorrência dessa rede mais ampla, cujo interesse é o trabalho desenvolvido por ele, com as presenças próximas e as crianças autistas, em Cévennes, que interrogam e evidenciam as fissuras do homem-que-somos-nós, designadas, na entrevista de Miguel, como uma espécie de *corpo comum*, como mostra a seguinte passagem:

O comum é de fato partilha, uma experiência comum entre esses seres não estruturados pela linguagem e os outros seres, nós, estruturados pela linguagem. Tem uma ambiguidade nos textos de Deligny, eles são contraditórios, é como se ele não tivesse chegado a uma conclusão, até por que ele não quer chegar a uma conclusão. O que existe é o que ele chama, em alguns textos, de “simbiose” ou de “bipolaridade”. Talvez essa seja a grande novidade em relação ao estruturalismo e ao pós-estruturalismo. Ou seja, que nós somos sempre seres estruturados, simbolicamente, socialmente, culturalmente, etc., etc. e etc., mas somos sempre, também, já e ao mesmo, não estruturados. Tem sempre algo que está fugindo a esta estruturação, que está além ou aquém dela – e a escrita poética é a grande prova disso. A escrita que ele inventa, quer dizer que há de fato algo que rompe, que faz explodir completamente as estruturas (Miguel, 2020, p. 513).

Nos termos dessa fissura, o *corpo comum* estaria associado ao singular. Afinal, esse último dependeria de um meio e de uma coletividade ou, melhor seria dizer, de um *corpo comum* para se formar. Se a expressão “coletividade” é uma palavra que desapareceria de seu vocabulário, ao longo dos anos, o “comum” ocuparia gradativamente seu lugar, não para se opor à singularidade, todavia, para ativá-la em sua corporificação, dando visibilidade a ela. Ao mesmo tempo, o “comum” revela a sua conexão com outras singularidades, ao múltiplo que se apresenta como parte de uma comunidade, que modifica seu modo de ser, suas linhas enunciativas e seu maquinismo social. Um “comum” que se dá pela troca afetiva, pelo dom promovido em suas redes, onde o cálculo, aquele intercâmbio no qual prepondera o benefício próprio sobre o do outro ou a sobrevivência no corpo social seriam móveis secundários, ante a intensidade da confluência das forças ou da força da fragilidade dos corpos. É nesse plano que,

delignyanamente, os corpos das crianças autistas formam com as presenças próximas dos educadores uma singular etnia ou, simplesmente, um *corpo comum*, regido por uma normatividade vital que é a da própria comunidade, onde pulsa uma vida e a anarquia de encontros, cuja cartografia, mais do que possível, é desejável para autogoverná-los.

Estrategicamente, a imaginação seria mobilizada como meio de escapar da individualização processada ou da particularização imposta socialmente, criando linhas que, ao considerar essas singularidades e sua expressividade no mundo, produziriam alianças ímpares, improváveis ou incomuns, assim como outros sentidos para a organização comunitária: sentidos que forçariam a convivência com essas diferenças que trazem encarnadas, tornando indiferentes e, por que não dizer, habituais, nessa forma outra de comunidade, alimentada por essa intensa alteridade, porque comum ou natural, para usar expressões do etólogo, com esses seres ímpares, tornando-os familiares tanto no que se refere aos seus signos quanto aos devires que despertam, no que concerne às suas linhas de errância.

Sob esse aspecto, a imaginação é fundamental, pois aproxima por jogos de família essas linhas suscitadas por uma singular etnia, compostas pelas crianças autistas e as presenças próximas, gerando um nós que, embora não se materialize em um corpo fixo, age sobre um *corpo comum*, movendo o corpo social preconcebido e os agenciamentos coletivos de enunciação que o pressupõem, criando aí um limiar entre este e aquele, donde pode emergir a possibilidade da liberação das normas e obrigações sociais estruturadas e a criação de um modo outro de viver juntos. Isso quer dizer que as crianças autistas se encontram imersas num *corpo comum*, sendo o Corpo sem Órgãos que lhe confere organicidade e singularidade, na forma de habitar essa relação com um comum despertado pela comunhão com os outros corpos, sendo motivo de deslocamentos e violentas crises, dada a intervenção mútua.

Assim, a partir dessa comunhão intensiva, ocorreria uma liberação progressiva do comum para uma experiência concreta de troca afetiva, embora não elaborada reflexivamente nem enunciada discursivamente, mas experienciada mutuamente, acolhida afetivamente, no que traz de familiaridade do outro em relação a si, em busca de uma linha de atuação juntos,

mesmo nas diferenças inscritas em seus corpos singulares. Para isso, ambos os corpos necessitariam de deslocamento do polo gravitacional e de uma desorganização que conduzisse seus respectivos Corpos sem Órgãos a se conectarem em pontos convergentes, em um agir infinitivo, quer de um, quer de outro, comum a um e outro.

É importante salientar a distinção de uma relação entre o individual e o coletivo ou o corpo social, assinalada pelo modelo social da deficiência e, mesmo, pela interseccionalidade, com suas respectivas inflexões, para essa do singular com comum. Analogamente com a ruptura da relação do sujeito com o objeto, da subjetividade com a objetividade, para tratar de experimentação e de subjetivação pelas filosofias da diferença, essa relação do singular com o comum compreende a possibilidade de uma corporificação da singularidade implementada pelo acontecimento e, portanto, pela circunstância de as diferenças habitarem temporal, espacial e etnicamente um *corpo comum*, formando-o, sem que isso implique uma contradição do sistema ou, logicamente, de sua totalidade. Entretanto, deve compreender a possibilidade de uma comunidade habitada por diferenças ou de um *corpo comum*, cuja mobilidade, dinâmica e vivência se dão graças à presença e à convivência dessas últimas entre si. Isso não quer dizer que inexista o conflito entre essas diferenças e singularidades que aí se expressam, publicamente, mas que, justamente, é ele, em sua constância, que demanda mudanças nas relações de poder e nos processos de subjetivação aí existentes, com o intuito de que a potência vital da renovação de sua organização mantenha a intensidade do *corpo comum* e viva a comunidade, pulsantes em sua anarquia ou, em termos deleuzianos, em sua grande saúde.

4.2 DA FERRAMENTA DA FABULAÇÃO À CRIAÇÃO DE UM POVO QUE FALTA – OU QUE FALTAVA?

De acordo com Deleuze (1997), fabular não se assimila a imaginar, tampouco a uma projeção no outro do que o fabulador imagina de si próprio. Ao contrário disso, enquanto recurso literário, ela se instala ao descobrir “[...] sob as aparentes pessoas a potência de um impessoal, que

de modo algum é uma generalidade, mas uma singularidade no mais alto grau: um homem, uma mulher, um animal, um ventre, uma criança...” (Deleuze, 1997, p. 13). Por isso, como enunciação literária, não se apoia nas duas primeiras pessoas do singular, iniciando somente quando nasce um nós, uma terceira pessoa que, muito longe de ser um eu projetado, é um neutro, impessoal, nem de um nem de outro, tais como muitos personagens da literatura com os quais nos identificamos, pela estranheza que nos distancia e, ao mesmo tempo, com a familiaridade que nos aproxima. Em outras palavras, pela diferença que escapa a qualquer projeção, com os excessos subjetivos decorrentes de devires e potências. É justamente, segundo Deleuze (1997, p. 13), a esses últimos que o fabular atinge, “[...] eleva-se a esses devires e potências”.

Mais do que qualquer enunciação discursiva, por abranger o não discursivo, o imaginável e o inimaginável – por conseguinte, não restrito a um “nós” eminente formal ou representacional –, a literatura é um agenciamento coletivo de enunciação. Um agenciamento que, de algum modo, possui um “empreendimento de saúde”, não da saúde médica, contudo, na acepção deleuziana do termo, de uma medicina de si e do mundo, na qual o escritor, ao se dar conta dos sintomas da doença desse último e que se inscrevem em seu corpo, escreve para remediá-la. Essa condição não ocorre graças à saúde do escritor, mas ao sentimento de debilidade, fruto de uma “frágil saúde irresistível” dirá Deleuze, proveniente “[...] de ter visto e ouvido coisas demasiado grandes para ele, fortes demais, irrespiráveis, cuja passagem o esgota, dando-lhe, contudo, devires que uma gorda saúde dominante tornariam impossíveis” (Deleuze, 1997, p. 14).

Essa saúde é aquela que procura libertar a vida em toda parte onde esteja aprisionada pelo homem e no homem, pelos organismos e gêneros e no interior deles, isto é, a frágil saúde que testemunha uma nova visão de passagem, de um entre um e outro, de uma terceira pessoa em que nenhum nem outro precisam sentir-se cativos, abertas a paragens na quais os devires encontram novas intensidades, ao mesmo tempo em que potencializam ações em prol dessa liberação. É nesse conjunto de argumentos que Deleuze (1997, p. 15) afirma ser parte dessa saúde como literatura, como escrita, inventar um povo que falta. E, conclui ele, referindo-se à função fabuladora:

Compete à função fabuladora inventar um povo. Não se escreve com as próprias lembranças, a menos que delas se faça a origem ou a destinação coletiva de um povo por vir ainda enterrado em suas traições e reneгаções. [...] Embora remeta sempre a agentes singulares, a literatura é um agenciamento de enunciação coletiva. A literatura é delírio, mas o delírio não diz respeito a pai-mãe: não há delírio que não passe pelos povos, pelas raças e tribos, e que não ocupe a história universal. Todo delírio é história-mundial, “deslocamento de raças e de continentes”. A literatura é delírio e, a esse título, seu destino se decide entre dois polos do delírio. O delírio é uma doença, a doença por excelência a cada vez que erige uma raça pretensamente pura e dominante. Mas ele é a medida da saúde quando invoca essa raça bastarda oprimida que não para de agitar-se sob as dominações, de resistir a tudo o que esmaga e aprisiona e de, como processo, abrir um sulco para si na literatura. Também aí um estado doentio ameaça sempre interromper o processo ou o devir; e se reencontra a mesma ambiguidade que se nota no caso da saúde e do atletismo, o risco constante de que um delírio de dominação se misture ao delírio bastardo e arraste a literatura em direção a um fascismo larvado, a uma doença contra a qual ela luta, pronta para diagnosticá-la em si mesma e para lutar contra si mesma. Fim último da literatura: por em evidencia no delírio essa criação de uma saúde, ou essa invenção de um povo, isto é, uma possibilidade de vida. Escrever por esse povo que falta... (‘por’ significa ‘em intenção de’ e não ‘em lugar de’).

Essa talvez seja uma das dificuldades de abarcar cientificamente esse acontecimento, cabendo à arte e, especialmente, à literatura a possibilidade de fabulá-lo, porque o referido povo não havia assumido, à época em que enunciou essa função da literatura, a possibilidade de escrever por si próprio, pela sinergia e desde a comunhão das forças entrecruzadas dos corpos singulares e a inscrição neles das diferenças. De lá para cá, esse povo falta ainda, mas não falta tanto mais, não sendo necessário delegar essa função a um escritor alheio às suas linguagens, saberes e modos de existência. Atualmente, esse povo se tornou escritor, fabulando também sobre um outro que combate e que foi responsável por designá-los como doentes, desviantes, deficientes, mas, principalmente, abordando essa doença do ponto de vista de sua saúde, de sua medicina e de sua cultura populares.

Não se quer exaltar, com isso, esse saber popular que emerge da vida comum, tampouco o *sensu communis* em termos de uma formação do gosto, como sendo a única saída para rompermos com uma episteme colonizadora, europeia e patriarcal, pois, como defendido por Vladimir Safatle (2021), isso significaria a inversão de uma formação estética que incorreria na estruturação invertida da dominação, de sua lógica e racionalidade. Ao contrário disso, assim como proposto por Eduardo Viveiros de Castro (2018), é preciso uma arte diplomática com a qual, prudentemente, o escritor pode escrever por esse povo, porém, abrindo-se às suas fabulações, aos seus escritores, fábulas, aprendendo com elas as múltiplas fabulações e jogos de linguagem que empreendem e correspondem às suas cosmologias. Tais escritores poderiam igualmente nutrir esse povo de ferramentas conceituais, técnicas e literárias úteis para sua afirmação enquanto tal, com agenciamentos coletivos de enunciação promotores de maior impulso na circulação de sua expressividade, assim como para desmobilizar aqueles dominantes, sendo capazes de produzirem novos, nem seus nem de outrem, comuns a todos.

Na verdade, isso significa não escrever “por”, e sim “com” esse povo, o qual, na atualidade, não falta mais, em razão de sua presença em diferentes espaços, da força de seus movimentos e afirmações existenciais. E, juntamente com esse aprendizado, deslocarmos por essa arte diplomática o antropocentrismo de nosso mundo para as suas margens e periferias, em busca de outra gravidade e devires minoritários, apreendendo com isso o sentido cosmopolítico ao qual se refere Isabelle Stengers (2018) e encontrando na fabulação os vetores múltiplos de sua habitação, sem considerar as lutas ambientais pela preservação e os impactos provocados por sua devastação, como feito pela biopolítica da população.

Se, em relação à cosmopolítica, esse devir do povo que faltava parece extrapolar os postulados deleuzianos, a insistência da fabulação e da criação de personagens conceituais como meio para interpelar tanto uma quanto outra parte em conflito, talvez, aí esteja o lugar da terceira pessoa, pronta para reunir as diferenças em um *corpo comum*. É relevante o fato de parte das teorias CRIP ter adotado não somente aquela perspectiva, mas também esse caminho cosmopolítico, significado quase sempre na figu-

ra do idiota ou do escrvão de Melville, em termos deleuzianos, e, quase sempre, utilizados para fazer uma analogia com a corporeidade aleijada ou deficiente (*crip*).

A opção pela cosmopolítica é justificada porque, também, “[...] o cosmos seria ainda um operador para gerar inquietude de vozes políticas; um sentimento de que tais narrativas não definem o que discutem” (Greiner, 2023, p. 57). Essa perspectiva indicaria que os saberes não seriam autossuficientes e capazes de acessar os contextos locais, as singularidades, as inscrições de um corpo. Por isso, embora aquilo que o idiota como um personagem diga não tenha significação para esses saberes e suas inflexões, a maneira como ela emerge é relevante, pois “[...] surge de modo acidental, modificando a maneira pela qual os argumentos se apresentam.” (Greiner, 2023, p. 57). Analogamente, escrevem as autoras, “algo parecido acontece” com os corpos *crip*, pois, considerados “ineficientes, lentos e improdutivos”, sempre falham aos olhos do sistema, “incluindo o próprio organismo”, mas suas “[...] marcações somáticas singulares abrem caminhos outros de percepção para lidar com diferentes ambientes”, fazendo emergir daí “[...] a potência dos novos movimentos” (Greiner, 2023, p. 57).

Assim, essa intersecção da teoria CRIP nas filosofias da diferença poderia abrir uma fresta interessante, do ponto de vista de uma cosmopolítica da deficiência, lançando mão de ferramentas analíticas, etnográficas e cartográficas, para seguir a potência dos movimentos instituintes que promovem, com a presença de seus corpos e com os agenciamentos comuns que agenciam, em instituições educacionais. Desse ponto de vista ontológico, o acidente seria fator ainda mais preponderante, para se pensar a deficiência como um problema filosófico, assim como as dificuldades para que os corpos em que se inscrevem vissem na ferida que os atravessa o signo do acontecimento em torno do qual se afirmam, sendo ainda mais desafiadores.

Eticamente, implicaria uma alteridade na qual o outro poderia não ser humano – outrem, por assim dizer – mas ser qualquer coisa no registro cosmológico dessa existência, singularizando-a e dispendendo certo cuidado para além ou aquém do próprio corpo, com o meio ambiente e tudo aquilo que o impacta, sem contar as forças sociais e o poder que o despo-

tencializam e o subordina, respectivamente. Esteticamente, o espectro do que afeta esses corpos deficientes seria ainda maior, dada sua dispersão, hiper foco, atraso ou o que quer que seja, em termos de percepção e de diversidade cognitiva, talvez, admitindo uma hipersensibilidade em torno da qual se catalisaria toda força de sua fragilidade, resistindo aos dispositivos de subjetivação que exigem superá-la. Nesse registro, os rastros de uma linha de fuga da captura colonial parecem se desenhar, pois, antes de esse corpo buscar se capacitar para se tornar reconhecido como sujeito de direito, criam redes em torno das forças de suas fragilidades e de suas confluências, em um *corpo comum*, formado provisoriamente por suas diferenças, percebidas na afetação dos encontros aí produzidos e na precariedade de sua codificação linguística.

Esse parece ser o ponto cego para que, com esses corpos, se fabule a possibilidade de um povo que falta, ou melhor, que não falta mais, na medida em que está presente na cena pública e em algumas instituições, como a escola. Aí eles têm ocupado espaços heterotópicos, muitos dos quais criados à sua margem, promovendo um pouco de vida comunitária ou, como se diz, no linguajar comum, coletivos nem sempre marcados pela identidade que expressa seus modos de agir, de pensar e de ser, preenchendo o vazio de seu histórico silenciamento com a potência criativa de seus gestos mínimos. Visibilizar esses gestos, dar vazão a essa potência e elaborar com os atores que encarnam a deficiência como um modo de existência que os singulariza, juntamente a outras diferenças que os atravessam (de gênero, de classe, de raça, de idade etc.), compreendem táticas e estratégias de lutas em curso que promovem outro paradigma de inclusão.

4.3 DA POSITIVIDADE DO PODER À (BIO)POTÊNCIA NA MICROPOLÍTICA DO DESEJO

Analisar essa insurgência proveniente do *corpo comum* elucida outra dissonância das filosofias da diferença com a interseccionalidade, especificamente, em relação ao seu uso como analítica de poder. O exame do poder sobre a vida ou do biopoder dessa perspectiva não compreende o poder

como negativo, promovedor exclusivamente da opressão, articulando-o mais a uma analítica política da dominação e da dialética de sua superação pelo engajamento na prática social e na práxis política. Nenhum problema quanto a essa analítica política que se apoia em categorias estruturantes do sujeito, a qual, muitas vezes, parte de um registro micro para chegar ao macropolítico, vendo aí na relação com o Estado e suas instituições o foco da ação dos movimentos da sociedade civil. Contudo, a questão é a de saber até que ponto a analítica do poder foucaultiana em apreço, dependendo da escala em que seja usada (em geral na micropolítica), não seria mais eficiente para adentrar nessas relações sociais, diagramá-las e encontrar aí focos de resistência, para então jogar o jogo do poder, elaborando novos lances e estratégias, sem o protagonismo de estrategistas, todavia, com a visibilidade das afirmações existenciais dos jogadores, de suas subjetivações e suas expressividades ímpares?

Com esse questionamento, não se busca enquadrá-los a um corpo social prévio, habitado pela normalidade e a mediana previsibilidade existencial que caracterizam a ambicionada governamentalidade pelo modelo social da deficiência ou de qualquer diferença. Tampouco se deseja que uma resposta a essa questão poderia subordinar o corpo social da população excluída a um sujeito de direitos, se não universal, ao menos inclusivo, ao qual se circunscrevem as lutas identitárias e, de certo modo, a transversalidade das interseccionais. Ao invés disso – e mais além de uma política de identidade e de uma postura reativa da ontologia das diferenças a toda e qualquer violência sofrida –, trata-se da cartografia de processos irruptivos desse corpo no qual se inscrevem os signos da diferença (sejam de que ordem forem) e dos movimentos que se entrecruzam em seus encontros, em prol da afirmação de suas existências singulares.

Logo, pode-se encontrar aí, nesse entrecruzamento, a força de suas alianças e a comunhão de corpos que, não obstante a singularidade, formam uma comunidade habitada pelas diferenças, a qual já está sob os nossos olhos – e não como uma sociedade futura, para a qual tais diferenças seriam a norma. Afinal, os corpos singulares são atravessados por essas diferenças e, em seus encontros com os demais corpos, uma certa convivência é promovida entre eles, potencializando a criação de modos comuns de

existência, mais intensos, menos sufocantes do que aqueles do corpo social normalizado, regulado e governado. Parece ser esse o horizonte do que se denominou criação de um *povo que falta*, em termos deleuzianos ou, ao menos, que não faltaria mais, segundo a interpretação exposta anteriormente, neste capítulo.

Seria essa criação elemento fundamental para se compreender o que se classificou como *corpo comum*? Esbarra-se aqui em uma questão indefinida pela interseccionalidade, mas também pela microfísica foucaultiana do poder. Num caso, há de se questionar até que ponto, ao reduzir a filosofia política às questões macropolíticas, não se perde o alcance de sua analítica do poder, deixando de considerar questões estratégicas na esfera micropolítica, cruciais – e não somente por um problema de escala –, para resistir aos estados de dominação vigente, os quais, segundo Gregóire Chamayou (2020), ocupam o centro da disputa na guerra estabelecida pelo presente jogo da governamentalidade neoliberal. N’outro, ela oferece subsídios teóricos relevantes para compreender esse jogo de governamentalidade e, até mesmo, o lugar do corpo dissidente, na paradoxal biopolítica que instaura, como demonstrado em outra ocasião (Pagni, 2019, 2023), porém, demanda a aproximação dos projetos de outros filósofos da diferença, de sorte a não perder a radicalidade, tangenciando uma micropolítica da subjetividade e do desejo.

É o próprio Félix Guattari (2007) que argumenta que a sua micropolítica da subjetivação e do desejo tangenciaria a microfísica do poder foucaultiana, justamente na disposição em focar aquilo que excede o discurso e que singulariza a existência, embora mediante cartografias um pouco distintas. Para ele, essa microfísica se aproximaria da micropolítica como uma “analítica da finitude”, na medida em que defende, não a “[...] resignação como uma falta, uma carência ou uma mutilação” que deve ser suportada, mas a finitude como uma afirmação da vida, demarcada pelo viés foucaultiano do “[...] engajamento existencial” (Guattari, 2007, p. 40).

Precisamente, ainda que haja diferenças entre as suas cartografias, para vislumbrar as diferenças inscritas nos corpos, as singularidades da existência e os fluxos do desejo que delineiam a micropolítica da subjeti-

vação são significativas para ambos, afirmando certa fragilidade somática como força ativa, graças ao seu potencial em converter em ato os devires minoritários que conduzem suas ações, a multiplicidade de seus sentidos semiológicos e a periferia dessa espécie de pragmática do biopoder. Como se nota, o gesto cartográfico difere da etnografia, visto atentar aos processos de subjetivação, nos movimentos promovidos pela presença dos corpos singulares ante os demais corpos que compõem o corpo social governável, regulado, normalizado, assim como os devires micropolíticos que agenciam coletivamente. Fazem isso, ao exporem o que trazem inscritos, tanto de frágil na composição de suas forças, quanto de minoritários, em relação à majoração subjetiva.

Nesse caso, não se trata de se referir à fragilidade como um déficit ou diferença funcional qualquer, muito menos como o estigma pelo qual o corpo estranho, singularizado pela deficiência, dentre outros signos da diferença que o atravessam, é julgado por outrem, mas a uma fragilidade que é daquele que o mira e, também, por que não dizer, do *corpo comum* que a proporciona, propulsionando-a como uma força, um agenciamento em torno do qual todos os seus órgãos e seus partícipes se ocupam.

É importante salientar, com isso, que a fragilidade mencionada não se manifesta, porém, como uma força reativa, por provir das violências simbólica e física exercidas sobre o corpo singular, contra a qual reage em busca de reparação, de suprir um déficit socialmente reclamado ou uma falta. Contudo, ela se exerce como uma força ativa, pulsante, porque proveniente do *corpo comum* em razão dos acidentes que alteram o funcionamento de seus órgãos e singularizam os movimentos de seus partícipes, inscrevendo em seus corpos as diferenças e as significando, conforme a potência produzida pelos bons e maus encontros com outros corpos. Este é, por assim dizer, o epicentro do que há pouco se denominou ferida – uma ferida que existia antes e que o sujeito deflacionado, frágil, encarna em sua potência, ao torná-la acontecimento.

Se tal potência do corpo singular decorre da fluidez do desejo ou de certa clivagem, intensificando ou contendo seu prazer e, com isso, fazendo-o vibrar ou não, existencialmente, num mundo em que, na maioria das vezes, é indiferente tanto a essas existências singulares quanto aos mo-

vimentos aberrantes que provocam no corpo social, os sentidos daquele *corpo comum* advêm dos encontros fortuitos e dos acidentes que, eventualmente, podem ser tomados como acontecimento. Dessa perspectiva ontológica e política inspirada pelas filosofias da diferença é possível dizer que não haveria qualquer modelo social previamente estruturado que permeasse a interseccionalidade desses corpos, mas somente uma presença incômoda desconfortável suscitada pelos movimentos e devires dessa existência singular, pela incômoda presença desse corpo que evoca outros sentidos comuns.

Por não serem codificáveis com os códigos disponíveis, esses sentidos demandam a criação de novos códigos, para que tais existências singulares sejam incluídas pelo corpo social e efetivamente acolhidas nas relações intersubjetivas que o pressupõem. É essa criação advinda da codificação (incodificável) desse acontecimento que o modelo social apoiado em um paradigma científico de inclusão, qualquer que seja ele, não dá conta de conhecer, por isso, ele o sinaliza como um déficit ou como uma diversidade funcional, para negar sua própria fragilidade. Isso ocorre, primeiro, por decorrer de um acontecimento ao qual o sujeito que o codifica nem sempre ao seu alcance ou à sua altura ética e, segundo, por decorrer de uma relação ontológica com um outro ser que não pode ser estabelecida *a priori*, refere-se a uma experimentação e, como toda experiência, transforma a ambos. Por sua vez, essa transformação de si e do outro, no processo de pesquisa, somente é passível de um retrato, de um relato ou de uma fabulação, onde cada qual dos seres são imaginados, redescritos ou, até mesmo, fabulados, sempre com um elemento ficcional discursivamente, imagético ou criativo.

Tais esboços ficcionais e imaginativos criados não são obrigados a corresponder necessariamente a uma realidade, nos termos de uma representação objetiva e científica, com o propósito de convencer seus destinatários, mas, talvez, antes disso, de afetá-los, de modo a dirigir o olhar de um sobre o outro, comovê-los em busca do que lhes é comum. Ocupam, dessa forma, um lugar estratégico entre a ciência, a filosofia e a arte, no qual se sustenta epistemologicamente por sua transversalidade, pela suspensão do saber e do poder que os compreende, a fim de reverter o jogo desse último por um processo criativo do primeiro e no qual o seu ato deriva da

potência que redesenha a cena na qual se processa. Como sugere Donna Haraway (2023), se há um modelo científico, é para que sirva como material a ser trabalhado, ponto de partida a ser desfeito após sua reelaboração, descartado por sua fixidez ou incorporado ao produto, como parte do processo, uma vez que esse trabalho é similar ao da arte, é trabalho de criação e, como se refere a vidas, sempre inconcluso, interminável, infinito.

Para além de toda decodificação dos saberes e determinação dos juízos científicos, conforme essa perspectiva teórica, o poder é concebido em sua positividade, pois, de algum modo, suas tecnologias e dispositivos dão sentido à vida. Por sua vez, o corpo em que se inscrevem as diferenças se tornou, desde a modernidade, objeto de disputa entre o controle daqueles saberes, do governo dessas tecnologias e dispositivos e de uma potência vital indócil – “ingovernável” é o termo adotado em outras ocasiões (Pagni, 2023). Em tal disputa, esse corpo se subjugua à representação de um sujeito uno, normalizado e (auto)identificado – antes de ser tratado como desvio ou como um conjunto de forças reativas, causadas pelo sofrimento e pelo ressentimento –, é assinalado como uma potência da vida, portanto, como a afirmação de uma existência singular moldada pela arte mais do que pela filosofia que, analogamente à ciência, somente emoldura, dá forma, por vezes, deforma.

Nessa linha, pensar os signos da diferença não como provenientes de sua relação com o seu registro, nem como força reativa da opressão que ganha materialidade na enunciação discursiva, sendo desenvolvida nas lutas pelo reconhecimento convergentes, ao assemelhar esse sujeito aos demais, parece ser o principal desafio do que se pode chamar de filosofias da diferença. Desse ponto de vista, as diferenças deveriam ser tratadas, ontologicamente, como signos que se inscrevem em um corpo, fazendo jorrar da ferida movimentos expressivos (nem sempre discursivos, pragmaticamente) provenientes de forças que afirmam a sua existência singular e o modo como se assumem, na vida comum (trans)formada pela sua presença.

No caso da singularidade da deficiência, segundo defendido em outras ocasiões, há uma particularidade, porque ela provém de uma experimentação que escapa ao regular da vida, ao normativo do corpo, ao frequente da existência, sendo resultado ontologicamente de um acidente,

o qual, independentemente se ocorre geneticamente ou ao longo dos anos, coloca o ser numa deriva existencial (Malabou, 2009). Nessas condições, o corpo é instado a criar órgãos outros para tratar a ferida desde sua imanência e se reconfigurar em sua singularidade, caso deseje viver – não há escolha possível –, ao mesmo tempo que produz outras conexões e relações com os demais corpos que escapam ao previsto no esquadro do corpo social governável (Pagni, 2023).

Desse ponto de vista, as filosofias da diferença se ocupam não somente de outro olhar epistemológico, como também, ontologicamente, da relação de si para consigo e para com o outro, isto é, da ética emergente do terreno estético e propulsora da ação política. Na relação consigo, a existência pode ou não se tornar singular, assumindo o signo de diferença – qualquer que o seja – como um acontecimento e encarná-lo como uma marca somática positiva nos jogos de poder e afirmativa da vida, porque faz, ao se empoderar, vibrar o corpo social governável, promovendo rachaduras, às quais ocupa como um ingovernável *corpo comum*, mantendo vivos os conflitos e abertas outras possibilidades à cosmopolítica. Do mesmo modo que a sua presença, na cena pública e na micropolítica das instituições, pode ou não mobilizar no estranhamento suscitado pelo seu encontro com outros corpos, nesse último, tem-se um desejo de torná-lo familiar por meio de uma alteridade radical suscitada pelo afeto de um sobre o outro e pelo deslocamento da gravidade para ambos. Esse movimento não é estritamente consciente, principalmente numa época de tanta colonização do inconsciente, em que a sua descolonização é estratégica para combater a domesticação ou a servidão maquínica vigente (Lazzarato, 2015).

Dessa perspectiva ética, a inclusão poderia ser pensada a partir da presença desses corpos dissidentes, na instituição, em seus movimentos de insurgência ou de aberração, nos quais os signos da diferença nele inscritos reverberam sobre a pele, na medida que habitam seu espaço e seu tempo, respectivamente, heterotópicos e heterocrônicos, causando aí fissuras nos jogos de poder e nas práticas normativas ou regulatórias imperantes. Em geral, no senso comum de seus atores, tais fissuras são vistas como um “problema” de anomia institucional, no qual os corpos desviantes são individualizados, identificados pelo nome dos atores que o provocam, pelo

regime funcional e personalizado em sua dissidência, como um estigma que ameaça o funcionamento normal da instituição e, por que não, do sistema educacional. São essas linhas de fuga que interessa investigar, o modo como se antepõem ao assujeitamento e à normalidade social esperada pela instituição, problematizando os seus dispositivos de poder e os processos de subjetivação de seus atores, conclamando a inflexionarem eticamente sobre si mesmos, no sentido de sua fixidez tanto moral quanto funcional, que os identifica ou os personaliza quanto do de sua indocilidade, rebeldia, donde provém a crítica em sua radicalidade ontológica.

Nesse sentido, a presença dos corpos deficientes é uma afronta à lógica meritocrática imperante, ao princípio capacitista e ao dispositivo de inclusão que regem as instituições e a governamentalidade neoliberal (Pagni, 2019, 2023), ao mesmo tempo que ela interroga os processos de subjetivação que identificam a deficiência e a individualizam em corpos nos quais se inscreve e atores que encarnam esse registro. Isso porque tais processos tentam, de um lado, dirimir os efeitos do estranhamento produzido por essa diferença nos demais corpos e atores – denominados normais, capazes e produtivos; de outro, operam na relação daqueles atores consigo mesmos, pois, por mais que atendam às demandas majoritárias de uma identidade – seja ela a de um eu menos-válido, seja a daquela que assume juridicamente o registro da deficiência, para ter assegurados alguns direitos civis, seja ainda a de um sujeito capaz de superar seus déficits para se sentir normal –, essa inflexão somática continua inscrita em seu corpo. É esse paradoxo inscrito em seu corpo que impõe ao ator a convivência com a deficiência como um acidente, podendo ou não, para ele, se tornar acontecimento, juntamente com outras inscrições da diferença que singularizam sua existência.

Nessa chave interpretativa, a deficiência poderia ser entendida, não como um fenômeno, um objeto ou um sujeito dentre tantos outros identificados por uma série de características descritivas, porém, como um problema filosófico para os atores dos corpos nos quais se inscrevem e para os demais que se encontram com esse outro, desafiando a filosofia e a educação a dele se ocuparem, assim como a discutir os sentidos dessa sua ressignificação, para as lutas em torno da inclusão social e da educação inclusiva,

como se abordará, no próximo capítulo. Em tal resignificação – é bom que se diga –, as ferramentas das filosofias da diferença não prescindem das artes, nem tampouco de ferramentas analíticas e teóricas, como as retratadas nos capítulos anteriores; ao contrário disso, oferecem possibilidades de composição de análises e de pensamentos radicais sobre os desafios da educação inclusiva, elaboradas com a presença desses corpos qualificados como deficientes.

CAPÍTULO 5

A deficiência como problema filosófico: o pensar “deficiente” e sua potência instituinte na instituição escolar

Este capítulo se propõe discutir a deficiência como um problema filosófico. Nesse sentido, antes de abordar a deficiência enquanto um fenômeno médico – porque associado à disfuncionalidade do corpo orgânico – ou sociológico –, em razão dos efeitos da barreira para o seu desenvolvimento, no corpo social –, procura pensá-la como uma problematização dos paradigmas científicos em vista dos quais vem sendo concebida, assim como discute outras possibilidades das formas como vêm sendo tratadas pela educação inclusiva. Na medida em que a deficiência se inscreve num corpo paradoxal, sem órgãos, formando parte de um *corpo comum*, nos termos sugeridos por Pagni (2023), o paradoxo desse corpo se insere num amplo problema filosófico, remontando a uma história de mais de vinte e cinco séculos, a qual o elabora e apresenta as mais diversas respostas sobre o modo como se relaciona com a alma, o seu cuidado e a hierarquização à qual é submetido, para ser identificado como pessoa e reconhecido como humano.

Em tais respostas, majoritariamente, salienta-se o lugar subalterno do corpo em relação à alma, para a caracterização de um ideal de homem, em torno do qual outros são descartados, numa disputa colonizadora, por assim dizer, a fim de definir qual corpo será estabelecido como o corpo da espécie humana. Roberto Esposito (2011) denomina esse dispositivo, que articula os esquemas de poder à subjetivação, *dispositivo da pessoa*, registrando aí as ambiguidades de uma inclusão-excludente nesse plano.

Embora tenha emergido com os Direitos Humanos e a filosofia personalista, sua genealogia histórica é mais antiga, retrocedendo ao antigo jogo de máscaras que perpassou a antiguidade, a diferença do direito romano da pessoa para o humano, até chegar à modernidade, quando, alinhada pela figura do sujeito, assume um ponto de vista transcendental, cujos ecos ressoam, no presente, para fazer vigorar como um dispositivo reificante, naturalizado. O maior exemplo, segundo o filósofo italiano, é quando se refere às personalidades que estampam as capas de revista, no presente, e o encanto que provocam em seus leitores. Essas imagens causariam no leitor a proximidade de certa excepcionalidade, uma vez que o aproxima da pessoa estampada na capa da revista, acercando-o desse universo – aparentemente comum – em que ela vive.

Em contrapartida, por infinitas táticas, exige que, para essa aproximação, o leitor apague sua singularidade, renunciando às diferenças inscritas em seu corpo e que corporificam sua individualidade, de sorte a assumir um rosto que a desfigura e com o qual se identifica. A sensação é a de que, frisa Esposito (2011, p. 10, tradução nossa),

[...] ao dar a cada um a mesma ‘máscara’, acaba por traçar o signo sem valor de uma pura repetição, como se o resultado, inevitavelmente antinômico, de um excesso de personalização deslocasse o sujeito para o mecanismo de uma máquina que o substitui, ao empurrá-lo para a dimensão sem rosto do objeto.

Dessa forma, o *dispositivo de pessoa* assume uma relação ambígua consigo mesmo e com o outro, determinando por vezes os atuais processos de subjetivação. Ora, tal dispositivo seria “[...] algo que está relacionado ao funcionamento geral do direito, quer dizer, a faculdade de incluir por meio da exclusão” (Esposito, 2011, p. 22, tradução nossa).

Isso significaria assumir que, ao se se tornar uma *pessoa* e ser incluído juridicamente nos direitos que passariam a lhe assegurar uma vida qualificada, esse sujeito se imunizaria daqueles que não o são, de seus corpos e de suas diferenças, ainda que, para tal e para garantir a exclusão desse outro, tenha que negá-la em si, abrindo mão de sua singularidade por uma máscara, um rosto que, embora desajustado, procura conformá-lo ao seu corpo.

Caso se siga essa interpretação de Roberto Esposito sobre o *dispositivo de pessoa*, verifica-se o quanto, em nome de certa regulação universal e segurança para se identificar a um rosto e se conformar a um modelo subjetivo qualquer, as diferenças inscritas em um corpo e os sentimentos suscitados pela presença de um outro são apagados, fazendo com que sejam incluídos mediante esse preço excludente.

5.1 DEFICIÊNCIA: UM PROBLEMA FILOSÓFICO?

Conforme tais respostas, em geral, o corpo deficiente é o mais inumano dos humanos, por mover-se por forças vitais, por inclinações ingovernáveis ou por devires inexplicáveis, assim como é aquele que, mesmo revestido com a designação de pessoa, um dos que denunciam os excessos de seu modo singular de ser, incabíveis num rosto, em normas e regulações. Se os devires emergentes desse corpo um dia já foram exaltados, quando associado às formas de divindade ou descartado literalmente, para ser submetido ao governo de uma vida que não merece ser vivida, na longa história hegemônica da filosofia, no presente, a perturbação que produz é decisiva para que os atores que a encarnam sejam relegados à própria sorte ou, ainda, sejam alvo de um controle racional, normativo, colonialmente avassalador. Isso se dá justamente por materializarem suas diferenças em relação aos demais e, com isso, interromperem os códigos referenciais usuais, reavivando a memória de feridas e instando nesse outro como pensar os seus signos não codificados e, quem sabe, nem codificáveis. Nesse registro, salienta Michel Foucault:

A história do pensamento é análise do modo como um campo não problemático da experiência, ou um conjunto de práticas, que antes eram aceitas sem questionamentos, que eram familiares e não discutidas, tornam-se um problema e levantam discussões e debates, incitam novas reações e induzem uma crise no comportamento, no hábito, nas práticas ou instituições que, até então, eram silenciosos. A história do pensamento, compreendida desse modo, é a história do modo como as pessoas começam a se preocupar com algo, do modo como se tornam ansiosas com isso ou aquilo – por exemplo, com a loucura, com o crime, com sexo, com elas próprias ou com a verdade (Foucault, 2013, p. 46-47).

A deficiência aparece contemporaneamente como esse campo de problematização, inscrita em corpos e em movimentos que exprimem sua aberração ante a normalidade social e a homogeneização das singularidades existenciais, tornando-se um problema para os sujeitos que a encarnam, assim como para os demais, especialmente, numa conjuntura de inclusão na qual convivem com esse “outro”, sendo afetados por sua estranheza. Para além da contemporaneidade, nela ressoam vertentes da filosofia que, didaticamente falando, vislumbraram na dissidência dos instintos corporais a grande razão de viver, como postulada no *Zarathustra* de Nietzsche (2018), e na potencialidade da liberação de suas forças movidas pelos encontros com outros corpos, como aspirou a *Ética* de Spinoza (2017), certa materialização das diferenças. Essas seriam, para tais vertentes filosóficas, não somente produtos de certa repetição, como também o rastro de uma denúncia de um domínio estéril e, ao mesmo tempo, modos de singularização das existências e de criação de modos de vida comum, independentemente de uma fôrma de humano e de sociedade elaborada aprioristicamente ou concebida discursivamente como verdade filosófica ou, mesmo, histórica.

No âmbito dessas tradições minoritárias da história da filosofia, no Ocidente – e que, em vários aspectos, flertam com cosmologias outras, apropriam-se das ou são apropriadas nas filosofias decoloniais –, a deficiência inscrita nesse corpo seria somente uma das diferenças que caracterizam esse processo da singularização de um modo de existência e de comunhão com outros corpos. Ela traria, em seus rastros, marcas expressas de outros modos de falar, de ver, de pensar e de se relacionar com o mundo – algumas acumuladas por centenas de anos, muitas vezes apagadas pela cultura hegemônica. A circulação dessas diferenças à flor da pele, as quais ganham visibilidade pela sua presença no mundo, poderia ser apreensível fenomenologicamente, tal como se observa de Merleau-Ponty (1994) a Michel Foucault (2019), caracterizando em que aspectos a deficiência se diferencia dos demais e em quais se aproxima, tornando-a mais familiar e compreendendo a alteridade que provoca nos demais, largamente explorada como a de um outro – de Levinas (1988) a Butler (2019), passando por Derrida (1997).

O problema desse olhar fenomenológico e da alteridade que o pressupõe poderia ser o seu ponto de referência, mas não o é. Afinal, ele nem

sempre é lançado do ponto de vista ontológico de um ser, cuja essência é definida pela norma médica ou pelo enquadre da normalidade social; a existência no mundo supõe o domínio de um conjunto de capacidades a serem por ele apreendidas, a fim de que se equipare aos demais ou, ainda, a busca de uma identidade dentro de um espectro mais amplo de humano ou, então, do corpo-espécie da população. Esse olhar é, sim, guiado pela procura de uma singularidade que se dá, não por uma experiência interior impossível de ser acessada *a priori* e, principalmente, generalizada *a posteriori* ou universalizada, graças à sua transcendência.

Todavia, ele é demarcado por sua relação com um fora, pelo mistério ou pela afecção desconcertante que fratura a fixidez desse ser, convidando-o à sua desconstrução e a uma experimentação que o deixaria fora de si: à deriva e em uma relação outra consigo, com o mundo e com os demais entes à sua volta. Essa experimentação poderia ser mobilizada por esse outro, tanto pela deficiência de outrem quanto do próprio corpo ou dos fantasmas que esse signo mobiliza em si, não fossem as interdições que o presente lhe impõe, estética e semiologicamente. E, se assim não fosse, poderia auxiliar a compor, na elaboração artística e decodificação conceitual que exige, elos comuns entre suas etnias – uma vez que, também, se singularizam por formar um mundo comum, em termos delignyanos (Miguel, 2024).

São essas composições impessoais que, enfim, desenham outros modos de ser e de estar no mundo existente. Elas concorrem ainda com outras composições pessoalíssimas ou, mesmo, para contradizer uma estrutura dada, normalizada, regulada, para que seja impedida de fluir, assumir posições, se mover e alterar a gravidade daquelas que se fixaram, num jogo de poder e, ao mesmo tempo, de potencialização da vida nesse mundo. A potência dessa vida – como de qualquer outra –, em sua imanência, está em manter politicamente vivos os devires desse corpo, em um movimento cujo *start* constante é dado pelo acontecimento, suscitado pela presença de corpos singulares como aqueles que, ôntica ou somaticamente, são habitados pela deficiência. É a provocação junto aos demais corpos que, com a presença dessa singularidade somática, produz movimentos heterotópicos, heterocrônicos, formas de estar juntos, diante de uma afetação capaz de criar, num mundo estático, colonizador, dominante, os mesmos rastros ou feridas desse

corpo deficiente: dobrando-o, de sorte a perceber que a deficiência está em si, não nesse outro. São aqueles acontecimentos que fazem desse corpo um paradoxo a ser pensado, em constante nomadismo, evocando esses fins éticos para e em si, decisivos para sua ação política no mundo.

Nesse sentido, a presença desses corpos singulares, o acontecimento que mobilizam na relação possível consigo e com outros corpos com os quais se encontram fazem da deficiência, como um signo que neles se inscrevem, um problema filosófico tão minoritário quanto as filosofias que o enunciam. Este seria o problema filosófico da deficiência, desde uma ótica menor, provocada pela presença dos corpos nos quais se inscrevem, pela sua visibilidade e pelas lutas por sua afirmação no tempo presente, que se somaria àquela perspectiva da filosofia, emergente com Nietzsche, Espinosa, prosseguida por filósofos contemporâneos, como Foucault, Derrida, Deleuze e Guattari, dentre outros, os quais reverterem a tradição platônica e a filosofia moderna do sujeito. Dessa perspectiva filosófica, seria possível pensar numa filosofia da deficiência que, por si mesma, compreenderia a deficiência da filosofia, ao se alinhar a esse registro minoritário, e, ao mesmo tempo, postularia as contribuições dessa área para pensar aquele problema?

Analogamente ao aleijamento epistêmico proposto pela Teoria CRIP para a antropologia (Mello; Aydos; Schuch, 2022), parece ser esse mesmo movimento que se faz aqui com a filosofia da deficiência, talvez, pensando a partir do problema como essa área poderia aprender outras formas minoritárias de pensar, de ver, de falar, de se mover e se expressar, no mundo. Refere-se aqui aos modos de pensar, mesmo sendo deficiente intelectual ou autista; de ver na cegueira profunda, de dizer sendo surdo, dentre outros, pois há ainda uma racionalidade, uma linguagem e uma expressividade outras ainda pouquíssimo descritas, retratadas e cartografadas. Há, também, um acúmulo cultural, de saberes e de práticas em cada uma dessas respectivas comunidades, assim como filosofias que se formulam em função da singularidade de seus modos de ser, de seus mínimos gestos e de suas formas de estar no mundo – sem que se precise da anuência de Sócrates, analogamente com o que fez em *Mênon*, na interpretação de Platão (2001), para provar que possui uma alma humana e, quem sabe, para lhe autorizar o exercício da filosofia.

Diversamente desse rito de passagem platônico para se ter o estatuto de humano e para merecer a atenção da filosofia, por assim dizer, é preferível compreender o sentido criador dessa problematização, segundo argumenta Michel Foucault (2013, p. 114):

Uma problematização é sempre uma espécie de criação, mas uma criação no sentido de que, dada uma determinada situação, não se pode inferir que esse tipo de problematização se seguirá. Dada uma certa problematização, só se pode entender por qual razão esse tipo de resposta surge como uma resposta a algum aspecto concreto e específico do mundo. Aí está a relação entre pensamento e realidade no processo de problematização. E essa é a razão pela qual acho que é possível dar uma resposta, a resposta original, específica e singular do pensamento a uma determinada situação.

É essa resposta que se busca, numa conjuntura presente, na qual a aceleração do tempo, a hierarquização da ocupação dos espaços e o centramento da vida da produção se tornaram sinônimos de uma existência qualificada, com a eficiência como um imperativo da vida produtiva. Alguns filósofos contemporâneos já provaram as possibilidades dessa resposta, mesmo tendo inscrito em seu corpo ou em seu entorno alguma deficiência. Na ontologia do acidente que a causa, como Catherine Malabou (2009) a descreve, e no acontecimento que os seus corpos encarnam, nos termos de Deleuze (2000), referindo-se ao poeta Joe Busquet, um potencial criador retoma esse sentido ético e político da filosofia como arte da existência, em especial, sua face transformadora em relação ao tempo presente, à luz das filosofias da diferença. Desse ponto de vista, quando o sujeito se ocupa da deficiência ou outra diferença que o habita, acidentalmente, ele pode ou não qualificar o sentido dessa singularização e, em tal processo, expor o paradoxo, se não linguística, ao menos expressivamente, na cena pública na qual se presentifica.

Em outra ocasião, esse processo de qualificação foi designado como certa passagem do acidente que produz a deficiência à sua assunção, enquanto acontecimento, pelo próprio sujeito que o encarna como uma ferida, nada havendo de reativo nessa assunção, mas de ativo, como uma potência que se atualiza, todas as vezes que uma vida se firma (Pagni, 2023).

Dessa maneira, a qualificação de deficiente é desviada aqui de qualquer viés de capacitação, segundo os padrões hegemônicos para os quais o problema exposto é ignorado ou passível de uma resposta rápida, de maneira a evitar excessivo tumulto. É esse movimento de afirmação da vida e que resulta em outro modo de existir no mundo, gerando sentidos potencialmente criadores de certa comunhão com outros corpos e possibilidades de vida comum, que esse paradoxo pode produzir.

Em tal produção paradoxal, a presença desse corpo qualificado pela deficiência pode fazer seus atores se dobrarem sobre si, se abrirem aos demais, tocando-os por essa potência de vida e, corajosamente, convidando aos que ainda estão em carne viva a se ocuparem, cada qual ao seu ritmo, maneira e estilo, a fim de perceber aí certa multiplicidade que os atravessa, se não pela deficiência, ao menos por outra diferença que a torne familiar. São esses (des)caminhos dos processos de subjetivação que, ao se sentirem afetados pelo estranhamento do outro em si, provocam os atores a reconhecerem que algumas de suas diferenças também podem levar a essa intensidade de forças e afetos, para que se a module, derivando de seus excessos reativos um devir criativo, em busca de um elo comum em torno do qual os corpos podem gravitar. Neles, atores se mostram em suas forças mais abrasivas e mais frágeis, como se, no jogo que encetam, a fragilidade comum a eles fosse vista como uma força coletiva, como um agenciamento mais intenso e amplo.

Nesse terreno mais estético, no qual se encontram e que muitas vezes se revela nos contextos institucionais moralizantes, uma ética emerge, resultante desse encontro de corpos, sendo ela imprevisível, mas concernente à vida e comum às diferenças que os habitam, mesmo num ambiente homogeneizante ou homogeneizador, como ocorre nas instituições sociais, em especial na escola.

5.2 O PARADOXO DO CORPO DEFICIENTE COMO UM PROBLEMA FILOSÓFICO-EDUCACIONAL

Esse mesmo problema, segundo demonstrado em outras ocasiões (Pagni, 2019, 2023), pode ser enunciado, porém, de outro modo, ainda

mais radicalmente, pela filosofia da educação. Se, nesses termos, esse problema se enuncia na sua relação com as tradições filosóficas mencionadas, dentre outras, em processo de escavação como as decoloniais, para esse campo da educação, tanto a presentificação desses corpos no cotidiano quanto os acontecimentos produzidos pelos seus encontros com os demais que habitam as instituições educacionais, promovidos – é bom que se diga! – pelas políticas de inclusão, aí se apresenta, analogamente, como um paradoxo. Isso acontece, porque a presença desses corpos – conjuntamente a outros, cujos rastros materializam essa e, de uma perspectiva interseccional, outras diferenças –, é vista como um problema pelos atores escolares, em razão do estranhamento que produzem em relação ao que restou de seu mundo comum, totalmente normalizado, regulado, disciplinarmente controlado.

As tentativas de sanar ou minimizar esse problema, mas raramente de pensá-lo filosoficamente, têm sido as de recorrer aos acervos dos saberes acumulados em algumas áreas da educação, autodenominadas científicas e produtoras de tecnologias de subjetivação. Objetiva-se, com isso, isolar esse corpo categorizado como desviante, individualizando, tratando clinicamente esse organismo, segundo um modelo médico e, pedagogicamente, derivado de algum dos modelos sociais (Pagni; Martins, 2023). Em geral, após esse isolamento que contraria o princípio da inclusão, quando tratamos de estudantes com deficiência, em escola regular, o desvio é, quando possível, corrigido ou adaptado para aproximá-lo da norma médica. Ao mesmo tempo, algumas barreiras – especialmente as físicas e as curriculares, raramente as atitudinais – são enfrentadas para que a presença desses corpos cesse o incômodo suscitado e promova sua circulação relativa, similarmente aos que trazem inscritas outras diferenças, impedindo que os devires minoritários que as agenciam venham à tona e sua dissidência do poder das forças hegemônicas se expresse.

Isso implica admitir que, independentemente do modelo e do paradigma de inclusão adotado, ao que parece, há um limite adaptativo de corrigir os incorrigíveis, conforme diria Foucault (2010), sem se levar em conta que há déficits nesses corpos, não somente incorrigíveis, como insuperáveis pelo sujeito, para que se ajuste às normas e às regulações sociais, as

quais os colocam nas fronteiras da biopolítica e fazem com que esses atores sejam vistos como uma ameaça ao corpo social governável.

Dar-se conta dessa analítica do poder tem sido uma das tarefas da interseccionalidade, assim como pode ser – guardadas as especificidades –, também, da filosofia da educação, ao se propor provocar o quão a área da educação – desde as subáreas da gestão aos fundamentos da educação, passando pelo currículo e pela pedagogia – é deficiente, ao compreender a presença desses corpos singulares, no contexto escolar. Muitas vezes, ao subordiná-los a uma ideia de formação humana à qual subentendem os seus rastros e as suas potencialidades, colonizam suas capacidades ou as diluem na ação comunicativa entabulada em relações intersubjetivas, supondo que essas se exercem sem violência. É preciso desafiar a filosofia da educação a dar conta de sua deficiência, para compreender tais questões com os recursos habituais dados por determinadas tradições, obrigando-a a olhar para o lado. Em especial, recomenda-se que a filosofia da educação mire naqueles atores escolares que vivem essa relação com a deficiência, seja em si, isto é, em seu próprio corpo e na produção subjetiva daí advinda, seja na sua relação com o corpo singular que suscita, afeta, agencia essa dobra sobre si próprio, numa alteridade radical.

Provocativamente, é como se essa filosofia da deficiência **da** educação reconhecesse os limites da área de Educação, para abordar o paradoxo do corpo deficiente e discutir suas possibilidades mesmas para uma educação inclusiva que implicasse uma transformação radical das epistemes, subáreas e tecnologias pedagógicas que a compreendem. Contudo, parece ser preciso também conceber uma filosofia da deficiência **na** educação, isto é, para além da crítica das condições institucionais e da analítica do micropoder ou da micropolítica na escola. Nessa direção, faz-se necessário pensar como a deficiência, enquanto um problema paradoxal, poderia se converter, desde essa potencialidade, em um ato filosófico capaz de indicar os contornos das linhas de fuga decorrentes tanto da dissidência desses corpos nos quais ela se inscreve quanto dos acontecimentos decorrentes de seu encontro com os demais corpos.

A elaboração de tais contornos dessas linhas de fuga não se produz isoladamente de outros campos de saberes e de práticas, ao contrário, opera

conjuntamente com uma etnografia que visa a decodificar os relatos de si expressos pelos sujeitos, em cujos corpos se inscreve a diferença, de uma literatura e de outras artes que possibilitem a fabulação de personagens conceituais em relação ao papel insurgente que representam, na cena escolar, assim como da etologia que mapeia a singular etnia decorrente dos encontros aí vigentes. A filosofia da deficiência **na** educação poderia propiciar, com isso, a produção de cartografias que, em conjunto com esses atores escolares em cujos corpos se inscreve a deficiência, colaborariam no trabalho ético, a fim de que as insurgências desses atores concorressem para sua transformação radical ou, mesmo, parcial, no sentido de mostrar outras possibilidades de pensar, de ver, de caminhar, de falar, enfim, de existir na escola.

Cumpriria, dessa forma, um sentido micropolítico na formação do corpo comum e crítico em relação à sua adaptação ao corpo social governável, por vezes, recorrendo menos a uma biopolítica da deficiência do que a um cosmopolítica, nos termos assinalados por Greiner (2023). A filosofia da deficiência **na** educação não atuaria, assim, isolada, sem relação com as artes e com as ciências, mas atuaria com os parceiros mencionados, quem sabe, contrariando a pedagogia, para que uma educação estética, nos termos do ab-uso cometido por Spivak (2017), emergisse com esse viés político.

Conforme se pode perceber, a atuação da filosofia da deficiência **na** educação pressuporia uma ação coordenada com o modelo social da deficiência, com a interseccionalidade, em especial, com vistas a agenciar as transformações provocadas pela presença dos corpos deficientes e pela formação do *corpo comum*, na escola, assinalando-a como um paradigma instituinte. Para isso, é preciso lançar mão, não somente das artes, mas também de certa cartografia dos desejos, ou seja, como diria Deleuze (2005), que enfoque a tendência de os instintos se tornarem instituições, revelando os movimentos aberrantes desses corpos, nos quais se inscrevem as deficiências, com outros corpos signatários de outras diferenças.

É essa cartografia alinhada à arte e à filosofia que poderia colaborar para que esse movimento instituinte, provocado pela presença desses corpos, em algumas instituições, como a escola – mas não só nela –, pudesse mobilizar seus atores, de maneira a reformular suas molaridades e

se antepor a um controle molecular sobre suas existências, criando linhas de fuga para essas últimas e transformando radicalmente as primeiras. Essa é uma resposta possível, não utópica, até porque ela já ocorre pelo pulso da presença desses corpos nas instituições e pelos movimentos anárquicos que governam (?) seus encontros. Já está aí acontecendo, quando em rede se aglutinam, dando forma a um *corpo comum*, mediante processos de dissidência, de insurgência e de criação que habitam, em aliança com outros corpos, os lugares heterotópicos e a temporalidade heterocrônica dessas instituições, ensejando, nesse território micropolítico, uma luta para que os corpos singulares se afirmem, se visibilizem e se reúnam em torno de pautas comuns.

São processos de formação daquele corpo tão pouco visibilizados pela instituição empenhada com a formação desse corpo social governável que, ao invisibilizá-los, não se dão conta de sua potência instituinte, nos termos assinalados por Roberto Esposito (2021). Os sinais dessa potência estão em expressões que vão desde as relações interpessoais de amizade, exploradas em outra ocasião (Pagni, 2019), até movimentos anárquicos de ocupação de escolas, como os ocorridos em 2015, no Estado de São Paulo, num largo leque ainda pouco codificado, em virtude da própria natureza de suas redes, de seus movimentos e de sua normatividade. Na ausência de um código normativo próprio de vidas que resistem a se imunizar do contágio do comum, nesse *corpo comum*, vibram os encontros de corpos singulares com outros corpos, vislumbrando a possibilidade de viver e, principalmente, viver melhor do que antes, sem que isso implique uma subjugação à ordem e à racionalidade econômica. Nesse sentido, esse *corpo comum* faz comunidade, potencializando aos corpos singulares, aos seus movimentos aberrantes e aos atores que lhe dão forma se tornarem mais livres das amarras que os cativam, de sorte a instituir outros modos de ser, de pensar, de sentir e de agir em contextos que podem até se iniciar no ambiente escolar, porém, se espalham por outras instituições.

O paradigma instituinte, de acordo com Roberto Esposito (2021), pode ser pensado a partir das ontologias-políticas da diferença. Para o filósofo italiano, instituir é, em determinadas condições históricas, “[...] a continua criação do novo, a capacidade de fazer existir o que não havia, de

dar vida à novidade” (Esposito, 2021, p. 34), articulando historicamente o passado e o futuro. Para isso, repropõe a necessidade do sujeito ou, melhor, dos sujeitos, pois, segundo ele, “[...] sem uma subjetividade qualquer não se tem instituição, nem política” (Esposito, 2021, p. 35). Isso não significa retomar a figura moderna do sujeito, como algo previamente dado, e moldar a subjetividade, mas a considerar como constituída em função de sua própria práxis, como um processo de subjetivação que a coloca em ato e a institui, ao criar algo novo para sua dinamicidade. Em suas palavras, “[...] o pensamento instituinte vê a subjetividade nascer dos próprios mecanismos institucionais dos quais participa” (Esposito, 2021, p. 35-36), pois ela remete a um sujeito impessoal, isto é, um sujeito formado na ação coletiva, múltiplice, plural – não redutível ao poder soberano ou estatal.

Não se reduz igualmente ao diálogo entre duas pessoas, uma vez que o impessoal sempre requer uma terceira pessoa, capaz de mediar os interesses díspares e o embate entre as afirmações das diferenças, como um diafragma, um filtro que “[...] medeia a imediatez do cara-a-cara, impedindo que o encontro possa degenerar em confronto violento” (Esposito, 2021, p. 36-37). Por sua vez, isso não se dá apenas com a substantivação de um sujeito cujo poder lhe confere a posição de um terceiro, com o qual se constitui um a gente, mas com a assunção de “[...] um ponto de vista que coloca o interesse ou o desejo de cada um num horizonte mais amplo, objetivando o que é puramente subjetivo” (Esposito, 2021, p. 37). É nesse ponto que aquele diafragma se abre, elucidando o embate simbólico entre o que excede os instintos, prejudicando a própria vida ou a vida em comunidade, o que dela se ausenta para alguns excluídos, o que impele a algo que os inclua e mobilize aquela potência excedida para aquilo que é comum a todos esses atores.

Nesse âmbito institucional, o pensamento instituinte emerge do impessoal, da suspensão de si, que cada qual opera como agente da instituição ou excluído dela, para encontrar um vácuo, um lugar vazio – sem qualquer utopia consensualista – onde a posição de um e de outro possa intercambiar e instituir outra posição, nova, atualizando a potência dos encontros das diferenças e a sua comunhão, na comunidade. Nele, historicidade, impessoalidade e conflituosidade seriam as condições para que o

biopoder prevalecesse sobre o tanatopoder, além de fazer emergir do que escapa a esse governo e territorialização de uma vida qualificada, a biopotência. Sem ignorar o passado, vislumbrando o comum e a intensidade dos encontros de corpos, fazer emergir o novo, nesse contexto institucional, no presente, seria um dos desafios da filosofia, do direito, da política e da educação, pois, mais do que ferramentas que evoquem resistências à resistência dos corpos, outras formas de subjetivação emergiriam do impessoal, catalisando a força e fazendo circular o vírus do comum.

Entretanto, o que isso implicaria, em instituições que, convencionalmente, como a escola, antes dos conflitos, historicamente se ocupou de seu apaziguamento, embora pela força, para obter um corpo docilizado, um sujeito obediente como padrão universal de um corpo social governável ou, em outras palavras, da biopolítica da população? Mais do que isso, uma escola que, no mundo ocidental, muito após a Segunda Guerra, se pautou num governo pedagógico da infância, a fim de formar o cidadão, quase que integralmente sob a égide retórica da dignidade da pessoa e de seu dispositivo, sem admitir mesmo que essa fosse uma exigência que seu caráter público deveria compreender certa impessoalidade? E, justamente por isso, nas últimas décadas, uma escola se viu, por uma exigência dos organismos internacionais e de políticas transnacionais ou estatais-nacionais para aqueles até então considerados não pessoas (imigrantes, pessoas com deficiência, transgêneros, dentre outros, na Educação Básica; povos afrodescendentes ou indígenas, idosos, no ensino superior), em alguma forma de governo das diferenças denominadas educação inclusiva ou, mesmo, mais recentemente, operando de modo mais severo com dispositivos de inclusão?

Em instituições como essa, evidenciou-se uma história da escola marcada pela desigualdade, com a consequente exclusão de setores inteiros, em especial, daqueles que agiam comunitariamente, provenientes de etnias, gêneros, orientações sexuais ou condições de deficiência. Tratava-se de povos que, quando não excluídos, eram integrados ao sistema escolar, desde que não lhes fosse dispensado qualquer dispositivo compensatório ou tratamento diferenciado, para, como um corpo singular, se submeter ao corpo social governável pela biopolítica, produzindo a imunização dos

demais em relação às suas diferenças, de maneira que ficassem em paz, enquanto esse outro sentia na pele, assimétrica e simbolicamente, o peso para se normalizar.

Mais recentemente, quando incluídos – e não integrados –, ou seja, uma vez ofertados aqueles dispositivos que lhes asseguravam um acompanhamento diferenciado, como cotas raciais, serviços de atendimento especializado em razão de suas demandas, reivindicações e conquistas, viu-se ainda mais um movimento de captura, para que se identificassem as suas marcas sociais ou identitárias, alçassem à condição de sujeitos de direitos e se imunizassem, como qualquer membro, desde que borrassem sua singularidade, em nome de um corpo social no qual os traços do comum às diferenças ontológicas dos encontros aí ocorrido fossem apagados e neutralizados. Se essa brevíssima genealogia histórica da instituição sugere um apagamento forçado da impessoalidade e do conflito em que também a escola consistiu, a presença dos corpos singulares que hoje a habitam, as redes que constituem e os encontros que propiciam com outros corpos, formando um corpo comum que afronta o corpo social, ela o desestabiliza e o coloca em conflito, fazendo circular um vírus contra o qual a sua autoimunidade procura prevalecer e, quase sempre, prevalece.

Esse lugar do conflito propiciado pela presença dos corpos deficientes ou em defecção e de suas alianças, o encontro com outros corpos em certas instituições, como a escola (Pagni, 2023), para além dos seus dispositivos de pessoas ou, mesmo de inclusão, tem oferecido brechas para que, na instituição, se note o conflito e o pensamento instituinte emergja em sua potência, ou, melhor, uma biopotência. Essa noção não é usada aqui para restaurar um ato transformador, empreendido por algum novo sujeito da revolução, mas para, da impessoalidade dessas relações, do aprendizado de *ser-com* e de *ser-junto* e de uma troca simbólica (como dom), vislumbrar, enfim, uma comunidade por vir. Quem sabe, não seja possível desse ponto de vista esboçar para a inclusão educacional um paradigma menos imunitário, pessoal e apaziguador, mais comunitário, impessoal e conflituoso. Tal paradigma não se assume somente a uma nova utopia a ser levada a cabo por esse sujeito denominado multidão, todavia, como uma práxis histórica, na medida em que se tem o retorno desses corpos heterotópicos,

suas diferenças e tensões produzidas por seus encontros com outros corpos, no território institucional. Talvez, esses mesmos corpos tragam inscritos, além de suas defecções, desvios e diferenças, o registro dos acidentes e, quem sabe, a virtualidade de um acontecimento a ser elaborado simbolicamente, a partir de suas singularidades, como também do que encontram de comum, graças ao seu intercâmbio.

Como fazer com que esse intercâmbio se realize mais como um dom, onde a reciprocidade seja seu mote, do que como uma troca que rende mais benefícios a uns que a outros, despertando a biopotência dos encontros, em torno desse acontecimento, ainda é uma incógnita. Contudo, poderia ser um ponto de intersecção, pois essa experiência do fora, comum a todos, abre uma fenda na pele que recobre esse corpo, evocando sua conexão com uma experiência interior, com os desvios, as defecções e as diferenças que os habitam (signicamente), com os devires que aí circulam, talvez, ensinando a aprender a conviver com eles e produzir um *corpo comum*, o qual, analogamente à *zoe* em relação ao *bios*, atrite constantemente o corpo social governado e governável pela biopolítica.

Isso implica visibilizar, em determinadas instituições, como a escola, como esse *corpo comum* aí se apresenta ou não, juntamente com os saberes e performatividades colocados por ele em circulação, com vistas à sua formação num lugar que sempre o viu como alheio a sua constituição, mas que tendencialmente foi expressão de movimentos instituintes. Até porque se distingue, porém, também evoca devires outros, criando um campo simbólico distinto e uma biopotência, se não implosiva, ao menos virtualmente enigmática, como um porvir cosmopolítico a ser instituído por uma multidão que aí está, agora, com força redobrada e uma experiência de isolamento que lhe fez, mais do que curtir suas feridas, reconhecer suas forças e, talvez, aprender a gerir autonomamente seus excessos.

Em razão de sua persistência como fonte, objeto e meio de circulação pulsional e de energia vital, a corporeidade deficiente segue fluxos desviados pelo corpo orgânico ou menorizados pelo estigma social que carrega, em função de sua capacidade de ser vista como útil à sociedade, fora da racionalidade econômica, tanto em seu singular modo de existência quanto em suas formas comuns de vida, as quais, anarquicamente, esca-

pam ao corpo social governável pela biopolítica da população. Esse escape provoca uma intensidade ímpar de vida, dirigindo os desejos advindos desses corpos singulares para outros objetos, no sentido de renovar a existência e, por sua vez, recriar formas de vida comuns em tempos e espaços outros, num outro regime estético de sensibilidade, de prazer e trocas pulsionais. Trata-se, muito mais, da percepção de uma vida que, ao derivar pelo seu acidente e devir acontecimento, afirma uma existência singular em um corpo que, por sua vez (e independente da consciência), produz em outros corpos certo estranhamento.

Embora possa parecer um ponto de tangenciamento da teoria *queer*, o enfoque das filosofias da diferença em relação a esse estranhamento parece ser mais agudo, menos conhecido, mais radicalmente pensado do que conhecido, compreendendo, se não uma cartografia, ao menos uma sismografia. Isso se dá porque, para tal enfoque, é a dissonância gerada pelo estranhamento que faz vibrar como *quantum* energético (*energeia*), em tonalidade distinta, ossos, músculos, órgãos e epidermes habituados ao registro normativo de seu funcionamento, à sua valoração na regulamentação social e à estruturação de uma subjetivação hegemônica. É tal vibração sentida pelo afeto do corpo alheio e estranho, no caso esse corpo deficiente, que faz com que os corpos afetados se inclinem e alterem seu eixo gravitacional, primeiro, voltando-se para si mesmos, de sorte a tornar familiar esse estranhamento e, segundo, ao encontrar outro eixo de translação e, mediante a relação dos devires minoritários evocados em si por e com os de outrem, um eixo de rotação comum a ambos.

Metaforicamente, essa rotação e gravidade possibilitam ao corpo deficiente deslocar-se, igualmente, dando-se conta do que a sua inscrição significa um acontecimento, o qual, nesse duplo devir minoritário – em si e em outros corpos –, lhe garante, mais do que uma presença no mundo, uma órbita comum a múltiplos corpos, habitada pelas diferenças e pela (re) existência constante promovida por seus encontros. Nesse plano, a ocorrência dos encontros se dá nessa órbita comum, passível de ser registrada pela vibração, similarmente ao que ocorre com um diapasão de várias tonalidades (como se fosse possível) ou de um sismógrafo que registra esse entrecruzamento de forças e de afecções, com vista a certa equilíbrio ro-

tativa, num movimento de translação singular para cada corpo e, portanto, diferente em cada uma de suas atmosferas, cada qual com sua gravidade numa constelação ou, melhor seria dizer por analogia, comunidade.

Se essa sismografia – constituída como o *start* da cartografia – parece ter sido ignorada pelas tecnologias e dispositivos de biopoder, ela o faz, porque a biopolítica que governa esses corpos, desde a modernidade, com sua restrição à vida biológica como objeto de governo e a legitimação nos saberes científicos que os subjuga, invisibilizou o movimento dessa órbita e, por assim dizer, neutralizou a potência do *corpo comum* propiciado pelos encontros de diversos corpos singulares (Pagni, 2023). Tampouco o antropocentrismo filosófico abarcou essa dimensão sísmica, erosiva, produzida por essa energia dinâmica na qual pulsa esse *corpo comum*, obscurecendo-o pela configuração de um humano mais atinado à psique individual e à sua individualização ou a um corpo social circunscrito a uma corporeidade cêntrica, normalizada, excludente de todos os corpos que mobilizam o antropomorfismo e habitam a periferia.

5.3 PROVOCAÇÕES ESTÉTICO-FILOSÓFICAS PARA A EDUCAÇÃO INCLUSIVA

Analisar esse antropomorfismo, fazer a heterotopologia dos espaços e a heterocronia dos temas habitados por essa corporeidade periférica, nos territórios daquela corporeidade cêntrica, institucionalizada, atuar em suas fronteiras constituem tarefas estratégicas conjuntas da filosofia, da arte e das ciências. É nesse sentido que, mais além do sonho heterotopológico de Foucault (2019), maior abertura à cartografia dos desejos e certa sismografia das intensidades poderiam ser utilizadas como ferramentas, tanto pela filosofia quanto pelas artes, a fim de criar máquinas de guerra – para usar a expressão de Deleuze e Guattari (2012) –, com um claro sentido político ao seu uso. Uma vez conectadas a outras máquinas, essas últimas poderiam dar outros contornos à educação inclusiva, nas escolas, ou, quem sabe, nem precisar falar mais nela. Afinal, as diferenças inscritas no corpo são

não somente marcas sociais da violência, como também excessos de uma potência não interdita, nem traduzível em signos, forças que, independentemente de sua fragilidade, transbordam sua significação linguística em busca de liberação e de sentidos que codifiquem sua existência, interpondo aí sua presença num *corpo comum*.

Muitas vezes, tal presença de um modo de existir qualquer, conferido por esse sentido outro, pode ampliar a sensação de maior liberalidade e de criação existencial, por vezes, perturbadora, em relação tanto ao tempo e ao espaço quanto à gestão dos monocórdios processos de subjetivação e de desejo produzidos pelas instituições e pela maquinaria capitalística como um todo. O corpo singular do qual provêm processos múltiplos, com seus devires minoritários e anímicos, suscita essas linhas de fuga, na gestão tanto molar quanto molecular do corpo social, afrontando seus sentidos unificadores para fazer emergir os plurais, os ímpares que não pareiam e os pares que destoam do monocórdio da razão una, universal. Impedidos de emergir politicamente, em razão de sua depreciação ética e diminuição estética posta estrategicamente em operação, na micropolítica da subjetividade e do desejo, aquele corpo não deixa de existir: ele extravasa e, errantemente, cria linhas de fuga. Tampouco esse mesmo corpo deixa de encontrar outros corpos, em geral periféricos, vislumbrando aí certa conectividade que dê consistência aos sentidos entretecidos com esses últimos, entre eles, expressando traços e formando o *corpo comum*.

A questão é, porém, como formar esse *corpo comum* advindo da periferia ao centro da corporeidade institucionalizada, num contexto em que a individualização foi o resultado dessa estratégica biopolítica da população, a qual, por seu turno, levou ao isolamento individual e à imunização de tudo que possa trazer o contágio do vírus comunitário? De acordo com Roberto Esposito (2010), essa é sua atual estratégia de imunização, individualizando os corpos singulares e os isolando, no sentido de impedir seus atritos com outros corpos e com a força contagiante de seus encontros ou, melhor seria dizer, da comunidade que os congrega, ao minar a capacidade do dom e, particularmente, a (bio)potência das trocas comunitárias, graças à formação de uma sensibilidade racionalizada e de uma imaginação prefigurada pela imagem, a ponto de se tornar respectivamente indiferente

aos outros corpos e os imaginar somente como um objeto de amor-ódio, de ameaça ou redenção, de algo em cuja relação potencializa ou não a vida. Antes de um objeto que, na relação consigo ou com outrem, evoque uma demanda pelo que falta em si ou um déficit existencial, ao contrário disso, trata-se aqui de uma singular subjetivação, de uma forma de vida que provoca uma demanda por não caber nas fôrmas preexistentes, por transbordá-las e, justamente por esse excesso, agencia devires comuns em um e outro.

Hoje em dia, a percepção desses devires e agenciamentos comuns é nublada – limitando a percepção sismográfica e, portanto, evitando as cartografias possíveis – nem tanto pela ausência desses encontros ou pela falta de um, manifestada para o outro, mas muito mais pelo excesso em que ocorrem, muitas vezes apagando os mais significativos ou esvaziando de sentido a diferenciação dos alegres dos tristes, de sorte a ensejar uma indiferenciação dos mesmos e uma indiferença a tudo que diz respeito a outrem. Na trilha aberta por Paolo Virno (2022), impera na atualidade um sentimento de impotência, vindo não da falta, mas do excesso de estímulos, de encontros com outros corpos e de afetos que são produzidos em nosso mundo, promovendo inúmeros acidentes sem que quase nenhum se torne acontecimento.

Essa conjuntura atual desafiaria ainda mais as cartografias implementadas pelos corpos deficientes, nos encontros com a corporeidade periférica e outras que evidenciem essa (bio)potência, exigindo de cada um de nós certa alteridade. Mesmo desgastada, a alteridade merece ser resignificada, na perspectiva de que, no limite, o que conseguimos descrever desse outro, quando não somos parte dessa corporeidade periférica ou, mesmo sendo, por não ter referências representacionais afirmativas e um meio para se comunicar com o um, sendo a sua imagem fruto do imaginar como seria, a partir das próprias referências sensíveis à fragilidade.

No trabalho perlaborativo da ferida na qual esse outro nos toca é que a sensibilidade poderia fazer com que a potência de sua fragilidade se tornasse familiar, sendo essa uma das poucas saídas para que os processos de subjetivação escapassem de um mundo no qual esse imaginar foi capturado pela imaginação (Berardi, 2024) e pelos enquadramentos (Butler,

2017) da mídia e redes sociais. Nesse terreno estético e ético, no qual esses meios se tornam máquinas de guerra, desenvolvendo uma semiologia mista (a-significante e significante), nos termos de Guattari (1992), um dos caminhos para que essa alteridade se processasse seria mediante essa faculdade comum de imaginar (Garcés, 2022; Spivak, 2017) e, por que não dizer, da ferramenta literária mobilizada por Deleuze (1997), a fim de, enquanto não existir, criar *o povo que falta*. Acontece que, antes de fabulá-lo nessa direção criativa, porém, esse povo já está aí, os corpos deficientes já se encontram com outros corpos, no ambiente institucional e fora dele, já fazem filosofia, são filósofos que se agrupam na filosofia e na educação, como uma trincheira escavada com as mãos.

Trata-se de se trabalhar nesse terreno mais empírico, com as ferramentas disponíveis, tanto das filosofias da diferença quanto da interseccionalidade, compondo-as teoricamente como uma caixa flexível que se recria em cada experimentação. É esse processo criativo e de composição teórica que se recomenda, para que, em cada trincheira institucional, os corpos deficientes e todos aqueles cuja presença traz inscritas suas diferenças e singularidades avancem no sentido de formar um *corpo comum* capaz, não somente de dissentir do corpo social governável, como também de se insurgir nessa micropolítica institucional, concorrendo a fim de que emergjam daí movimentos potencialmente instituintes e transformadores de determinadas instituições, como a escola.

Com isso, não se busca somente fazer as áreas da filosofia e da educação, da filosofia da educação reconhecerem sua própria deficiência, mas, principalmente, fazer pulsar suas práticas e propor aos seus saberes o encontro com uma experiência radical, decorrente de sua própria experimentação, seja com os acidentes que atravessam seus atores, seja pela comunicação que entabulam com o acontecimento que encarnam. Nessa direção, o campo problemático se colocaria transversalmente a ambas as áreas e contribuiria para a reversão do paradigma científico no qual se apoia a educação inclusiva. Ao mesmo tempo, o pensar nos paradoxos inscritos nos corpos com os próprios atores que encarnam a deficiência e em sua presença em instituições seria crucial, estrategicamente, para as lutas que enfrentam, na atual micropolítica, reconhecendo os saberes que criaram historicamente as práticas e as

tecnologias que frequentemente vivenciam, na instituição escolar, usando-os para dissentir, para se insurgir e, também, para criar.

Vislumbra, nessa criação, o potencial artístico-filosófico de uma instituição que acolhe, ao invés de expulsar, os movimentos instituintes que carregam, na imanência da vida cuja expressividade a transcende e por ela coloca em circulação, em certas instituições, como a escola, é trazer para dentro dessa instituição conflitos, por vezes persistentes, mas à sombra dos quais é possível antever indícios concretos de sua transformação, para acolher esse povo que falta ou, melhor seria dizer, que faltava. Nessa conjuntura de lutas e de batalhar para tal acolhimento, pode-se sustentar que a inclusão não é substantiva, nem um adjetivo da educação, contudo, um verbo infinitivo onde se incluir é, mais que seu objetivo, um jogo de vida e morte.

Em tal jogo, a afirmação da singularidade dos corpos, de suas diferenças, é condição para uma existência eticamente democrática, mais livre, de sorte que, politicamente, a democracia social pleiteada impere não apenas como um governo (quantitativo) da maioria, como também de uma maioria que modifique sua configuração em relação ao modo com que exerce o poder, todas as vezes que a convivência com as minorias formar um *corpo comum* capaz de forçá-la a esse acolhimento e, conseqüentemente, à transformação do corpo social governável, suas normas e regulações. Aí estaria a força renovadora, vital, de toda democracia social, radicalizando essa última e vendo a educação inclusiva enquanto um dos vetores estratégicos do poder para efetuar-la, mais além da instituição, fazendo vociferar a singular etnia da deficiência e de outras diferenças. Dessa maneira, o rosto desse povo que faltava poderia circular, presentificando suas batalhas por uma vida melhor para qualquer ser, independentemente de sua qualificação, de seu valor socioeconômico.

É desse ponto de vista que, nessa chave interpretativa, a educação inclusiva assumiria de vez a sua face eminentemente política, radical micropoliticamente e desejante por parte daqueles atores que dela participam, por ela foram acolhidos, preparando desde suas entranhas uma trincheira estratégica, positiva, potente e criativa para o aprimoramento (constante e variável, por que não dizer) da democracia.

PARTE III

Das cartografias das filosofias da diferença

CAPÍTULO 6

Possibilidades de cartografar as lutas dos corpos deficientes na escola: ferramentas para abranger outros planos da educação inclusiva?

Retratou-se até aqui o terreno de disputa epistêmica sobre a deficiência abrangida pela interseccionalidade, pelas teorias que a inflexionaram e as filosofias da diferença, mas também a possibilidade de criação artístico-filosófica conjunta, ensejada pelo entrelaço das áreas que as compreendem, encontrando em suas trincheiras oxigênio para ampliar as correntes formas de se pensar a chamada educação inclusiva. É nessa direção que, à luz de determinadas fontes das filosofias da diferença – algumas das quais apropriadas pela interseccionalidade e pelas teorias que a inflexionaram –, revisitou-se a discussão em torno da problematização do poder, do sujeito e da linguagem. Ao se partir dessa problematização, no presente capítulo, propõem-se outros sentidos para a sua reflexão, no cenário da educação inclusiva, especificamente, procurando enfocar como se cartografa aí o pulso produzido pela presença dos corpos deficientes e os devires decorrentes de seus encontros com os demais corpos, dissidentes ou não, em busca de certa insurgência em contextos institucionalizados, como o escolar.

Conforme analisado nos dois primeiros capítulos, a etnografia utilizada pelas teorias que inflexionaram a interseccionalidade e a revisão da pedagogia nelas inspiradas para abranger a dissidência provocada pela presença nos corpos deficientes, na escola, constituem uma ferramenta relevante para analisá-la e encontrar focos de resistências nas relações de poder e de dominação aí entretidas. Tal ferramenta auxilia a dar visibilidade às

práticas e aos saberes que colocam em circulação, nessa instituição, o modo como a presença daqueles corpos a problematiza e o *ethos* que fazem nela emergir, tornando mais diversificada a cultura escolar e inclusiva as formas de existências nas quais se inscrevem as diferenças.

Todavia, há ainda outras duas possibilidades de mapear essas diferenças que se afirmam na escola: os modos de existências singulares que a habitam e os agenciamentos que produzem com a presença de corpos nos quais se inscrevem, assim como em seus encontros com os demais corpos nessa instituição. Tais mapeamentos serão classificados, aqui, como cartografias, com alguma licença no uso dessa expressão. Elas compreendem esses dois caminhos, tangenciando-os em alguns pontos, distanciando-os em outros, como será explorado neste capítulo, com o intuito de oferecer, a partir das filosofias das diferenças, mais essas ferramentas artístico-filosóficas destinadas a mapear a presença dos corpos deficientes, seus devires e movimentos instituintes na escola, com suas respectivas linhas de fuga ou linhas errantes daquelas instituídas.

Com esse objetivo, propor-se-á pensar na possibilidade tanto de um processo de relatar a si próprios enquanto atores que encarnam a deficiência, inspirados em Butler (2015), quanto de cartografias sobre o *corpo comum* formado em sua relação com os demais corpos, de seus movimentos e das redes que se entrecruzam, como um movimento instituinte, na instituição escolar. Tais cartografias são esboçadas aqui, especificamente, com o objetivo de abranger regiões ainda não almejadas pela etnografia, oferecendo ferramentas que podem contribuir para responder aos desafios à educação inclusiva, caso se considere a deficiência como um problema artístico-filosófico, nos termos abordados nos capítulos anteriores.

6.1 DOIS CAMINHOS QUE SE ENTRECRUZAM E SUAS CARTOGRAFIAS

No primeiro caminho referido, o relato de si dos atores que encarnam a deficiência traria um precioso material sobre a implicação de corpos em que o acidente da deficiência seria uma diferença, um marcador em

torno do qual essa existência é formada e em cujos relatos se expressam, tanto a sua vulnerabilidade quanto a sua potência criativa que a singulariza, diferenciando dos demais e divergindo da *norma mítica*. Prescindindo da escuta atenta e treinada psicanaliticamente – seja do pesquisador ou, quem sabe, mesmo do educador-pesquisador em estilos de pesquisa participativa, seja de si próprio, no caso do ator com deficiência mencionado ser o proponente da investigação –, o relatar a si é uma estratégia para que, em sua intimidade quase terapêutica, a expressividade e a singularidade desse modo de existência ímpar se explicita, em seus atravessamentos por outras diferenças de gênero, de raça, de orientação sexual, dentre outros, os quais o compõem e que demarcam a sua dissidência dos padrões de subjetivação estabelecidos. É mediante o referido relato que as feridas são revolvidas e uma fragilidade comum partilhada entre pesquisador e pesquisado, educador e educando, com vistas a municiar uma produção acadêmica comum, produzida com o outro que habita a ambos e à volta da qual certa alteridade é possível.

Há, nessa ferramenta, a possibilidade, além do trabalho com grupos focais com estudantes com deficiência e seus familiares explorados por Ignacio Calderón Almendros (2014), de ouvir o que esse outro tem a dizer sobre suas vivências nas escolas. Quando esse outro habita o próprio corpo do pesquisador, no qual também se inscreve a deficiência ou não, essas vivências se mesclam, mas necessitam de alguma indiferença para fazer entabular, entre vulnerabilidades, distintas alguns pontos em comum. Essa perspectiva traz à baila esse relato alheio, mais distante, de um outro que é familiar, com seus processos transferenciais e contratransferenciais; é uma forma de relatar-se com os outros, dando corpo a uma singularidade que também se incorpora e torna visível uma diferenciação, a qual, marcada pela deficiência, não apenas remonta à vulnerabilidade social, como também sensibiliza o outro pela fragilidade íntima, que habita a ambos.

Essa troca decorre das marcações rítmicas, contrapontos de seus fluxos e circulação de prazer presentes, tanto na pesquisa quanto na relação educativa, denotando sua falta em busca de um encontro minimamente elaborado, enunciado livremente para que, mais do que visível, a existência singular de cada qual se afirme numa relação comum. Dessa forma, a

produção desse relato de si com o outro se opõe nessa esfera mais íntima ao fluxo monocórdio do desejo, no presente, quando a sua condução se volta ao consumo e qualquer desvio é visto com insegurança e medo, ao invés de se constituir numa afirmação (identitária ou não) de sua existência.

Trabalhar para que essa afirmação se dê, no terreno subjetivo dos corpos de atores que encarnam a deficiência, produzindo com eles saberes e práticas que concernem ao seu modo de existência, ao mesmo tempo que se veem reconhecidos e emulados a se expressarem, tem sido a tônica de um conjunto de pesquisas que tem concorrido para a educação inclusiva, tanto no sentido pedagógico quanto estético-filosófico, anteriormente destacado. Com ele, a educação inclusiva caminha para analisar que o pulso de sua vida é tão relevante quanto o de qualquer outra, vislumbrando que sua presença é relevante em razão da resistência que esboça em sua dissidência e desde uma ferida que sangra pela opressão, por aquilo que falta a esse corpo, em termos de necessidades, as quais precisam ser supridas, para desfrute de maior liberdade.

Papel estratégico desempenha a psicanálise, nesse conjunto de saberes e de poderes que releem a inclusão sob uma ótica mais ética do que epistemológica, nos termos apontados por Rinaldo Voltolini (2021). No registro do relato de si butleriano, esse sentido ético é recobrado, no caso da apropriação da psicanálise, não em seu sentido clínico ou da psicologia escolar, mas do ponto de vista da filosofia política, na qual o relatar a si mesmo teria um sentido tático de sanar a ferida, estratégico de compor as alianças de uma comunidade vindoura e prospectivo de ampliar a liberdade de pessoas então marginalizadas, em seus respectivos grupos minoritários, para, por conseguinte, se engajar em mudanças mais profundas da sociedade. Em um estrato mais específico e institucional, como a escola, alguns temas e saberes transversos trazidos por essa corporeidade marginalizada para dentro da escola e, particularmente, de seu currículo funcionariam como disparadores da mobilização política desses grupos, instigadores de possíveis alianças e gatilhos de mudanças iniciadas em nível subjetivo, de sorte a se concluir como um corpo social mais organizado, governado em termos menos excludentes, mais inclusivos e democráticos.

No âmbito institucional, a criação de grupos focais de pesquisadores, educadores e educandos ou, mesmo, uma escuta atenta ao que é diverso, aos corpos que se afirmam por sua dissidência e se insurgem, na linha tênue do déficit, da fragilidade e da vulnerabilidade, dá consistência a um conjunto de canais de compartilhamento, na escola. Nesses canais criados desde a demanda dos corpos dissidentes, uma brecha nas normas e nos regulamentos, no currículo e nas práticas de gestão seria aberta, para que seus atores compartilhassem suas dores com aqueles que as vivem, num outro registro, com uma inscrição outra (não por padecer de um racismo estrutural, contudo, por exemplo, por sofrer a homofobia ou o capacitismo hegemônico). Aí se entabulariam trocas e se discutiriam estratégias para evitar que os abusos e a violência se exerçam ou, mesmo, que o exercício no poder se dê apenas num vetor, ignorando as suas transversalidades e o empoderamento desses atores, os quais se corporificam em grupos e se aliam, para abrir esses espaços, insurgindo-se contra a estratificação de instituições educacionais.

Se, naqueles canais mencionados que ainda não foram instituídos, há atores cujos corpos trazem inscrita a deficiência expressada a muitos outros atores, tais atores são, por vezes, colegas em cujos corpos se inscrevem outras diferenças ou que habitam o mesmo espaço periférico ou, então, educadores ou funcionários mais sensíveis que por eles intercedem, ao ouvi-los e ao perceber seus movimentos, constituindo-se em seus aliados contra as forças instituídas. Não raro, esses educadores ou funcionários e colegas vivem experiências externas à escola com esses corpos ou, mesmo, situações nas quais as feridas que encarnam, embora não tenham a mesma dimensão nem ressintam da mesma vulnerabilidade, se transformam numa porta aberta ao acolhimento e em um espaço-tempo no qual o exercício de alteridade se realiza, ao estar com esse outro, partilhando com ele uma fragilidade humana, ontologicamente comum.

A questão a pairar sobre essa cartografia mais próxima à psicanálise, em suas relações com a sociologia e outras técnicas de pesquisa participante, é que ainda se concentra numa relação entre indivíduo e grupo ou comunidade, operando em certos processos de particularização da existência e de individualização. Muitas vezes, apoiam-se, para tanto, em um olhar

clínico complementar ao sociológico e na pressuposição de um engajamento político mediante o tornar-se consciente dos traumas ocasionados pela opressão e pela dominação social. Dessa forma, a composição de tais ferramentas teórico-conceituais propicia a análise os efeitos inconscientes dos jogos de poder e colabora para a elaboração consciente de uma política de alianças, para que a multidão atravessada pelas diferenças se oponha ao corpo social governável, em prol de sua inclusão.

Ao deslocar essa pressuposição de engajamento político para a instituição escolar e para os embates aí travados, as alianças mais perceptíveis são aquelas entre os atores que encarnam suas deficiências com outros colegas marginalizados, assim como eles, promovendo muitas vezes a proteção daqueles por esses, nos termos dos relatos colhidos por Calderón Almendros (2014) ou, mesmo, por uma ética amizade, segundo sugerido por Pagni (2019). Tanto num caso quanto n'outro, o princípio do deslocamento ético anteriormente mencionado e do adágio da indignidade de falar por esse outro são princípios marcantes e que parecem demandar a necessidade de um volume maior de pesquisas, nesse registro cartográfico, preferencialmente, explorando as relações intersubjetivas que se constituem como um modo de fazer juntos, onde o relato de si é apenas um achado para que as pontes com esse outro se erijam.

Diferentemente, se não desse fim, ao menos dos processos organizativos, sistemáticos e intersubjetivos desse primeiro caminho, o segundo caminho visa a um percurso cartográfico mais radical, buscando encontrar nas tendências dos movimentos e na composição anárquica das redes do *corpo comum* os rastros de uma insurgência que perpassa a instituição escolar. Isso significa caminhar no sentido não somente de fazer vicejar os pulsos dos corpos singulares do qual se aproxima o primeiro caminho, como também de acompanhar uma afronta mais direta ao corpo social governável.

Nesse terreno micropolítico da escola, tal aberração da formação do *corpo comum* se dá por meio de sua insurgência ante o governo pedagógico da infância (Pagni, 2010), assim como aos dispositivos de subjetivação majoritários produzidos pela instituição escolar. Esses dispositivos vislumbram, nos corpos singulares, um controle molecular meticuloso em direção às molaridades instituídas, sem dar chance para que, no encontro com

os demais corpos, dissidentes ou não, criem linhas de fuga ou de erro ao tecer redes intersubjetivas e formar um *corpo comum*. Nesse âmbito, cartografar os movimentos aberrantes desses corpos e, em especial, o escape de suas forças do alinhamento tanto molar quanto molecular instituídos, é uma busca contínua da qual esse segundo caminho se ocupa, num contexto histórico bastante preciso.

Dentre os dispositivos mencionados, no presente, o de inclusão se mostrou excludente, para não dizer racista, misógino, capacitista, colonizador, conforme assinalado em outra ocasião (Pagni, 2023). Vencer eticamente o imperativo “inclua-se ou não sobreviverás!” se tornou um dos principais desafio políticos dos processos de subjetivação contemporâneos, sobretudo, para esses corpos periféricos cujos vetores de força e de pulso vital não convergem para o centro do corpo social governável da população. Quando esses corpos adentram no universo escolar, ocupam os espaços e o tempo dessa instituição, de outro modo. Eles agem localmente em outra temporalidade, produzindo outras intensidades e remodelando os espaços – e não somente físicos. Às vezes, resistem singularmente aos dispositivos de inclusão instituídos, enquanto, em outras ocasiões, alinham suas trajetórias de fuga com outros corpos, orbitando em torno de uma impessoalidade instalada à margem da mesma instituição. Isso não significa que essa convergência de forças aí instaladas advenha somente desses corpos ditos marginais, contudo, que é a margem ao redor da qual orbitam e que regem um pulso vital comum, atraem também corpos que derivam do centro do poder institucional.

Por vezes, os atores desse centro são atraídos pelo entusiasmo gerado pelas trajetórias anárquicas dos corpos periféricos, pela forma como abrem outras possibilidades de desprendimento de uma existência estanque, quase sem vida, renovando a vitalidade que lhes falta, a partir dessa relação de atração e encontrando, no excesso vital desse outro, um outro centro gravitacional. O intercâmbio do excesso vital de alguns corpos com a falta de outros concorre para a formação de um *corpo comum*, impessoal, no qual o estar, o ser e o agir com o outro constituem uma prerrogativa e a troca é de afetos intermitentes, promovendo a constante renovação de seus fluxos e intensidades vitais.

Em torno dessa economia dos afetos, uma vida comum se forma, tendo por princípio o dom que, não isento de responsabilidades e de obrigações, reúne trajetórias singulares: diferenças inscritas corporalmente em cada um de seus atores à volta daquilo que lhes escapa e que pode tornar virtualmente, se não mais potente a existência de uma vida, ao menos a convivência entre os viventes que a potencializam, a renovam e a fazem ressoar com mais força, no corpo social governável.

Conforme indicado nos dois últimos capítulos, essa convivência com as diferenças não é o que se espera utopicamente de uma comunidade por vir, todavia, em razão da presença de corpos deficientes e outros corpos dissidentes, na escola, está já em curso nessa instituição, conjuntamente aos seus movimentos e às redes que tecem um *corpo comum*. Os indícios dessa formação aparecem tanto em sua forma construtiva quanto destrutiva, aglutinando vetores de forças insondáveis e disparados por acontecimentos ao redor dos quais os reúnem em dada direção.

Os sinais dessa potência dos corpos, em sua forma mais produtiva, aparecem em expressões que vão desde as relações interpessoais de amizade até movimentos anárquicos de ocupação de escolas, como os ocorridos em 2015, no Estado de São Paulo, num largo leque ainda pouco codificado, em virtude da própria natureza das redes e dos movimentos do *corpo comum*. Isso ocorre, porque se observa seu engajamento em relação a vidas que resistem a se imunizar do contágio do comum, que veem em seus encontros de corpos a possibilidade de viver e, principalmente, viver melhor do que antes, sem que isso implique uma subjugação à ordem e à racionalidade econômica – uma vez que fazer comunidade é potencialidade de se tornarem mais livres das amarras que os cativa, para instituir um modo de ser, pensar e sentir. Em uma direção vetorial contrária, observam-se indícios, os quais, antes da vida, são movidos por um impulso de morte, em geral dirigida destrutivamente àqueles corpos dissidentes que se insurgem da periferia contra o centro do poder ou que representam alguma ameaça aos dispositivos de subjetivação dominantes, vicejando justamente em algumas instituições, como a escola, que introduzem as gerações mais jovens à vida pública.

Os sinais abrangem também, nesse caso, um largo espectro que vai desde o *bullying* praticado contra todos os corpos que expressem a fragilidade, como um dos vetores de força em torno do qual se forma o *corpo comum*, até os chamados “massacres escolares”, que vão se somando dia a dia (cerca de 30 ocorrências, no Brasil, desde o final da década de 1990), passando pela violência física presente entre seus atores e pelas gangues que enredam a instituição com a comunidade gerida pelo tráfico, por exemplo.

Como é possível notar, tanto numa direção quanto em outra, esse pulso e, principalmente, os movimentos anárquicos que provocam não são propriamente condutíveis, governáveis: são como caracterizados da ordem do ingovernável (Pagni, 2023). Ademais, tais movimentos formam um *corpo comum* nem sempre tendente ao equilíbrio autoconsciente entre uma e outra direção, ao governmento dos excessos de ambas ou à compensação de suas faltas. Ao contrário, eles estão sujeitos a uma constante incógnita sobre o resultado dessas tendências, tomando-a como uma etnia que, como em todas as guerras de raça, para se formar, lutam não somente para viver, como também para conviver e, quem sabe, na convivência, por mais conflituosa que seja, viver melhor. Mais precisamente, cartografar os desenhos produzidos pelos referidos movimentos para formar essa etnia singular, num ambiente criado para domesticá-la, dominá-la e para colonizá-la, segundo o padrão dominante: a espécie humana una, soberana e circunscrita a um antropocentrismo universal.

6.2 MAPEAR OS TRAÇOS, OS DEVIRES E OS GESTOS DOS CORPOS DEFICIENTES: POSSIBILIDADES CARTOGRÁFICAS A PARTIR DAS FILOSOFIAS DA DIFERENÇA

Os movimentos anárquicos e o fluxo de devires que formam o *corpo comum* a ser cartografado, nesse segundo caminho, podem ser vislumbreados por três cartografias relevantes, a fim de que, cada uma, a seu modo, colabore com pesquisas que se ocupam do corpo deficiente e da educação inclusiva, em um paradigma estético-político inspirado nas filosofias da diferença. A primeira delas decorre da *tentativa* ou da experimentação de

Fernand Deligny com os autistas, na comunidade de Cévennes, onde os mapas ocupam um lugar estratégico para cartografar a singular etnia resultante do convívio das crianças e dos adultos que aí residem e o *corpo comum* constituído nessa relação. A segunda compreende uma visão mais tópica, ou seja, o modo como os corpos singulares ocupam o espaço e o tempo (no caso, a instituição escolar) ou da forma como sua presença enquanto coisa interpela as palavras poderia se desenvolver aquilo que Foucault (1990a, 2019) denominou, muito preliminarmente, heterotopia. A terceira, com um olhar menos tópico e mais intensivo, pode ser encontrada nas cartografias esquizoanalíticas esboçadas por Deleuze com Guattari e, principalmente, por esse último, para delinear os embates micropolíticos quanto à maior ou menor captura do inconsciente e do desejo pela Máquina Capitalista. Apresentar brevemente essas três cartografias e suas implicações para as pesquisas nesse campo é o propósito desta seção do capítulo, que as privilegia, em detrimento da cartografia esboçada anteriormente.

6.2.1 ENTRE A ETNOGRAFIA, A ETOLOGIA E A CARTOGRAFIA: OS MAPAS DE FERNAND DELIGNY

O problema do humano é um dos quais Fernand Deligny se ocupa centralmente, ao longo de toda a sua obra escrita, cinematográfica e literária – especialmente, aquela realizada de 1967 até sua morte, em 1996, quando passa a viver com autistas e com outros colaboradores, numa espécie de comunidade, na região francesa de Cévennes. As suas *tentativas* anteriores em trabalhar com *crianças inadaptadas*, em escolas especiais, asilos, redes e clínicas, enquanto instituições dispostas a reabilitá-las e a torná-las adultos assimilados à ordem vigente, traziam indícios de experimentações bastante inovadoras e distintas daquelas praticadas pelos educadores, pelos médicos ou psiquiatras, pelos antropólogos e pelos juristas – e não só de sua época. Ao valorizar aquilo que os corpos dessas crianças traziam de inadaptado à norma médica, de refratário à normalidade social e de dissidente da suposta regulamentação jurídica universal, Fernand Deligny ensaiou, nessas *tentativas*, um deslocamento relevante para a despatologi-

zação, desestigmatização e discriminação desse sujeito, argumentando que a inadaptação seria, antes, a do mundo do que a daqueles ou a daqueles chamados de inadaptados. Salienta Marlon Miguel (2024, p. 11):

Em vez de pensar a adaptação como uma norma única e imutável, ele [Deligny] procura antes pensar a adaptação segundo a normatividade desse corpo singular aí presente. Não se trata mais de pensar a inaptidão geral ao movimento, mas sua aptidão a outros movimentos. Para tal, se torna necessário inventar espaços, novos meios para que esse corpo possa experimentar, se desenvolver, se deslocar, saltar ao seu modo.

Germinam, na reflexividade sobre essas experimentações, desenvolvidas por Fernand Deligny, indícios claros da problematização de um humano universal ao qual todo homem deveria se moldar, em virtude de certa essência normativa e adaptativa, de um determinismo de seus movimentos pelo espírito e de um organicismo associado ao funcionamento de seu corpo. Muito antes de qualquer modelo social da deficiência que problematiza essa restrição do corpo ao seu funcionamento ou de um modelo médico que o restringe ao orgânico, a preocupação com o meio para o desenvolvimento livre da criança e dos jovens inadaptados acompanham toda a obra do etólogo e poeta francês. Ao invés de uma adaptação funcional ou reabilitação *a priori*, essa preocupação se apresenta, primeiro, nas instituições nas quais ele trabalhou e, depois, frente aos limites do instituído para essa abertura e acolhida daqueles que vivem numa condição de desvio, ele busca instituir um outro ambiente que lhes fosse habitável. Assim, Deligny cria uma comunidade com as crianças autistas, em Cévennes.

É nesse último movimento de sua trajetória e nessa ação anti-institucional que o seu pensamento se radicaliza. E este é um ponto que interessa ressaltar, para os nossos objetivos. Tal radicalização problematiza não propriamente a adaptação desse sujeito singularizado pela inadaptação, as características do corpo que singularizam sua diferença, mas o quanto esse sujeito habita um desvio inapreensível pelas categorias universais e, portanto, segue em uma deriva, escapando de sua compreensão para ficar à margem da instituição social e da ordem

racional denominada humana. Aquele desvio e essa deriva são encontrados por Fernand Deligny na convivência com as crianças autistas, vendo nelas não o que poderia ser considerado como uma alienação, porém, a possibilidade de uma existência singularmente livre, porque advinda de uma especificidade. Para ele, tal especificidade não proviria de uma instituição por vir, tampouco da imperiosidade da fala e de seu regulamento, mas de condições *inatas*, de uma *memória específica* e de um *homem de natureza* que caminham em contraponto, respectivamente, à cultura, à memória adquirida por meio de sua transmissão ou à memória étnica e à imagem do humano responsável pela formação do *homem-que-somos-nós* e pela formação moderna do sujeito.

A noção de inato tem uma aceção bastante precisa, em Deligny. O que denomina inato não advém propriamente do que nasce com o indivíduo, de sua constituição estritamente biológica, mas do que remete à espécie, como uma inclinação e, principalmente, um agir que direciona o humano a um estado de natureza. Esse estado de natureza pouco diferencia o humano do animal, assim como o vincula às relações que estabelece com as outras coisas e o faz se constituir enquanto espécie. Não à toa, as constantes referências da obra de Deligny a etologia e a etólogos, como Konrad Lorenz, Karl von Frisch, Henri Fabre e Irenäus Eibl-Eibesfeldt, apropriando-se dessas referências para sustentar a tese de que o humano age por instinto e esse agir pouca relação tem com o fazer, entendido como o fazer consciente, projetado pelo sujeito.

Para Deligny (2015), esse fazer seria plenamente privilegiado em relação ao agir, sobrepondo-se a ele e concebendo a ação humana enquanto aquela determinada pelo ser consciente de ser e legitimadora do caminho pelo qual o homem governa imperiosamente o mundo, dominando as coisas e conduzindo a si e aos demais de sua espécie. Contrapondo-se a essa concepção dominante, o etólogo e poeta francês considera que o agir advém da vacância do indivíduo, sem uma finalidade prévia e conscientemente definida.

O *agir ocorre para nada*, impulsionado pelo instinto inscrito em cada corpo e arquitetado por redes que se estruturam seus encontros com os corpos de uma mesma ou de outra espécie, com coisas e acidentes da na-

tureza, formando um *corpo comum*, nos termos anteriormente enunciados. As redes que tramam esse *corpo comum* e agenciam o *agir inato* não são da ordem de um inconsciente individual, em termos psicanalíticos, mas seriam da ordem de um a-consciente, de um ser larvar, não raro colocado lado-a-lado, por analogia, do modo de organização da colmeia, do formigueiro e, principalmente, dos aracnídeos.

É esse caráter antropomórfico da rede que Deligny (2015) sustenta animar aquele agenciamento, ao operar desde a infância no humano, seguindo rastros, sinais e traços indeterminados da memória da espécie inscrita em cada corpo, mobilizada pela relação com as demais espécies e coisas, no sentido de seus movimentos e gestos se exprimirem ao mundo. Mesmo não sendo compreendidos por esse mesmo mundo, seja por não falarem a mesma linguagem desse mundo, seja em razão da memória específica ter sido engolida pela exigência da aquisição de uma memória étnica – constituída graças ao imperativo de que esse seria o único caminho para que o homem se tornasse humano, livrando-se de sua animalidade –, é essa natureza da espécie que se exprimiria, evocando uma liberdade inata do instinto. Argumenta Marlon Miguel (2024, p. 95):

A imagem do homem corresponde a uma concepção fechada, um código ou matriz que implica uma prática impositiva e assimiladora. Como já mencionado, ao ‘homem’ enquanto entidade abstrata e universal, Deligny opõe a noção de ‘humano’, definida pelo seu aspecto refratário, incapaz de ser absorvido em uma forma abstrata. ‘Refratário’ é um termo recorrente no vocabulário de Deligny e que ele prefere a ‘resistente’. Trata-se menos de confrontação do que de desvio, ruptura, brecha. Refratário se refere ao fenômeno de refratar a luz: quando o meio muda, a trajetória da onda desvia. A escolha desse termo tem a ver com a posição de Deligny, político-institucional, mas também com a atitude de acolhimento clínico. Além disso, o termo reenvia a um núcleo duro que resiste a toda ação química ou física; e ao que é insubmisso, que ‘resiste a leis ou a princípios de autoridade’. O humano permanece sempre fora da lei porque é, na retórica de Deligny, uma não categoria, aquilo que não se deixa capturar pelas categorias vigentes.

O não enquadramento às categorias abstratas que a convivência com os indivíduos autistas suscitaria, com a presença de seus corpos e os agenciamentos de seus movimentos, ao mobilizarem esse humano “fora da lei”, tensionaria não somente a imagem do *humano que nós somos*, como também abriria sulcos em nossas regulamentações linguísticas e brechas em nossa consciência, erodindo as convicções mais profundas (metafísicas?) de nosso ser e as verdades nas quais ele se fundamenta. Dentre essas verdades interpeladas está aquela que elege o homem como aquele que ocupa uma posição privilegiada, hierarquizando o ser humano como superior aos demais seres e às demais coisas que habitam esse mundo, assim como a deslocando para a realidade, para os campos da percepção e das imagens que compõem um mundo outro.

Ao contrário da exigência de uma linguagem similar, da aquisição de uma memória étnica e do imperativo de um humano que não está imerso na natureza, Fernand Deligny encontra na sua experiência com as crianças autistas um *humano de natureza*, isto é, indivíduos que não se comunicam por meio da linguagem corrente, não agem conscientemente nem desejam conter seus instintos ou se livrar de sua animalidade. O etólogo e poeta francês vislumbraria, nessa experiência, uma singularidade que atribui a esse outro e uma memória da espécie cujos rastros aparecem inscritos no modo como seus corpos ocupam o espaço que habitam, os trajetos que aí desenham conjuntamente a outros habitantes, os traços esboçados com os seus movimentos indeterminados e retratados nos mínimos gestos de suas relações com as coisas e pessoas ao seu entorno.

São esses elementos que integram, nas palavras de Marlon Miguel (2024), um arquivo vivo decorrente do *traçar* dos autistas, do *mapear* e do *camerar*¹ que sinalizam os inadvertidos trajetos e os gestos das crianças

¹ Alguns filmes, como *O mínimo gesto* ou *esse garoto aí*, concentram parte desses registros. O primeiro, sobre Yves Guinard. O segundo, Janmarie. Ambos os garotos filmados em seus gestos, em sua relação com as coisas de seu entorno, em espaços abertos, nos quais se movem sob o acompanhamento de uma filmadora que não procura trajetos prévios, gestos estruturados, tampouco segue um roteiro, mas se detém sobre o próprio *agir para nada* desses meninos. Mais do que um simples registro – utilizado como era, a princípio, para encaminhar aos seus pais ou para fazer dessas imagens um uso pedagógico, por assim dizer – os achados das imagens não procuram retratar o que esse outro é, categorizando-o segundo uma classificação, um rótulo ou, mesmo, uma identidade, mas, conforme Miguel (2024, p. 87-89), como “[...] uma forma que exponha algo de surpreendente e de desconhecido”, revelando “[...] algo aberto à simples presença, aí, de materiais, corpos, gestos”. O *camerar* aparece como uma ferramenta concomitante ao uso dos mapas e passa

autistas pelos adultos que convivem com elas, na comunidade, com vistas a encontrar achados do que foge do prejudicado, do já pensado ou conhecido, da imaginação esquematizada das imagens e da percepção determinada do olhar normativo.

Essa cartografia procura registrar os rastros, os trajetos e os traços de um agir inato, a-consciente, livre das amarras de um mundo como o nosso e de um *humano-que-somos-nós*. Ela torna visível essas amarras, ao interpelar a constante assimilação das crianças autistas ao mundo adulto, racional e linguageiro em que vivemos. Antes de apreender o mundo outro criado pelas relações dessas crianças com nosso mundo, a cartográfica tensiona a modulação almejada pela humanidade, a qual, em geral, aniquila a especificidade desse humano, para que uma pequena parcela da espécie seja privilegiada em nome de uma suposta etnia superior. A cartografia também procura detectar nos movimentos dos corpos que refratam esse discurso sobre tal superioridade, uma linha errática, um desvio que, mais do que ser recriminado como tal, sugere a persistência dessa especificidade, a possibilidade de uma vida livre das amarras do que fora estabelecido pelos regulamentos sociais, pelas normas e pela linguagem constitutivas do sujeito, classificado de humano.

Os mapas que compõem essa cartografia não almejaram o delineamento de uma *arquitetura animal* presente no humano, nos termos majoritariamente buscados nos etólogos que inspiraram Deligny. Tampouco eles buscaram uma estrutura étnica das crianças autistas, aí encontrando uma memória e um *ethos* próprio, como poderia pressupor a antropologia de Lévi-Strauss, com a qual manteve certa interlocução. A cartografia foi usada como uma ferramenta para compor o *traçar* das crianças autistas, com os mapas de trajetos que tanto elas quanto os adultos – denominados

a ser ainda mais incrementado do que esses últimos, na relação de Deligny e de seus colaboradores com as crianças autistas, a partir dos anos 1970. Com ele, o uso pedagógico da câmera, largamente adotado antes dos anos 1960, em suas *tentativas*, passa a ser substituído pelo *camerar*, isso é, por essa tentativa de achar imagens em gestos surpreendentes, numa coreografia desenvolvida pelas crianças, na qual expressam os traços de uma existência singular e, na relação que estabelecem com seu entorno, da criação de um mundo próprio. Não nos deteremos mais nesse instrumento tão relevante quanto os traços dos autistas e os mapas dos adultos para a cartografia delignyana, em razão de salientarmos a importância estratégica desses últimos aos propósitos deste livro.

por Deligny *presenças próximas* – trilharam no terreno habitado por todos, em Cévennes.

Nas tarefas que compartilham nesse terreno, quem esboça esses mapas seriam as *presenças próximas*, isto é, adultos sem o requisito de uma especialidade, mas com alguns saberes e práticas úteis às vidas cotidianas e dispostos a aprender com as crianças autistas. Não existe uma condição prévia para que esses adultos aí estejam com elas, nem qualquer conhecimento científico, salvo o manuseio de uma câmera, de uma arte, como a carpintaria, dentre outros afazeres diários com os quais possam colaborar, além de ter certa abertura para esboçar mapas e aprender a cartografar os trajetos, no espaço que habitam com as crianças autistas. De acordo com Miguel (2024, p. 75), os mapas elaborados por tais adultos são de diferentes formatos: há “[...] mapas de gesto, de um local específico, de deslocamentos, de um acontecimento em particular; há mapas descrevendo uma criança, mas também às vezes vários indivíduos em um espaço”.

Esses mapas seriam, em geral, diacrônicos e possibilitariam vislumbrar como os espaços da comunidade são ocupados simultaneamente pelos corpos das crianças autistas, com seus diversos afazeres, respectivos movimentos e gestos sem fins definidos, constituindo certa narrativa de ações ocorridas ou de acontecimentos emergentes, num determinado território. Essas cartografias partem de “[...] um mapa de base do território traçado; em seguida outros mapas são traçados em papel vegetal e sobrepostos à base que contém as linhas de deslocamento dos indivíduos no espaço” (Miguel, 2024, p. 75).

Ao reunir os mapas que contêm os traços dos autistas e trajetos de ambos e sobrepô-los, para visualizar os pontos de sobreposição ou de interconexão, encontra-se uma série de emaranhados formados pelos pontos de contato entre dois mundos tão distintos. Contudo, nesses mapas sobrepostos também se percebem as *linhas de errância* que, como mencionado, sinalizam o não habitual evocado pelos trajetos das crianças autistas, em especial, se comparados aos trajetos costumeiros dos adultos ou *presenças próximas* que os esboçam. Para além de uma codificação da ocupação do espaço, esses mapas cumprem uma outra função, qual seja, a de convidar as *presenças próximas* a habitarem o desvio das crianças autistas, assim como

os trajetos costumeiros dos adultos se propõe invitar de alguma forma essas últimas a rearranjarem seu eixo gravitacional, deslocando a todos para eixos outros, em busca de encontrar uma gravidade que lhes seja comum.

Em tal processo de convívio e de pavimentação das relações entre mundos tão distintos, os agentes responsáveis pela formação dessa órbita dita comum não são a comunicação, nem a linguagem, entretanto, a instalação de um espaço no qual o acolhimento dos adultos e, principalmente, das crianças autistas seja percebido, sentido e experienciado por todos. O resultado dessa experiência ou *tentativa* seria a produção de deslocamentos, não somente espaciais, como também de laços, produzindo um “nós” formado pelo enredamento de cada qual que, nos termos vistos anteriormente, não se refere a um “Nós” formal, nem a um *a gente*. Relaciona-se a encontros promovidos pela intensidade de seus acontecimentos e que denotam os devires tanto das crianças autistas quanto *das presenças próximas*, no sentido de criarem uma deriva comum e certo contorno provisório e vivo a uma *singular etnia* passível, se não de uma etnografia, ao menos de uma cartografia.

A etnia singular é a expressão utilizada por Deligny (2018) para caracterizar, não uma etnia própria às crianças autistas, como muitas vezes imaginados etnograficamente ou antropologicamente, para qualificá-las como um humano que também constitui a humanidade. Mas uma etnia formada da relação dos autistas com os adultos chamados de *presenças próximas*, decorrente do encontro de mundos tão distintos e, ao mesmo tempo, tão entremeados e próximos um ao outro, de sorte a serem cartografados em seus pontos de dispersão e de encontro. Assim, o mapeamento dos contornos dessa etnia auxilia a vislumbrar o que de comum há, material e empiricamente, entre os autistas e as *presenças próximas* que habitam um mesmo terreno, revelando que, embora habitem mundos originalmente distintos, eles podem se presentificar nesse espaço, desenvolver práticas e ações conjuntas de sua ocupação, criando condições para que convivam com a diferença, impulsionadas pela formação de um *corpo comum*.

A elaboração dessa cartografia pelas *presenças próximas* auxiliaria “[...] a instalar o espaço, a descrever e identificar os fluxos de circulação” das crianças autistas num terreno comumente habitado por elas. Propiciaria

às presenças próximas a criarem [...] um espaço de vida adaptado” a essas crianças, fabricando “[...] dispositivos terapêuticos para acalmar suas crises” e, quem sabe, mais tarde “[...] transmitir às suas famílias” um relatório do arquivo vivo composto pelo registro dos mapas, dos próprios traços, do *camerar* de seus passos (Miguel, 2024, p. 77). Para tanto, de um lado, a cartografia visa a encontrar a posição dos corpos dessas crianças, no espaço, a modificação desse último mediante a sua ocupação e a transformação do primeiro em função de sua relação com outros corpos, assim como os traços de gestos expressivos e, por vezes, os da repetição desses mesmos gestos ou a criação de outros, para amenizar crises ou descomprimir tensões produzidas desde fora para dentro dessa singular subjetividade.

De outro lado, a cartografia funciona como uma técnica de memória para as *presenças próximas*, no sentido de as auxiliar na disposição dos objetos no território e localizar aqueles que atraem essa ou aquela criança, sendo essencial “[...] para construir a regularidade espaço-temporal e, assim, organizar o bombardeio de sensações experienciadas pelo corpo autista”. Assim, uma das tarefas principais do trabalho cartográfico é a de “[...] controlar a ansiedade terapêutica” das *presenças próximas*, convidando-as a se retirarem do protagonismo da condução das crianças e a se colocar num “estado de atenção difusa, de presença, mas não de intervenção” (Miguel, 2024, p. 77).

É justamente esse o sentido de presença *próxima*, pois essa expressão “[...] aponta para a ideia de instalação de uma *zona de proximidade*”, propondo uma relação entre o “[...] ‘próximo’ e o ‘longínquo’, do ‘estrangeirizar’, na qual a vida se desenrola e que permite às crianças uma margem de ação, um espaço para participarem e agirem” (Miguel, 2024, p. 77). Essa zona se inscreveria no território, “[...] graças à constância dos movimentos das *presenças próximas*, da regularidade das tarefas, dos afazeres, da repetição das sequências em seu sentido, funcionando tanto coreográfico quanto cinematográfico [...] graças à repetição das sequências” e permitindo à criança encontrar “[...] um espaço, uma brecha, para entrar no jogo, no ritual” (Miguel, 2024, p. 78). Na interpretação de Marlon Miguel (2024), seria dessa forma que a pesquisa cartográfica da *presença próxima* propiciaria a fabricação de um lugar para essa criança, longe do uso massivo da

linguagem e do excesso da presença adulta, na qual um mundo dominante se inscreve, ensinando que aí nesse espaço comum algo de imprevisível aconteça, sem replicar a ordem daquela massividade e a hierarquização desse excesso.

O ato das *presenças próximas*, de ceder lugar e permitir que o *agir para nada* das crianças autistas aconteça, é crucial para que a espessura da escrita corporal singular dessas últimas, de seus gestos e relações com as coisas do território ocorram, exprimindo aí um modo de existir próprio, num mundo tão distinto daquele habitado por todos nós. Para Miguel (2024, p. 80-81), a suspensão exercida pelas *presenças próximas*, antes de ignorar o aspecto qualitativo, faz com que elas assumam propriamente a diferença, respeitando “[...] a existência de dois ou mais modos de ser” e sublinhando “[...] o entre, as passagens”, construindo algo nessa “prática territorial” entre o “[...] ‘fazer intencional do adulto’ e o ‘agir’ sem fim da criança autista”.

Nesse registro, os gestos para nada, em sua plenitude, se inscrevem antes como sinais do que como signos. Sem significação, servem para sinalizar e dar ritmo aos afazeres, introduzindo uma esfera ritualizada, porém, “esvaziada de sua dimensão simbólica”, dando relevo apenas ao seu aspecto gestual no qual as *linhas de errância* se inscrevem. O adulto ocupa o território e a criança integra-se às tarefas que propõe, por iniciativa própria, nesse caso, sem imposições ou demandas, participando mais ou menos com o passar do tempo e desenvolvimento das atividades. As *presenças próximas*, com sua atenção e escuta – que parecem mais próximas a uma ausculta –, ajudariam na organização sensorial das crianças autistas, na constituição de seus corpos próprios, distinguindo suas bordas das dos corpos com os quais inicialmente se confundiam (quer o dos adultos, quer os das coisas). Assim, os adultos poderiam se tornar uma referência para as crianças, uma coisa com a qual interagem e criam laços, ao livrá-las parcial ou integralmente daquela simbiose inicial com as coisas do mundo e as auxiliarem a se organizar, unificando momentaneamente os seus corpos singulares autistas e possibilitando que tomem a iniciativa.

Essa é a estratégia utilizada por Deligny, para que, de um lado, as crianças autistas ajam na plenitude de seus gestos, criando um desenho

ímpar de suas relações com as coisas. De outro lado, há uma condição para que os adultos permitam que esse movimento ocorra com a liberdade do *agir para nada* das crianças autistas: a do esvaziamento do excesso de sua presença e da função normalizadora que exercem como educadores, muito próximas a um trabalho de si em que procuram se de-subjetivar, a fim de se aproximar de uma existência singular da qual diferem, mediante certa estetização, ritualização e encenação das atividades. Por meio de certa performatividade, ocorreria uma dupla operação na convivência entre *presenças próximas* e crianças autistas, nos territórios ocupados pelos seus respectivos corpos, com ações diferenciadas e, por vezes, diametralmente opostas, responsáveis pela formação do *corpo comum*:

O corpo comum é esse território fabricado pela rede e partilhado por indivíduos verbais e não verbais. Os diversos objetos dispostos no espaço, bem como a circulação de corpos, constituem e formam esse grande corpo comum (Miguel, 2024, p. 82).

A grandeza desse corpo parte da especificidade dos corpos singulares das crianças autistas, de suas relações com as coisas do território e sua experiência com as *presenças próximas*. Em tal experiência, nota-se uma percepção ímpar, muito distinta daquela regulada e estratificada das *presenças próximas*, com as quais as crianças autistas convivem e ao redor das quais gravitam, deslocando os eixos de seus fazeres para as linhas de errância de seus agires e convidando aquelas a habitarem o desvio dessas. Ao habitarem esse desvio, as *presenças próximas* não efetuam o seu projeto pensado, nem realizam uma alteridade, a ponto de imergirem no agir para nada das crianças autistas, todavia, ao se deslocarem, trafegam em um trajeto possível entre um e outro, em uma deriva comum a elas e no qual buscam casualmente pontos de encontros, enredamentos.

Não pressupor a alteridade das *presenças próximas* em relação às crianças autistas, dada a impossibilidade de ocupar o lugar dessas últimas, a inapreensibilidade de seus gestos plenos e de sua singularidade é, por assim dizer, um princípio relevante para que o estranhamento de um em relação ao outro, em suas ações, se manifeste, assim como certa inclinação de familiaridade imprecisa aí emerja, com vista a ajustar a gravidade de

seus corpos, na órbita comum antes mencionada. Por sua vez, as crianças autistas também não se assimilam às *presenças próximas*, mas as percebem como uma coisa a mais, no espaço, quiçá uma *referência* da qual se aproximam, as notam próximas em sua coadjuvante presença, criando laços ou vínculos inexplicáveis, se essa órbita comum se efetuar, em geral, advinda da indeterminação dos afetos.

Contudo, mesmo as rotinas estabelecidas pelos afazeres cotidianos, pelo mapeamento das coisas e corpos no espaço desenvolvido pelas *presenças próximas*, ou os traços efetuados pelas crianças autistas não assegurariam a circulação desses afetos por si só, a criação de vínculos entre um e outro ou, mesmo, uma órbita comum para tal propósito. Somente o encontro com as suas diferenças, graças ao trabalho de de-subjetivação desenvolvido pelas *presenças próximas*, conjuntamente ao desenvolvimento da percepção de uma experiência ímpar e inapreensível, através da qual as crianças autistas se relacionariam com o mundo, criariam nele um *ponto de ver*² próprio, no limite, permitindo uma intervenção mútua no território, para que, eventualmente, os encontros entre um e outro se tornassem possíveis.

Salienta Miguel (2024, p. 84):

Trata-se de uma dupla operação porque para os adultos estruturados pelo verbo e que conhecem a divisão do eu, que não veem senão a distância entre o seu corpo e o corpo do outro, a questão é reabilitar esse senso do comum, é integrar a dimensão do “para nada”, presente no gesto autista, em suas existências finalistas e funcionalistas. Para as crianças autistas, no outro polo, que não conhecem senão uma comunalidade extrema, é questão de constituir progressivamente um corpo mais ou menos unificado a partir do qual a função do que Deligny nomeia como “referenciar” (*repérer*) possa vir a funcionar. Se elas não têm acesso ainda exatamente a objetos, elas se tornam ao menos capazes de manusear as coisas, estas se tornam ao menos uma extensão de seus corpos. Pois enquanto as crianças autistas não deixarem esse comum absoluto, não é possível uma experiência concretamente comum, partilhada.

² Na tradução espanhola de um dos livros do autor, *ponto de ver* é entendido, em resumo, pelo modo como os autistas são tomados pelas imagens, “[...] sem a intenção ou vontade de imaginá-las”, em oposição ao “[...] ‘ponto de vista’ subjetivo que marca o lugar de um sujeito e dá lugar a captura de uma imagem imaginada” (Deligny, 2009, p. 135, tradução nossa).

Os corpos dessas crianças são associados por esse intérprete de Deligny à noção deleuzo-guattariana de Corpo sem Órgãos, assim como Miguel (2024) vê esse processo no qual as *presenças próximas* auxiliam os indivíduos autistas a se organizarem, distinguindo o que é de seu corpo de suas misturas com outros corpos e atores que habitam esse espaço comum, como um trabalho terapêutico que se faz sobre uma percepção ímpar, um modo de agir, de pensar e de existir bastante singular. Segundo o intérprete, o *traçar* dos autistas, o *mapear* e o *camerar* das presenças próximas criariam uma ecologia do humano, seguindo tanto as três ecologias guattarianas quanto as epistemologias de(s)coloniais atuais.

No âmbito do arquivo vivo que possibilita tal ecologia, as interpretações de Carlos Henrique Machado (2024) situam o pensamento do etólogo e poeta francês no campo filosófico, enquanto a de Erin Manning (2024) agudiza as formas de percepção e de criação dos autistas, no meio artístico, oferecendo um pouco mais de elementos para pensar o modo como esses indivíduos experienciam as coisas, veem o mundo que habitamos, de uma forma muito particular, e, assim, eles o habitam distintamente de nosso ponto de vista, se não com uma lógica própria, ao menos com um diferente *ponto de ver*.

Essa é outra diferenciação importante de seu pensamento, a qual implica não somente a percepção múltipla das crianças autistas, como também o modo como imaginam, como formam ou são tomadas à imagem, por esse sujeito refratário ao nosso ponto de vista. Esse último é regido por esquemas da imaginação ou enquadramentos produzidos pelo sujeito dito normal, ao qual, em tese, *a gente* deveria se submeter e, artificialmente, operar. Diferentemente desse ponto de vista, o *ponto de ver* dos autistas acarretaria a criação de imagens a partir do que advém de sua múltipla percepção, desviando-se dos padrões e sendo refratário aos enquadramentos prévios (Manning, 2024). Esse artifício de criação de imagens pelas crianças autistas se manifesta na escrita corporal dessas mesmas crianças, com seu traçar e seus gestos, dando contornos próprios aos mapas elaborados e destrinchando esse plano cartográfico compreendido como uma dobra do exterior (do meio) sobre o interior (a corporeidade), na qual a expressividade de um *ponto de ver* singulariza a estilística de uma existência, chamando

a atenção, colocando em perspectiva o ponto de vista das *presenças próximas* e a ideologia dominante na qual se apoia.

Desde esse *ponto de ver*, o que interessa a Deligny, para além do trabalho terapêutico mencionado por Miguel (2024), dos registros filosóficos da percepção como feixe do espírito (Machado, 2024) e da dimensão artística de uma experiência prenhe de campificações, decorrentes da multiplicidade dos sentidos (Manning, 2024), é o mapeamento da formação do *corpo comum*, assim como o engajamento dessa formação como uma ação política, ensaiada no terreno estético da comunidade entranhada nas montanhas de Cevénnes.

Essa ação política é ensaiada num ambiente não institucional ou por ações declaradamente anti-institucionais, caso se considerem as experiências anteriores do etólogo e poeta, em instituições asilares, reformatórios, escolas especiais, clínicas, bem como a sua posição contestatória desses locais como inaptos às crianças e aos indivíduos chamados de inadaptados. Isso nos leva a reconhecer aqui um limite no uso dos mapas de Fernand Deligny, para cartografar a presença, os traços e movimentos dos corpos deficientes na escola. Tal cartografia poderia, contudo, ser parcialmente distorcida para ultrapassar esse limite, ao se apropriar de outras cartografias, como a heterotopologia de Foucault e a cartografia de Deleuze e Guattari, abrangendo inclusive planos não sondados por Deligny, para ampliar esse alcance, como tratados subsequentemente, compondo uma arte-cartográfica destinada a esse fim.

Mais precisamente, as perguntas que se poderia fazer diante do cenário em que a rede delignyana se forma seriam as seguintes: seria possível pensar o desenvolvimento dessas redes em certas instituições, como as escolas? Os corpos deficientes que aí adentram, em função – e apesar – das políticas de inclusão, poderiam se aproximar dessa dobra da escritura corporal das crianças autistas e, ante a presença de várias dessas escritas, colocar em perspectiva o ponto de vista de alguns de seus atores – alunos, professores, diretores etc.? Mas, em que medida haveria a disposição desses atores de se deslocarem de si, das funções instituídas, ante a presença desse outro, para assumirem esse olhar difuso, atento e flutuante de *presenças próximas*, deflacionado o excesso de suas subjetividades majoritárias, para

favorecer esse corpo deficiente a ocupar esse espaço instituído, ainda que pelas bordas, visibilizando seus gestos e, com eles, outros estilos de existência? E, por fim, ao ocuparem o seu *ponto de ver*, não seria possível aos agenciamentos marginais produzidos nessa instituição formar o *corpo comum* refratário ou em guerra com o corpo social governável aí instituído, a despeito de tudo o que a governa, formando uma órbita periférica às tecnologias e dispositivos seculares da escola?

São essas perguntas a que gostaríamos de responder, no próximo capítulo, distorcendo um pouco o projeto original da cartografia de Fernand Deligny, compondo-a com o sonho heterotopológico de Foucault e a cartografia do desejo de Deleuze e Guattari, não sem antes apresentar essas últimas e discutir as possibilidades e limites de seu uso, de sorte a cartografar as lutas dos corpos deficientes na escola, evocando sua presença e movimentos como uma outra forma de pensar a educação inclusiva, nessa instituição.

6.2.2 SONHO FOUCAULTIANO DE UMA HETEROTOPOLOGIA E A HETEROTOPIA DO CORPO DEFICIENTE

A expressão “heterotopias” aparece pela primeira vez, na obra de Michel Foucault (1990a), no prefácio de *As palavras e as coisas*. Após comentar a classificação da enciclopédia chinesa de Borges, ele argumenta que a desordem que aí se encontra advém do heteróclito, isto é, os sentidos de coisas aí dispostas se encontram em lugares tão diferentes, que é “[...] impossível lhes encontrar um lugar de acolhimento”, de lhes definir um lugar comum, porque, segundo ele, as “[...] utopias consolam” ao desabrochar em um “[...] espaço maravilhoso e liso”, com uma topografia bem clara de ruas e avenidas, mesmo que o acesso a elas seja quimérico, enquanto “[...] as heterotopias inquietam” ao solaparem “[...] secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os que emaranham”, arruinando de antemão a “sintaxe”, especialmente aquela que almeja manter juntas as palavras e as coisas (Foucault, 1990a, p. 8).

Para ele, haveria “[...] na outra extremidade da terra que habitamos, uma cultura voltada inteiramente à ordenação da extensão, mas que não distribuiria os seres em nenhum dos espaços onde nos é possível nomear, falar, pensar” (Foucault, 1990a, p. 9). As “heterotopias” teriam uma função inquietante em relação ao enunciado discursivo, justamente por inter-pelar a distribuição espacial proposta pela cadeia de significados e escapar à sistematização classificatória suposta pelas utopias, as quais, para ele, assumiriam um sentido estruturante e consolador entre as palavras e as coisas.

O sentido do uso dessa expressão sai de um registro linguístico ao qual se refere, inicialmente, para um registro espacial e dos jogos de posicionamentos de seu tempo. Ao enunciar o problema de seu tempo e das heterotopias como introdutoras da ocupação do espaço, Foucault (2019b, p. 19-20) ressalta o seguinte.

Não se vive em um espaço neutro e branco; não se vive, não se morre, não se ama no retângulo de uma folha de papel. Vive-se, morre-se, ama-se em um espaço quadriculado, recortado, matizado, com zonas claras e sombras, diferenças de níveis, degraus de escada, vãos, relevos, regiões duras e outras quebradiças, penetráveis, porosas. Há regiões de passagem, as ruas, os trens, os metrô; há regiões abertas de parada transitória, os cafés, os cinemas, as praias, os hotéis, e há regiões fechadas do repouso e da moradia. Ora entre todos esses lugares que se distinguem uns dos outros, há os que são *absolutamente* diferentes: lugares que se opõem a todos os outros, destinados, de modo, a apagá-los, neutralizá-los ou purificá-los. São como que *contraespaços*. As crianças conhecem perfeitamente esses contraespaços, essas utopias localizadas. É o fundo do jardim, com certeza, é com certeza o celeiro, ou melhor ainda, a tenda indiana erguida no meio do celeiro, ou então é - nas tardes de quinta-feira - a cama grande dos pais. É nesse grande leito que se descobre o oceano, pois pode-se nadar entre as cobertas; depois, essa grande cama também é o céu, pois se pode saltar sobre as molas; é a floresta, pois pode-se nela esconder; é a noite, pois a pessoa virar fantasma entre os lençóis; é, enfim, o prazer, finalmente, pois no retorno dos pais, se será punido.

Michel Foucault (2019b, p. 21) localiza esses *contraespaços* ocupados, inventados pela infância, como parte de seu presente, em que a ocupação

do espaço (físico, linguístico e imaginário) se tornou um terreno de disputa, prenunciando o que mais tarde caracterizará como poder e deslocado para a questão da temporalidade. Para ele, os posicionamentos dessa disputa e da ocupação do espaço são definidos por “[...] relações de vizinhança entre pontos ou elementos”, sendo possível descrevê-las como séries, organogramas, diagramas. Por sua vez, essa diagramação é administrada pelo armazenamento de informação ou cálculos de memória de uma máquina que determinam esses elementos, decodificam-nos, para distribuí-los ao acaso ou por uma classificação prévia e unívoca, gerando distribuições e classificações plurívocas.

Uma vez sobrepostos esses planos e os diagramas de seu gerenciamento maquinal, haveria, não propriamente uma demografia, mas certa racionalidade em relação à distribuição desses posicionamentos nos espaços, às escolhas estratégicas e aos seus fins políticos, porque, segundo Foucault (1994a, p. 753-754, tradução nossa), “[...] o espaço se oferece a nós sob a forma de relações de posicionamentos”. Inclusive a inquietação que suscita se refere muito mais ao espaço do que ao tempo, o que faz com que o problema desse último apareça “[...] como um dos jogos de distribuição possíveis entre elementos que se distribuem no espaço” (Foucault, 1994a, p. 754, tradução nossa).

Se esse diagnóstico elege o posicionamento e o coloca no patamar da problematização (micro?) política, Foucault (1994a) procura seguir um caminho distinto da fenomenologia, no âmbito filosófico, particularmente da filosofia de Bachelard. Não obstante considerar, com suas descrições fenomenológicas, a inexistência de um “espaço homogêneo e vazio”, esse veio fenomenológico defenderia que ele estaria “carregado de qualidades”, “povoado de fantasmas”, de onde emanariam “nossa percepção primeira”, “nossos devaneios” e “nossas paixões”, conferindo-lhes uma ocupação em alguns momentos leves, em outros obscuras, desde o alto das ideias e de sua fixidez ou do baixo e de sua mobilidade (Foucault, 1994a, p. 754, tradução nossa). Todavia, essa tradição da fenomenologia trataria essas descrições da ocupação espacial desde o “espaço de dentro”, enquanto Foucault trataria dessa temática desde o “espaço de fora”. Afinal, o espaço no qual se vive – “[...] pelo qual somos atraídos para fora de nós mesmos” e “[...] do qual de-

corre a erosão de nossas vidas, de nosso tempo e de nossa história” – seria, em si mesmo, um “espaço heterogêneo”. Afinal, nas palavras de Foucault:

Não vivemos no interior de um vazio que se coloriria de diferentes matizes de cores reflexos. Vivemos no interior de um conjunto de relações que definem posicionamentos irredutíveis e absolutamente não sobrepostos uns aos outros (Foucault, 1994a, p. 755, tradução nossa).

As descrições desses posicionamentos poderiam se iniciar pelo que denomina passagem (as ruas, os trens etc.), uma vez que compreendem um primeiro conjunto de relações que se formam, na passagem de um ponto a outro. Poder-se-ia descrever também os posicionamentos de paradas provisórias (cafés, cinemas, praias), assim como seria descritíveis os posicionamentos de paragem ou de repouso, fechados (como as casas, o quarto, o leito) ou semiabertos (albergues). Em meio a essas descrições, em suas respectivas mobilidades, seria possível verificar certo jogo de posicionamentos nos quais alguns deles suspendem, neutralizam ou invertem “[...] o conjunto de relações que se encontram por eles designadas, refletidas ou pensadas” (Foucault, 1994a, p. 755, tradução nossa), demonstrando o quanto a ocupação de cada espaço está ligada a todos os outros.

A reunião ou a sobreposição desses espaços ocupados em um certo tempo podem se dar de duas formas, segundo Foucault (1994a). A primeira seriam as chamadas utopias, isto é, posicionamentos sem lugar real, almeçados, seja para transformar a sociedade, seja para sentir-se parte de seu ordenamento, porém, em ambos os casos, como tal lugar a ser ocupado requereria um porvir dos posicionamentos, quase nunca alcançados por serem irreais. A segunda seriam as heterotopias, caracterizadas por “[...] contra posicionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas, nas quais os posicionamentos reais” [encontrados] no interior da cultura” estariam “[...] ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos”, como lugares que estariam “[...] fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis”. As heterotopias se oporiam às utopias, embora haja lugares das primeiras que abarcaria as segundas e vice-versa, criando “[...] uma espécie de experiência mista, mediana” (Foucault, 1994a, p. 755-756, tradução nossa).

Poder-se-ia inferir que a descrição desses posicionamentos “fora de todos os outros” tangenciaria um dentro, numa dinâmica pulsional local, situada, particularizada, mediante os deslocamentos descritos, ao se analisar o jogo das ocupações de espaço que convida seus jogadores a jogarem. De um lado, a referida dinâmica se moldaria a esse jogo, ao mesmo tempo que nele interferiria, pois cada lance dentro dele repercutiria na própria pele do jogador, intensificando ou distensionando suas energias vitais produzidas por e circulantes em seu corpo, no encontro com outros corpos.

Graças a esses últimos, as zonas de prazer se formariam sobre a extensão desse corpo e campos de intensidade se vislumbrariam, em sua expressividade, em seus gestos e sinais, criando uma linguagem outra, não codificada pela corrente e, por ser inapreensível em sua diferença (das palavras e das coisas), objeto do pensamento. De outro lado, ao se ater apenas aos posicionamentos externos àquilo que não pode ser apreendido pela linguagem, nem pelo pensamento corrente, a sua análise possibilitaria observar a passagem dos jogadores de um ponto a outro e ocupar posicionamentos distintos, no jogo. Com tal análise, é possível perceber como os jogadores experimentam essas posições para assumirem um posicionamento outro e como desenham, em suas trilhas, mapas com posicionamentos recíprocos, os quais se conectam e se dispersam entre si.

Ao se ocupar dos posicionamentos dos corpos no espaço, nota-se uma aproximação da heterotopologia à cartografia de Fernand Deligny. As principais diferenças são as de que a heterotopologia partiria de *contraespaços* e passagens definidas na e entre as instituições, com o intuito de mapear o jogo de forças implicados nos posicionamentos dos corpos nos espaços institucionais e os seus transbordamentos, enquanto a cartografia deligniana se ateriam ao mapeamento das linhas de errância com seus pontos de refração e dos trajetos costumeiros das *presenças próximas*, para encontrar, num ambiente não institucional, uma órbita comum a ser habitada e formar um *corpo comum*.

Se esse corpo compreenderia as mesmas forças das quais se ocupa a heterotopologia, certamente, essa não era a preocupação central de Deligny, o qual via nesse corpo e nesse jogo a possibilidade de um agir mais livre das incumbências de nosso mundo para as crianças autistas, com práticas

preocupadas em não os adaptar a tais exigências mundanas, abrindo a possibilidade do ensaio de um mundo outro decorrente da relação delas com as *presenças próximas*. Esse mundo por vir não parece estar no horizonte da heterotopia foucaultiana, muito mais preocupada em mapear os jogos de força, mediante os posicionamentos, como um móvel imanente à vida, às lutas e à atuação de seus jogadores ou atores que, ao se posicionarem, exprimem o lugar que aí ocupam.

Por meio desse mapeamento inicial da extensão desses posicionamentos, nos quais as trilhas de cada posicionamento se sobrepõem e em cada uma delas se verifica certo devir, podemos nos dar conta do nosso próprio lugar nesse jogo, assumindo ou revendo posicionamentos, reavaliando os lances de nossos movimentos dentro dele e julgando se os limites de suas regras deveriam ou não ser ultrapassados com tais estratégias e/ou táticas. A heterotopia poderia ser uma arma, dessa forma, para os atores que encarnam essa dissidência advinda de seus corpos ou os aliados que veem nela algo que dê consistência aos seus movimentos, aos encontros e às suas lutas, passando da simples transgressão das regras aos novos lances desse jogo, criados para resistir à sua estruturação interna, às suas prescrições normativas e às suas estratificações.

Contudo, para além dos objetivos desse mapeamento da extensão dos posicionamentos no espaço, abrangendo cada um desses planos assinalados para se situar nos jogos que os compreendem e em suas estratégias, essa arma tem uma relação intrínseca com as intensidades que provocam e que reverberam sobre o corpo. Por mais inapreensíveis que sejam os resíduos dessas intensidades sobre a pele que recobre esse corpo, os rastros neles inscritos e, enquanto tal, as diferenças (entre as palavras e as coisas) podem ser cartografados e, se não (re)conhecidos, pensados.

Aqui começa a se explicitar uma distinção significativa também da analítica do poder da interseccionalidade, ainda muito marcada por uma análise dos posicionamentos, na qual o seu uso como arma sempre é prioritariamente consciente, assim como propugna pelas alianças que se dão por aproximação identitária ou não, à luz da qual suas estratégias e táticas são discutidas nas lutas por reconhecimento social ou jurídico. Por sua vez, a teoria *queer*, ao se aproximar da psicanálise para conceber essa dimensão

subjetiva do que Butler (2015) chama de relato de si, estratificaria a figura de um “eu” com a qual o sujeito que traz em si a marca das diferenças se identificaria, com o intuito de abarcar o campo intensivo pela dinâmica pulsional psicanalítica, como parte da extensão desse corpo e de seus jogos de posicionamento. Assim igualmente a teoria CRIP se aproximaria da etnografia, para caracterizar o modo de ser ou o *ethos* de um corpo no qual se inscreve a deficiência, ocupando-se menos desse campo intensivo e mais do que o constitui, nas relações de poder, fazendo da experiência de resistência a esses últimos um acúmulo de práticas e de saberes a confrontarem os dominantes.

No caso específico, a heterotopia foucaultiana passaria da analítica dos posicionamentos, na qual a extensão dos corpos pode ser verificada, em seus jogos localizados, a certo tangenciamento das intensidades que produzem e do adensamento que provocam em cada existência singular, conferindo maior ou menor vitalidade aos processos que a subjetivam. Para o filósofo francês, tais intensidades poderiam ser parcialmente rastreadas pela expressão dos acontecimentos que repercutem sobre as suas peles e as densidades que geram, pensadas à luz de um fora que as promove. Esse fora advém, segundo ele, dos choques com o que denomina poder³ e das singularidades que provocam, em trágicas dramaturgias de existências⁴

³ Essa *experiência do fora* é promovida pela inquietude suscitada por aquilo que não está nas palavras nem nas coisas. Uma inquietude que provoca em termos linguísticos e, posteriormente, de posicionamentos na ocupação do espaço, nos tempos variáveis que produz e em seus jogos – os quais doravante serão denominados “de poder” – um modo de pensar o fora e de experimentá-lo. Utiliza, para tanto, uma linguagem que prescinde do sujeito, assim como toda subjetividade, conforme realça Foucault (2004b, p. 16, tradução nossa), para fazer desse pensamento surgir “[...] os limites advindos do exterior, enunciar seu fim, fazer cintilar sua dispersão e acolher apenas sua invisível ausência”. Ao mesmo tempo, esse pensamento “[...] se mantém no limiar de qualquer positividade”, com o intuito de encontrar, ao invés do seu fundamento ou de sua justificativa, “[...] o espaço em que ele se desdobra, o vazio que lhe serve de lugar, a distância na qual ele se constitui e onde se escondem suas certezas imediatas”. A busca por esse vazio, essa distância e certezas imediatas lançadas por esse olhar faria com que emergisse da “[...] relação entre a interioridade de nossa reflexão filosófica e a positividade de nosso saber” o *pensamento do fora* (Foucault, 2004b, p. 16-17, tradução nossa).

⁴ Ao caracterizar a infâmia e sua história, Foucault (1994b, p. 237, tradução nossa) adverte que ele não constitui um “livro de histórias”, mas é “uma antologia de existências”, esboçadas em algumas linhas ou páginas, sem qualquer função exemplar para lições, salvo para noticiar tanto a imediatez do relato quanto a factualidade dos acontecimentos relatados. Assim, o breve relato dessas “vidas singulares”, com algumas regras um tanto arbitrárias, poderia auxiliar a encontrar nos personagens que realmente existiram “[...] histórias minúsculas dessas existências, de sua desgraça ou de sua raiva ou de sua incerta loucura” na expectativa de que “[...] o choque dessas palavras e dessas vidas nascesse para nós, ainda, um certo efeito misto de beleza e de terror” (Foucault, 1994b, p. 237, tradução nossa).

que o suportam, o transgridem ou a ele resistem, para se postar à margem, como personagens infames.

Daniel Lefert (2019) assevera que Foucault desloca o uso do termo “heterotopias” de uma questão de linguagem, como o fez em *As palavras e as coisas*, para uma questão espacial, graças à interlocução com alguns arquitetos e, de certo modo, para uma questão que parece ultrapassar os posicionamentos no espaço, almejados pela genealogia do poder doravante desenvolvida em sua obra, passando pelo tempo e chegando à superfície de um corpo que, nesse momento, tangencia os processos de subjetivação. Este é o ponto central que, a nosso ver, torna a descrição das heterotopias, em seus diversos planos e sobreposições, além de atual aos nossos propósitos de sua caracterização como uma arma, relevante para as discussões sobre o modo como serve para mapear um corpo que dissente e no qual as deficiências se inscrevem.

Esse aspecto parece também nos auxiliar a aprimorar a cartografia de Fernand Deligny, pois, ainda que ela se debruce sobre um arquivo vivo e decorrente de sua experiência com crianças autistas reais e a heterotopologia se ocupe do posicionamento de personagens históricos encontrados em arquivos da época cuja infâmia traz elementos tanto reais quanto ficcionais ou literários, essa última detalha uma série de elementos sobre a materialidade do corpo e certa genealogia sobre o modo como foi atravessado por posicionamentos que se cristalizaram na história, repercutindo no presente.

O corpo ocupa, na heterotopologia, um papel crucial. Ele é concebido por Foucault (2019a, p. 7) como uma “*topia* implacável”, do qual não se pode escapar como *lôcus* ao qual estamos condenados a viver e a morrer. Aparentemente, enquanto tal, o corpo contraria toda utopia que, por sua vez, nasce para apagá-lo, na medida que se desenha como “um corpo *sem* corpo”, de um “corpo incorporeal”, advindo da morte, do encantamento dos mágicos e da alma – a mais devastadora de todas essas ficções. Justamente porque não se pode escapar de sua materialidade, de sua realidade, a presença desse corpo se impõe pela opacidade e pela visibilidade, por uma porosidade na qual o aberto e o fechado, a luz e a sombra, se entrelaçam

num jogo perceptível em sua obscuridade. É diante do espelho⁵ que esse corpo se vê, tanto como um reflexo daquilo que é, com suas heterotopias, quanto como uma abertura para aquilo que não é, como uma utopia.

Embora a heterotopia confira certa materialidade ao corpo, é dessa materialidade corporal que provém toda utopia e todo incorporal, para que essas mudanças de posicionamentos ocorram, para que ele se projete na ocupação dos espaços, se lance no jogo de posicionamentos e traga para superfície da pele a “[...] comunicação com os poderes secretos e forças invisíveis” daquilo que o move e que o faz se reposicionar no jogo de posições existentes (Foucault, 2019a, p. 13). Em contrapartida, é da estratificação das utopias e do incorporal que advém toda a materialidade de sua resistência, contra a forma de seu apagamento, de sua subtração, dessa projeção do corpo orgânico sobre sua matéria disforme, de poderes secretos sobre suas forças invisíveis – para aí produzir uma identidade e uma comunicação linear do dentro com o fora. O corpo se constitui, assim, como “[...] ator principal de todas as utopias”, como também o ponto de tensão ou de embate dos posicionamentos que almejam ou que apagam os poderes e forças que o movem, no sentido de não acatarem essa aspiração ou apagamento, ocupando outros espaços para circularem, objetos para alveijarem e para fabularem heterotopias.

Foucault não se interessa em compreender o modo como ocorre essa comunicação do lado de dentro com o lado de fora, mas apenas explicitar como essa tensão repercute na pele, seja para revelá-la, seja para aplacá-la, seja para considerar a sua inscrição como uma forma de expressão dessas heterotopias, donde, paradoxalmente, provêm as utopias. Ele as trata como se fossem uma zona ou campo de intensidades que vão além e estão

⁵ Foucault (1994d, p. 752-753, tradução nossa) destaca que o espelho proporciona uma utopia, na medida em que é “[...] um lugar sem lugar”, onde é possível se ver onde não se está, “[...] em um espaço irreal que se abre virtualmente atrás da superfície”, longe como “[...] uma espécie de sombra” que dá visibilidade ao que se é, que faculta o olhar onde ao que está ausente. Concomitantemente, na conferência em questão – “Corpo utópico” –, argumenta que o espelho é uma heterotopia, uma vez que ele existe efetivamente e, no lugar que ocupa, desempenha “[...] uma espécie de efeito retroativo”, isto é, a partir desse artefato que se descobre ausente no lugar em que se está presente, graças a essa distância, se dirige o olhar para si próprio e se reconhece momentaneamente no lugar ou na posição ocupada para quem sabe, almejar a ocupar outra posição. Nesse jogo, o corpo é o ator principal “[...] ao mesmo tempo opaco e transparente, visível e invisível, vida e coisa” no qual se delineiam os posicionamentos, as ocupações de espaços, a escavação dos *contraespaços* e as mudanças de seu lugar no espaço existente (Foucault, 2019a, p. 11).

aquém do corpo em extensão, propriamente dito. Nessa direção, ele salienta o quanto as máscaras, a maquiagem e a tatuagem se expressam, não por signos ou por uma linguagem que confere sentidos às utopias, porém, sinalizam uma linguagem outra que desloca o corpo no qual se inscrevem “[...] para outro espaço, fazem-no entrar em um lugar que não tem lugar diretamente no mundo”, como “[...] um fragmento de espaço imaginário que se comunicará com o universo das divindades ou com o universo do outro” (Foucault, 2019a, p. 12).

Por meio dessas formas de adorno, de manifestação e de expressão, o corpo se conecta com esses universos, ao mesmo tempo que se conecta com outros lugares do mundo, porque é em torno do corpo que as coisas estão dispostas e em relação a ele que se dão os posicionamentos. Afinal, salienta Foucault (2019a, p. 14),

[o] corpo é o ponto zero do mundo, lá onde os caminhos e os espaços se cruzam, o corpo está em parte alguma: ele está no coração do mundo, este pequeno fulcro utópico, a partir do qual eu sonho, falo, avanço, imagino. percebo as coisas em seu lugar e também as negas pelo poder indefinido das utopias que imagino. Meu corpo é como a Cidade do Sol, não tem lugar, mas é dele que saem e se irradiam todos os lugares possíveis, reais ou utópicos.

Como ponto zero, na zona de intensidades do corpo se encontram essas marcas inscritas, esses sinais que almejam e denegam as utopias, exprimindo pela ocupação de outros-espços as heterotopias, assim como indicando os nódulos de tensão, adensados pelos indícios de transgressão e, embora não se fale disso, no momento, de dissidência nos jogos em torno de seu posicionamento no mundo e de criação de outros mundos. Por essa razão, quando esse corpo ainda se encontra disperso e sem forma, no primeiro ano de vida – sem órgãos, poder-se-ia dizer –, as crianças somente o reconhecem ante o espelho, aprendem sobre a ameaça do corpo com a morte, repercutindo uma memória imemorial e a sua liberação com as relações amorosas, terreno onde as misturas de corpos e intensidades acontecem.

No caso dos corpos deficientes, esse reconhecimento, ameaças e relações eróticas, talvez, fossem um pouco distintos. No que concerne às crianças autistas, os traços investigados por Deligny apontariam mais uma atração pela água ou pelas coisas materiais do que pelo espelho ou por qualquer figura corpórea que elessem como amante. Essa imersão nas coisas do mundo as faria temer menos a morte do que o contato com adultos que as olhassem nos seus olhos, adaptando-as à sua percepção, às suas imagens imaginadas e aos seus pensamentos já pensados em um mundo saturado por essa presença excessiva.

Ora, conforme salientado na seção anterior, Deligny reluta em admitir o gesto pleno e a escrita corporal das crianças autistas ou, mesmo, a relação que entabulam, entre elas com as *presenças próximas*, como uma relação amorosa de mistura de corpos, e muito menos confere a essa expressão do amor alguma conotação sexual. A impressão que se tem é a de que o etólogo e poeta francês procura escapar do que se entende à sua época como sexualidade e do modo como a psicanálise a compreende. Para ele, seria como se as crianças autistas não se acercassem sequer desse sujeito do desejo almejado pela psicanálise, todavia, se mantivessem como um sujeito larvar, do instinto, do agir inato para nada e de um corpo enredado por outros corpos, onde mais do que a materialidade deste pesa a gravidade dos agenciamentos da rede.

Para esse sujeito larvar, desde a perspectiva delignyana, porém, não se trataria de voltar a se misturar com outros corpos, para viver uma relação amorosa, transpondo as fronteiras dos corpos dos amantes, segundo ressalta Foucault. Afinal, eles já viveriam ante relações múltiplas com as coisas e pessoas ao seu entorno, num excesso de afetos que, muitas vezes, ao invés de conduzi-los à erotização dessa relação, a saturariam pela intensificação dos fluxos do desejo ou pela circulação repetitiva, próprios aos gestos estereotipados. Demandariam muito mais um trabalho de distinção dos corpos alheios ao seu, uma erotização no sentido de uma relação amorosa balizada por uma zona de proximidade do corpo das crianças autistas entre si e com as *presenças próximas*, na qual a deflação da saturação ocorresse, minimizando os afetos em circulação e permitindo aos fluxos do desejo outra forma de escoamento.

Poderíamos sinalizar o quanto essa erotização à qual Deligny deu pouco relevo teria relevância (micro)política, ao nos aproximarmos, como explorada em outra ocasião, de uma ética da amizade que, estrategicamente, perpassa a relação atual dos corpos deficientes com o educador (Pagni, 2019) ou, como ensaiada neste momento, de uma das dimensões da educação a serem mapeadas desde uma perspectiva cartográfica foucaultiana. Nesse caso, as intensidades do prazer e a circulação dos afetos parecem ser importantes, sobretudo, como uma dimensão relevante para a relação do educador com o modo como o corpo denominado deficiente ocupa as margens, as brechas, as heterotopias de uma instituição como a escola, tornando esse plano um foco de sua atenção e de seu pensar, na ação educativa. Assim, a cartografia poderia ser apropriada, ao transpor seu uso para o interior da instituição educativa e ao ser feita por um ator institucional despidido de sua função professoral, como um educador que atenta não apenas à gestão educacional, ao domínio dos saberes curriculares e ao ensino ou à pedagogia, mas também que percebe a maneira como os corpos a sua volta ocupam esse espaço, produzem heterotopias e balançam a rigidez estruturada desse personagem.

Não se pretende explorar aqui cada uma das modalidades nas quais o corpo se encontra com suas heterotopias e, ao mesmo tempo, as produzem, ao ocuparem os *contraespaços*, ao se lançarem nos contratempos e ao criarem outras linguagens. Somente se almeja destacar, nesta seção do capítulo, que a presença desse corpo heterotópico mobiliza contra e a favor de si poderes e afetos que fazem parte desse jogo de posicionamentos e que repercutem em sua superfície. Ao mesmo tempo, tal repercussão provoca questões como as que seguem: qual lugar seria ocupado por esse plano, o qual compreende mais as relações de densidade dos devires e de intensidades do prazer em circulação nesses corpos do que as ocupações do espaço e os jogos de posicionamentos, na heterotopologia? Como seriam descritas essas heterotopias, segundo os princípios da heterotopologia elaborados por Foucault, uma vez que parecem estar mais associadas à sua cartografia do prazer do que a esse “velho” ensaio cartográfico?

Uma resposta à primeira questão será ensaiada na próxima seção, enquanto a segunda será abordada no próximo capítulo. Ambas as ques-

tões revelam tanto um embate de Foucault com Deleuze sobre a relação entre o prazer e o desejo – que não enfocaremos aqui – quanto a própria interpretação desse último filósofo da diferença sobre a do primeiro, quando assinala um limite sobre as composições de seus planos, pois poucos elementos trariam para tangenciar a dobra ou a relação entre o dentro e o fora dos processos de subjetivação.

Essa diferença entre a cartografia de Foucault daquela esboçada por Deleuze ou desse último com Guattari, em torno desse ponto, sugere um passo a mais da abrangência das respectivas cartografias abordadas neste capítulo. Com cada uma dessas cartografias, assim alinhadas, parece ser possível vislumbrar os diferentes planos com que a presença e os movimentos dos corpos deficientes podem ser mapeados, diversificando e verticalizando a discussão sobre o alcance das possibilidades da educação inclusiva, mediante a análise dos jogos de poder e de potencialização da vida e o pensar artístico-filosófico implicado sobre o seu potencial instituinte, numa instituição como a escola.

6.2.3 DOS DIAGRAMAS DO PODER À CARTOGRAFIA DO DESEJO DE DELEUZE E GUATTARI

Michel Foucault não utiliza a expressão “cartografia”, em sua obra⁶. Talvez, a interpretação de Gilles Deleuze sobre um Foucault cartógrafo

⁶ Ele a cita somente no curso mencionado anteriormente, ministrado no *Collège de France* (1980-1981), e, antes disso, se assume como um “cartógrafo”, numa entrevista a J.-L. Ezine (17 de março de 1975). Ao se assumir dessa forma, Foucault procura descrever seu trabalho filosófico, conjuntamente a outras funções como um “criador de ferramentas” (*marchand d'instruments*) e “elaborador de receitas” (*faiseur de recettes*) ou, mesmo, como um “revelador de estratégias” (*un releveur de plans*) e “um armeiro” (*un armurier*) (Foucault, 1994d, p. 725, tradução nossa). Assim, ele associa a cartografia à sua análise do poder e, especialmente, à militância política junto ao *Groupe d'Information sur les Prisons* (GRIP) – para as quais as descrições das heterotopias e a heteropológia parecem ser um ensaio relevante, como veremos mais adiante. Ao ser retomada, no curso *Subjetividade et vérité*, a expressão “cartografia” é usada, abordando a descontinuidade das práticas sexuais, marcadas pela moralidade cristã e pelos códigos matrimoniais, e a erótica greco-romana, relacionada à arte de viver e à estética da existência. Foucault argumenta que pretende cartografar essa “divisão de águas” (Foucault, 2016b, p. 36), nos termos cunhados pelo historiador Peter Brown. Ele evidencia, com essa prática, em sua análise do poder, o deslocamento do eixo da diagramação dos dispositivos de poder – de uma experiência (do fora) que se daria entre o enunciado e o visível ao qual se referia o primeiro uso da expressão “cartografia” – para os dispositivos de subjetivação e, especificamente, para problematizar a sexualidade. E, nesse caso, os dispositivos de sexualidade confrontados pela erótica

tenha dado mais relevo aos seus diagramas de poder, usados em *Vigiar e Punir*. Destaca Deleuze (1988, p. 44):

O diagrama não é mais o arquivo, auditivo ou visual, é o mapa, a cartografia coextensiva a todo campo social. Uma máquina abstrata. Definindo-se por meio de funções e matérias informes, ele ignora toda distinção de forma entre um conteúdo e uma expressão, entre uma formação discursiva e uma formação não-discursiva. É uma máquina quase muda e cega, embora seja ela que faça ver e falar.

O autor argumenta que o diagrama foucaultiano é um mapa que compreende as relações de força, a densidade e a intensidade, “[...] que procede por ligações primárias não-localizáveis e que passa a cada instante por todos os pontos”, indo de um ponto a outro para entretecer as ligações e para reuni-las provisoriamente em torno de uma “causa imanente não-unificadora” (Deleuze, 1988, p. 46). Essa máquina abstrata promoveria agenciamentos concretos, os quais “efetuam suas relações”, passando pelo tecido da relação que agenciam, enquanto a sua causa imanente se atualizaria, integrando-se a esses seus efeitos agenciados ou se diferenciando deles.

Agenciamentos concretos ocorreriam em instituições sociais, cada qual com sua particularidade funcional e normativa atribuídas quer pelo Estado, quer por uma ordem global qualquer, os quais agiriam como máquinas abstratas. Essas mesmas máquinas concretas e abstratas, por sua vez, seriam atualizadas, de um lado, pela concretude dos embates, dissentimentos e conflitos emergentes, em nível institucional e global, exigindo outras estratégias para o seu funcionamento, e, de outro lado, pelas divergências suscitadas entre as formas de expressão e de conteúdo, as formas discursiva e não discursiva, as formas do enunciável e do visível. Dessa disjunção se criaria um lugar outro, um “não lugar” ocupado por um diagrama informal, o qual tanto se concretizaria, ao ampliar as divergências entre as formas, quanto se manifestaria a partir dos dissentimentos mencionados.

antiga evidenciariam uma descontinuidade dos processos históricos de subjetivação, no que tange à sua estratificação em códigos morais que limitam, desde a modernidade, a experimentação ética de si à sua relação com um eu idêntico que restringe a existência ao seu estrito governo. Ademais, segundo ele, tais dispositivos desconsiderariam essa força como um vetor da crítica imanente à vida e aos focos de resistências como iniciadores das reversões dos jogos de poder existentes. Com isso, Foucault parece indicar algo que mais tarde ficou conhecido como o processo formativo do sujeito ético, ao situar a sua emergência ante as relações do corpo-prazer da erótica antiga, a qual tensionaria a carne-desejo da sexualidade cristã e moderna.

É na abertura desse interstício, produzido pela atualização da própria máquina abstrata pelos agenciamentos concretos e, vice-versa, produtor de reversões na microfísica do poder existente, que o diagrama informal penetra, criando uma comunicação entre as máquinas materiais com suas tecnologias e as abstratas, muitas vezes, para promover curto-circuito entre elas. Para encontrar curtos-circuitos, a referida cartografia que liga um ponto a outro traça os diagramas formais para chegar a esse diagrama informal, nos termos deleuzianos, ou, como veremos subsequentemente, às redes do *agir para nada* e do corpo comum delignyanos ou às heterotopias, no vocábulo foucaultiano.

Isso significa dizer que, ao interpretar Foucault como cartógrafo, Deleuze (1988) parece situar uma problemática comum às três cartografias mencionadas nesta seção do capítulo. Para adentrar nesse campo problemático, a cartografia precisaria compor uma série de mapas, no sentido de tratar das formas do visível e do enunciável, da expressão e do conteúdo, do não discursivo e do discursivo, como também e, principalmente, da relação entre eles, que só é possível pela sobreposição de um desses mapas sobre o outro, reunindo provisoriamente os seus diversos planos ou platôs. Todavia, esse mapeamento se faz com o intuito de encontrar, na comunicação entre essas formas, o que não tem forma, nem lugar (topos), nem tempo (cronos), o incomunicável emergente dos devires das forças e a diferença suscitada pela mutabilidade dos estratos advindas de suas instabilidades. Deleuze (1988, p. 92) sintetiza essa busca, referindo-se à cartografia foucaultiana⁷:

Em suma, as forças estão em perpétuo devir, *há um devir de forças que duplica a história*, ou melhor, envolve-a conforme uma concepção nietzscheana. De modo que o diagrama, enquanto expõe um conjunto de relações de forças, não é um lugar, mas um “não lugar”: é lugar apenas para mutações. De repente, as coisas não são mais percebidas, as proposições não são mais enunciadas da mesma maneira... Certamente o diagrama se comunica com a formação estratificada que o estabiliza ou o fixa, mas conforme um outro eixo; ele se comunica também com outro diagrama, através dos quais as forças perseguem seu devir mutante. É por isso que o diagrama é

⁷ Mais adiante, nós a diferenciaremos dos mapas de Deligny.

sempre o lado de fora dos estratos. Ele não é exibição das relações de força sem ser, igualmente, emissão de singularidades, de pontos singulares. Não que qualquer um se encadeie com qualquer um. Trata-se antes de lances sucessivos, cada um dos quais opera ao acaso, mas em condições extrínsecas, determinadas pelo lance precedente.

Não é à toa que, ao assimilar o esforço da diagramação para perseguir o devir mutante das forças agitadas ao acaso do jogo nietzschiano de dados, Deleuze (1988) argumenta que o seu (re)encadeamento é feito a partir de cortes e descontinuidades, antes do que de continuidades e interiorização. Com isso, busca essa descontinuidade numa experiência do fora que se distingue da exterioridade e é produzida pelo pensar. Segundo ele, ver e falar seriam exterioridades apreensíveis por formas de expressão ou conteúdos, de discurso e de enunciados, enquanto “[...] pensar se dirige a um lado de fora que não tem forma”, chegando ao não estratificado e operando no interstício ou, melhor, na disjunção entre o ver e o falar (Deleuze, 1988, p. 93-94).

É por meio desse lado de fora, informe, ao qual o pensar filosófico se dirige que a cartografia situaria os focos de resistência ao poder, no caso foucaultiano. Quanto à cartografia elaborada por Deleuze, interessaria mais a mobilização da potência da vida, advinda do corpo, para a sua produção como ato e o lugar que ocupa nos processos de subjetivação. Ao focalizar ontologicamente o que denomina lado interno da dobra, Deleuze (1988) parece ir um pouco além das preocupações cartográficas de Foucault, assinalando três pontos relevantes sobre uma face pouco explorada pelo seu amigo.

O primeiro deles se refere à passagem dos diagramas formais de poder aos diagramas informais, associados aos devires da imanência, trilhando um caminho do fora para tangenciar o dentro ou, melhor seria, para aí encontrar a dobra concernente aos processos de subjetivação e o pensar que emerge desse “entre” o fora e o dentro. Ao ocupar esse lugar vazio para criar conceitos e dar forma à potência da vida que aí reside, o ato de pensar se detém sobre um “não lugar”, no qual as forças confluíam para a reversão desses últimos, assim como as linhas visíveis ou corpóreas e enunciativas ou incorpóreas, as quais congregam tanto refrações quanto resis-

tências, aí se delineariam para esboçar linhas que sugerem modos outros de subjetivação. Esse seria o segundo ponto assinalado por Deleuze, no qual o pensar almejaria, nesse caso, o não lugar dos devires dessas composições de forças, sendo um dos elementos que a compõem e, ao assumir esse partido, se coloca como propositor de um lance nesse jogo ou como produtor de uma composição engajada com a sua mutação.

E, por fim, o terceiro ponto designaria essa composição de forças como decorrência dos devires inconscientes, por assim dizer, e a proposição de lance como obra do desejo, quer aquele maquinado pelo Capital, quer aquele que escapa a essa máquina, afirmando a vida em existências singulares e estabelecendo outras conexões, no jogo de forças que a compreendem, caracterizadas como linhas de fuga. Dessa forma, Deleuze torna a cartografia uma ferramenta mais complexa, por abranger outros planos (como detalharemos a seguir), com fins distintos da heterotopia (já que se ocupa mais da intensidade das forças e de sua potência do que da extensão e dos efeitos do poder) ou, mesmo, da cartografia tardia de Foucault (ao privilegiar os fluxos do desejo, e não o prazer).

Em sua obra escrita com Guattari, Deleuze não ignora que a cartografia definida a partir dessa composição teve como principal inspiração Fernand Deligny. No terceiro volume de *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari descrevem as três linhas em torno das quais os mapas seriam constituídos: as linhas molares ou duras, as linhas moleculares ou flexíveis e as linhas de fuga. Em suas palavras:

Em suma, uma linha de fuga, já complexa, com suas singularidades; mas também uma linha molar ou costumeira com seus segmentos; e entre as duas (?), uma linha molecular, com seus quanta que a fazem pender para um lado ou para outro. Perceber, como diz Deligny, que essas linhas não querem dizer nada. É uma questão de cartografia (Deleuze; Guattari, 1996, p. 76).

Essas linhas compõem os mapas, transformando-se, misturando-se e penetrando uma na outra como um rizoma do qual também o cartógrafo faz parte. Diferentemente dos modelos arbóreos que interpretariam essas linhas, de modo hierárquico, no sentido de articular a dureza de uma à

flexibilidade de outra, por meio da linguagem – como faz a Linguística – ou determinante, ao argumentar que a flexibilização da molaridade seria obra de uma fuga arquitetada pelo inconsciente – como faz a Psicanálise –, Deleuze e Guattari (2011) defendem o modelo aberto e indeterminado da chamada *ciência menor* que, antes de decalcar o estabelecido pela *ciência maior* no real, cartografam seus rizomas e os reportam a uma filosofia nômade que os acompanha.

Os mapas propostos por essa cartografia seguem os traços do rizoma e, na verdade, são também sua extensão. Intuitivamente, tratam de uma construção do inconsciente e são operados por ele, sem que isso implique concebê-lo como parte da psique individual em termos psicanalíticos ou como parte de um dispositivo linguístico, como poderia sugerir certa ciência da linguagem. Isso porque, como uma “[...] experimentação ancorada no real”, segundo Deleuze e Guattari, o rizoma constrói o inconsciente de modo aberto, conectando seus campos, “[...] para o desbloqueio dos corpos sem órgãos, para sua abertura máxima sobre um plano de consistência” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 30).

Esse “desbloqueio dos corpos sem órgãos” implica operar sem a organicidade decalcada sobre o corpo e uma prévia organização de seus impulsos, mas com órgãos que se constituem no corpo singular, em função das intensidades dos devires e de uma organização que ocorre capitaneada pelos fluxos do desejo, quer para potencializá-lo ou saturá-lo, quer para tornar a sua circulação corpórea cativa ou livre. Por essa razão, o mapa do rizoma “[...] é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente”, podendo ser concebido como uma obra de arte e construído como uma ação política empreendida pelo indivíduo, grupo ou ator social que o segue. Por sua vez, esses últimos veriam no rizoma o mapa de sua própria vida, dividida em linhas com múltiplas entradas, algumas que sugerem “corredores de deslocamento”, outras “estratos de reserva” e, ainda, outras “linhas de fuga”. Sem se voltar sempre ao mesmo lugar ou as mesmas linhas, como faz a psicanálise, “[...] um mapa é uma questão de performance, enquanto o decalque remete sempre a uma presumida ‘competência’” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 31).

As linhas molares, moleculares e de fuga não poderiam ser apreendidas previamente pela linguagem. A linguagem poderia segui-las no trabalho da escrita, delas se alimentando, para dar dimensão, visibilidade e expressividade a essas linhas, como parte de um trabalho mais literário do que acadêmico. Nesse sentido, essas linhas não estariam relacionadas a um significante ou com a determinação de um sujeito; ao contrário, o significante surge das linhas mais duras, enquanto o sujeito nasce da mais flexível, em uma forma larvar e de um nível mais baixo.

Isso significaria admitir que tanto o significante quanto o sujeito se relacionariam a uma estrutura prévia, fechada num sistema que bloquearia todas as portas de saída, capazes de impedir as linhas de fuga. Não é isso que esses filósofos da diferença advogam, pois, segundo eles, Deligny os teria inspirado a se reportarem a “[...] um corpo comum no qual essas linhas se inscrevem, como segmentos, limiares ou quanta, territorialidades, desterritorializações ou desterritorializações” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 33), nos termos discutidos em seções anteriores deste trabalho e em outros capítulos.

Os devires desse *corpo comum* encontrariam, nos processos de desbloqueio da circulação do desejo dos *corpos sem órgãos*, os traços das *linhas de fuga*, distanciando-se nesse ponto das *linhas de errância* de Deligny. Se essas últimas eram esboçadas pelos trajetos das crianças autistas e deslocavam o adulto de suas linhas costumeiras, sem que evocassem qualquer desejo, as linhas de fuga de Deleuze e Guattari adviriam da mobilização inconsciente do desejo, entretido em escapar (parcial ou integralmente) de sua captura pelo maquinismo do Capital e, principalmente, permitir outras possibilidades de liberação de seus fluxos.

Essa fuga se daria, desse ponto de vista, em relação tanto às máquinas abstratas que procuram agenciar a captura do desejo pelo Capital, com vistas a minimizar os impactos dos devires agenciados pelo povo ausente ou pelo *povo que falta* – para usar uma expressão de Deleuze (1997) –, quanto às máquinas concretas que gerem os fluxos dos desejos, nos embates micropolíticos, nos termos esboçados por Guattari (2007). Uma vez que as linhas de fuga passassem a ganhar consistência pelos devires minoritários do povo *que falta*, os controles, quer moleculares,

quer molares, seriam instados a se transformar pelo desvio da captura empreendida majoritariamente pelo Capital, criando outros fluxos do desejo, outra circulação de afetos, onde a vida seria sentida de forma mais intensa pelo corpo, mais permeável aos encontros com outros corpos e à formação do *corpo comum*.

Nesse caso, a noção de *corpo comum* também ganha um sentido esteticamente mais abrangente, com Deleuze e Guattari, ao extrapolar as relações delignyianas restritas ao território das crianças autistas com as *presenças próximas*, ao mesmo tempo que a torna mais precisa, politicamente, na medida em que tanto a existência singular quanto o *povo que falta* corporificam atores sociais dispersos, advindos de uma reterritorialização anárquica. Para se aproximar da anarquia dessa reterritorialização, a cartografia deleuze-guattariana perseguiria os traços molares de um corpo social governado pelo Capital. Ela buscaria também tracejar as linhas moleculares de captura do desejo, para que os seus fluxos circulem nos corpos singulares, em sintonia com os demais corpos que formariam esse *socius*, vibrando num mesmo diapasão, para que se dirijam aos mesmos objetos (coisas e/ou pessoas) e se modulem em subjetivações dominantes ou majoritárias. Essa cartografia, por fim, encontraria nos rastros das linhas moleculares os desvios dessa captura do desejo, nos quais os seus fluxos escapam dos circuitos corporais estabelecidos e promovem outra circulação de afetos, com a vibração desses corpos singulares, de seus encontros com outros corpos, formando um *corpo comum* vibrante, no sentido de se agitar pelo atrito às linhas molares do corpo social governável.

A cartografia é análoga à arte da novela; segundo Deleuze e Guattari (1996, p. 78), “[...] não tem problema algum de aplicação: destaca linhas que tanto podem ser as de uma vida, de uma obra literária ou de arte, de uma sociedade, segundo determinado sistema de coordenadas mantido”. As três linhas a que essa cartografia dá destaque se referem a segmentos de *uma vida* que concernem ao corpo individual, ao corpo social e, nos termos anteriormente mencionados, ao *corpo comum*, com um destaque às *linhas de fuga*:

Poder-se-ia acreditar que os segmentos duros são determinados, predeterminados socialmente, sobrecodificados pelo Estado; tender-se-ia, em contrapartida, a fazer da segmentaridade maleável um exercício interior, imaginário ou fantasioso. Quanto à linha de fuga, não seria esta inteiramente pessoal, maneira pela qual um indivíduo foge, por conta própria, foge às “suas responsabilidades”, foge do mundo, se refugia no deserto, ou ainda na arte... etc. Falsa impressão. A segmentaridade maleável não tem nada a ver com o imaginário, e a micropolítica não é menos extensiva e real do que a outra. A grande política nunca pode manipular seus conjuntos molares sem passar por essas micro-injeções, essas infiltrações que a favorecem ou que lhe criam obstáculo; e mesmo, quanto maiores os conjuntos, mais se produz uma molecularização das instâncias que eles põem em jogo. Quanto às linhas de fuga, estas não consistem nunca em fugir do mundo, mas antes em fazê-lo fugir, como se estoura um cano, e não há sistema social que não fuja/escape por todas as extremidades, mesmo se seus segmentos não param de se endurecer para vedar as linhas de fuga. Nada de imaginário nem de simbólico em uma linha de fuga. Não há nada mais ativo do que uma linha de fuga, no animal e no homem (Deleuze; Guattari, 1996, p. 78).

As linhas de fuga parecem gerar o maior interesse dessa cartografia. Ela ganha maior precisão, ao não se equiparar a um escape qualquer, contudo, em um maquinismo que funciona em consonância com as outras linhas e que indicam formas de fuga das mesmas, reformulando os mapas mediante a sobreposição das linhas entre si e dos planos ou platôs que as compreendem, independentemente da determinação de um sobre o outro ou de suas escalas. Nesse já complexo de linhas, a cartografia mapearia ainda os aspectos extensivos ou longitudinais da ligação de seus pontos e os aspectos intensivos ou latitudinais do volume das intensidades dos cruzamentos dessas três linhas (molar, molecular e de fuga) atinentes ao curso da vida e às configurações que desenham com os traçados sobrepostos de seus mapas. Realçam Deleuze e Guattari (2012, p. 49):

Um corpo não se define pela forma que o determina, nem como uma substância ou sujeito determinados, nem pelos órgãos que possui ou pelas funções que exerce. No plano de consistência, um corpo se define somente por uma longitude e uma latitude: isto é, pelo conjunto dos elementos materiais que lhe pertencem sob tais

relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão (longitude); pelo conjunto dos afectos intensivos de que ele é capaz sob tal poder ou grau de potência (latitude). Somente afectos e movimentos locais, velocidades diferenciais. Coube a Espinosa ter destacado essas duas dimensões do Corpo e de ter definido o plano de Natureza como longitude e latitude puras. Latitude e longitude são os dois elementos de uma cartografia.

Longitude e latitude são marcadores que interseccionam as três linhas, para dar a elas um pendor mais dinâmico, menos estratificado ou arqueológico, como uma alternativa para operar como os modelos interpretativos fechados e aos decalques das ciências maiores e das filosofias convencionais. Não se trata, nesse caso, de uma intersecção de marcas sociais da diferença, como salientado pela ferramenta analítica da interseccionalidade, tampouco implica uma analítica do poder ou das relações de opressão, num determinado contexto, mas de que se interseccionam e intercedem uns sobre os outros, conferindo maior dinamicidade à estruturação das linhas molares, moleculares e de fuga. Com isso, é possível sustentar que a longitude está associada aos elementos materiais e extensivos de um corpo e são constitutivos da cartografia, ao indicar os pontos de sua ocupação no espaço, as coordenadas de sua direção para depreender a variação de sua velocidade e aceleração, compondo mapas sobre seus posicionamentos, movimentos e relações de forças externalizáveis, as quais podem ser vistas nesses parâmetros e medidas por suas valências.

Por sua vez, a latitude se relaciona à intensidade produzida por esse corpo, na relação com outros corpos, os afetos que circulam entre eles e que ganham relevo, na magnitude sentida em algumas das zonas corpóreas, formando internamente uma rede orgânica, ao ligarem um órgão ao outro pelos fluxos do desejo e potencializarem atos que podem se expressar na superfície corpórea, por meio de gestos, de sinais ou da linguagem. Conjuntamente com os posicionamentos, o movimento e a direção desse mesmo corpo, no espaço, a sua velocidade e aceleração, esses gestos, sinais e linguagem podem ser cartografados e sobrepostos aos elementos longitudinais, para que, da intersecção dessa sobreposição, se mapeiem as características, não de uma pessoa, de um indivíduo ou de um sujeito, contudo,

um distinto modo de individuação, não substantivado nem passível de objetificação como uma coisa.

Esse modo de individuação é denominado, por Deleuze e Guattari (2012, p. 49), *hecceidades*, “[...] no sentido de que tudo aí é relação de movimento e de repouso entre moléculas ou partículas, poder de afetar e ser afetado”. A individuação requereria um dentro tangenciado através dessa relação com o fora do corpo ou uma dobra emergente do afeto produzido externamente a ele e da afetação que internamente sente e só é perceptível pela sua vibração. São esses pontos de tangenciamento do fora com o dentro e essa dobra decorrente do circuito dos afetos que o plano das intensidades da cartografia deleuzo-guattariana procuraria vislumbrar, recorrendo à intersecção dos outros planos dos mapas (extensivos) e a intersecção de suas linhas (molares, moleculares, fuga), para jogar luz sobre as *hecceidades*, sem que se considerasse previamente sua determinação de dentro para fora ou de fora para dentro.

Haveria também, para essa cartografia, um plano que se refere às suas formas acidentais, cujos graus seriam variáveis e que difeririam de níveis em gradações de um sujeito determinado. Isso implica dizer que tais formas possuem uma latitude, segundo Deleuze e Guattari (2012, p. 40), “[...] constituída por outro tanto de individuações componíveis”, um grau, uma intensidade que individualizam num corpo, uma *hecceidade*, “[...] que se compõe com outros graus, outras intensidades para formar um outro indivíduo”. O sujeito não participa diretamente dessa forma acidental, mas essa participação é casual, na medida em que vibra no processo de individuação promovido por esse encontro de corpos, sem que essa vibração se torne uma propriedade, nem os afetos suscitados nessa relação se compõem por soma, pois apenas ampliam ou diminuem o sentimento e o sentido de sua intensidade. Por isso, frisam eles, é desejável

[f]azer repartições de intensidade, estabelecer as latitudes ‘disformemente disformes’, velocidades, lentidões e graus de toda espécie, correspondendo a um corpo ou a um conjunto de corpos tomados como longitude: uma cartografia. Em suma, entre as formas substanciais e os sujeitos determinados, entre os dois, não há somente todo um exercício de transportes locais demoníacos,

mas um jogo natural de hecceidades, graus, intensidades, acontecimentos, acidentes, que compõem individuações, inteiramente diferentes daquelas dos sujeitos bem formados que as recebem (Deleuze; Guattari, 2012, p. 40).

Em estudos anteriores (Pagni, 2019, 2023), associamos os efeitos de um acidente à deficiência inscrita em um corpo e retomamos essa discussão, em um capítulo anterior deste livro. Os acidentes podem ser físicos, ao advir de algum violento encontro de corpos, como ocorre nos vários tipos de acidentes automobilísticos, quedas, mergulhos ou simples tropeços, os quais individuem para sempre ou momentaneamente um corpo, tangenciando uma condição molecular desviante com a qual deve se haver ou, simplesmente, conviver. Podem ainda decorrer de um acidente genético que, ao longo da linha da vida, coloca em deriva um sujeito constitutivo, como nos casos de senilidade, de Alzheimer, dentre outros, como distrofia muscular, ou dos acidentes dessa ordem que acontecem desde o nascimento, produzindo uma singularidade perene, mas variável, porque não há termo de comparação entre um antes e um depois, como no caso de síndromes como a das trissomias, dentre outras.

Tampouco se nota, nesse caso, um momento em que esse corpo se integre aos estamentos molares da normalidade, para buscar na memória, suscitando uma deriva constitutiva e uma individuação constante com a qual, em cada situação, busca conviver somente, trazendo em si a inscrição da deficiência. Os efeitos desses acidentes podem decorrer também de traumas psicossociais advindos de acidentes de grande magnitude, como epidemias, desastres ambientais e acontecimentos políticos ditatoriais ou fundamentalistas, por exemplo, atuando direta ou indiretamente nos bloqueios dos fluxos do desejo e das intensidades da vida, propalando o medo da morte e da ameaça frente às tentativas de escape dos estratos promovidos pelas linhas, quer moleculares, em um caso, quer molares, em outros.

Acontece, porém, que nessa chave de leitura deleuzo-guattariana esse escape não é deliberado e, como mencionado anteriormente, a fuga é um “fazer fugir” que, no caso dos efeitos dos acidentes, implementa a disfuncionalidade de órgãos ou de membros corpóreos ou de sinapses nervosas, alterando o fluxo do desejo desse corpo e, consequentemente, variando

a intensidade com que ele vibra, ante a presença de outros corpos. Essa dinâmica faz da fuga, nesse mapa de intensidades, um devir que se impõe de dentro para fora e que reverte a circulação de afetos, criando na relação desse corpo, em que se inscreve a deficiência com outros corpos (humanos e não humanos), outros fluxos para o desejo que nele circula e, por que não dizer, distintos modos de ser com as diferentes formas de existência presentes no mundo. Na intersecção dos planos dos mapas, o que se pode verificar, nesses casos, é a intersecção dos corpos deficientes em face de outros corpos, criando outros fluxos para o desejo e, com isso, irrompendo a circulação dos afetos em voga, por vezes, despertando a repulsa, outras vezes, o amor, outras ainda, o ódio.

Isso significa que, embora os acidentes advenham de um fora do organismo, de um meio no qual se encontra e dependem do impacto físico ou, ainda, incorporal que os encontros desses corpos produzem, as fraturas e traumas que promovem mobilizam, no corpo em que se inscreve a deficiência, toda uma alteração molecular, afetando de dentro para fora os lineamentos molares que o atravessam e o modulam. A fim de chegar a esse ponto cardial, não abarcado pela heterotopologia foucaultiana, nem pelos mapas de Deligny, Deleuze e Guattari retomam outros planos da cartografia, para se debruçarem com maior afinco, indicando os pontos de intensidade e de densidade de existências singulares, de corpos nos quais se inscreve a deficiência como um signo da diferença – não somente como um sinal – acolhido como um acontecimento, conforme discutido em capítulos e seções anteriores. Nesse sentido, um signo da diferença suscitado pelo acontecimento atuaria contra o fechamento no qual os processos de subjetivação muitas vezes se encontram, insurgindo-se aos agenciamentos coletivos que o produziram e recorrendo a um mapeamento que daria força às *linhas de fuga* possíveis, no âmbito do controle molecular que as molaridades do Capital estabelecem.

A deficiência poderia ser mapeada, de um lado, como uma inscrição corpórea que, ao se constituir como parte de um *Corpo sem Órgãos* (CsO), traça uma corporeidade singular e foge da organicidade majoritária dos processos de subjetivação vigentes. Afinal, para essa cartografia, o próprio CsO seria “[...] uma linha abstrata, sem figuras imaginárias nem funções

simbólicas” (Deleuze; Guattari, 1996, p. 77). Não possuiria organismo, tampouco um organismo *a priori* definido pela norma médica ou pelas representações sociais, mas somente órgãos formados por pontos que se conectam, a partir da intensidade suscitada pela circulação dos afetos e as tensões causadas pelos encontros de corpos que a compreendem, pelos fluxos do desejo e pelos devires que o amplificam, o desviam ou o interditam. Esse seria o plano das intensidades dos processos de subjetivação sobre o qual a cartografia também se debruçaria, sem restringi-lo a outros planos que se conectam com ele e o agenciam, micropoliticamente.

É interessante como esses jogos de contraponto ou de fuga aparecem, para exemplificar o exposto, no documentário *Assexybilidade* (2023) de Daniel Gonçalves. O documentário, mediante as imagens e a narração do modo como atores sociais com deficiência se relacionam com a sexualidade, insinua como, nesse plano, o prazer se expressa nas relações desses corpos, assim como o desejo se reconfigura, ao passar, de mero objeto passivo de curiosidade ou de atração pela excepcionalidade e fetiche pela excentricidade, a impulso ativo de atratividade. O acolhimento da deficiência como uma virtude acontecimental que firma a existência, por parte desses corpos, expressa artística e politicamente o combate às representações médicas ou sociais que o depreciam negativamente. Expressam ainda outros vínculos da reação sexual dos corpos deficientes com os corpos dos/as amantes, elucidando formas outras de prazer, criando outros fluxos para o desejo e revertendo a circulação dos afetos em voga sobre a sexualidade, indicando uma singular erótica que foge aos padrões do ato sexual, de sua performatividade atual e de sua reificação pelo mercado pornográfico.

Isso não significa que as imagens em movimento do documentário sirvam de modelo para pensar os sentidos dos fluxos do desejo e das constelações afetivas, na escola, porque, seguramente, há uma dimensão erótica pouco discutida, no âmbito da gestão escolar, salvo para administrar os afetos – preferencialmente, mantendo-os distantes desse universo – do currículo, exceto para transformar a sexualidade num de seus temas transversais e para restringir biologicamente o desejo a um objeto de saúde pública e da pedagogia, que corrobora a circulação dos afetos e dos desejos entre os atores dessa instituição em uma única direção.

Não aludimos aqui à sexualidade desenvolvida em outros âmbitos da vida privada e da intimidade, mas à de um tipo de relação entre os atores dessa instituição, os quais trazem para dentro dela os afetos que aí circulam, como os de abjeção ao corpo deficiente e/ou de atração pela afecção produzida inconscientemente, em virtude de sua simples presença, mobilizando contra eles o ódio e/ou o desejo, o desprezo e/ou a compaixão, numa plêiade de sensações pouco retratada pela arte, tampouco refletida pela filosofia na educação ou pelos campos que debatem a educação inclusiva.

Muitas vezes, essa mobilização decorre não somente de gestos, fenótipos ou outras marcas que poderiam ser consideradas estereotípias e produtoras de certo estranhamento frente aos movimentos desses corpos, no terreno escolar, como também pelo modo como, além dos sentidos convencionais, fazem circular os afetos entre os atores dessa instituição em outras direções, sugerindo desvios na condução dos fluxos do desejo expressa pelos próprios deficientes, com uma individuação por vezes criativa de uma existência ímpar, a qual rompe com a unidade e a homogeneidade pretendida pela instituição.

O interesse nesse plano de intensidades, em concomitância com outros planos longitudinais, por parte de Deleuze e Guattari, tem uma clara contraposição à forma como a Linguística e a Psicanálise dele se ocupavam, enquanto *ciências maiores*, preocupadas com a arqueologia da linguagem e da psiquê, respectivamente, para a produção de modelos interpretativos fechados e voltados ao decalque do significante e da subjetivação. A cartografia é construída por eles como uma ferramenta relevante para as chamadas *ciências menores* e para uma filosofia nômade que, em termos epistêmicos, se pautaria em modelos abertos, rizomáticos, por assim dizer, voltados à expressão das hecceidades e dos devires do *corpo comum*. em busca de modelos dinâmicos de interpretação como aquele esboçado sob a denominação de esquizoanálise, desenvolvida por Deleuze e Guattari, desde *O Anti-Édipo até Mil Platôs*, sendo desenvolvida nas obras de Guattari, algumas delas publicadas após a morte de Deleuze.

Na criação desses modelos mais abertos com a esquizoanálise, esses filósofos da diferença tornam mais abrangente a cartografia e, principalmente, mais aguda como uma ferramenta, servindo para adentrar em um

campo não abarcado pelas ciências maiores nem pelas filosofias convencionais, e se oferecendo aos embates entre os diferentes processos de subjetivação em curso e às capturas empreendidas pelo Capital. Abrem caminho, dessa forma, para a confecção de uma espécie de arte-filosófica ensaística, experimentadora, na qual a relação com as diferenças dentre as quais se inscrevem as dos chamados deficientes, dos afetos que suscitam e dos desvios que fazem irromper em sua circulação, os fluxos de desejo que revertem e, na medida em que se singularizam e saem das misturas originais com outros corpos, passam a ser mapeadas, muitas vezes, servindo a eles como uma arma das lutas ordinárias na micropolítica.

É essa arma que, conjuntamente às ciências menores e às filosofias nômades, torna possível cartografar os traços e os devires do corpo deficiente, em instituições como a escola. De fato, não concebe a deficiência como signo linguístico atribuído a uma determinada condição e, como um decalque, aplicado aos desvios de um corpo orgânico que se sobrepõe, no processo de individuação, sobre as múltiplas diferenças que o constituem e que se inscrevem, nesse corpo singular. A cartografia compreende a deficiência imersa nessa multiplicidade incorporal, por vezes misturada com outras diferenças, não somente no modo como se posicionam, por sua extensão no espaço – nesse ponto, similar à outras cartografias apresentadas –, como também em sua intensidade, enquanto uma existência que se afirmar por sua singularidade, um corpo que se diferencia e se potencializa, em seus encontros com outros corpos, trazendo os devires à flor da pele e mobilizando o desejo para objetos que o façam vibrar.

Nesse plano das intensidades, essa cartografia acompanharia as linhas de dispersão desse signo da deficiência junto a outros signos da diferença e à multiplicidade dessa existência que, uma vez encarnados, dariam relevo aos acontecimentos que os afirmam enquanto tais, mediante o crescimento da intensidade dos afetos que suscitam e a sua potencialização, quando num embate travado no âmbito micropolítico.

Se, comparativamente, a cartografia de Foucault recorre à análise dos enunciados discursivos advindos dos arquivos históricos, para extrair daí os homens infames, enquanto a de Deligny se reporta à experiência com um arquivo vivo para estipular uma zona de proximidade entre as crianças autistas

e as *presenças próximas*, esse plano da cartografia deleuzo-guattariana parece se atrever a ir além dos arquivos. Ao ensaiar os impasses dos processos de subjetivação no presente e, por meio da fabulação de personagens conceituais, adentrar no cerne da belicosidade atual, a cartografia deleuzo-guattariana enuncia os paradoxos e explora suas eventuais virtualidades, concentrando-se nas aberturas dos fluxos do desejo, nos devires minoritários decorrentes dos encontros de corpos e nos afetos que aí circula, os quais tornam o *corpo comum* uma potência a ser explorada nesse terreno micropolítico, com destaque às reversões que aí sucedem. Antes de constituir uma ferramenta analítica qualquer, dessa maneira, a cartografia seria, para o cartógrafo, um modo de tornar os embates próprios à imanência da vida uma arte e dessa arte um dos utensílios a serem utilizados na máquina de guerra.

A máquina de guerra, para Deleuze e Guattari (2012), não toma a guerra como objeto, mas vislumbra no combate uma forma de escapar aos agenciamentos coletivos tanto do aparelho do Estado quanto dos grupos majoritários que, na luta ordinária, o ocupam para, então, capturar os fluxos do desejo e os devires minoritários dos bandos que, anarquicamente, afrontam o primeiro, escapam aos maquinismos dos segundos. Por sua vez, os desejos e os devires que fazem escapar esse coletivo anárquico do corpo social constituem máquinas de guerra que se forjam na exterioridade do aparelho estatal e das instituições sociais, não sendo aí totalmente capturadas e habitando linhas de fuga para poder explorar as possibilidades de efetuar vivamente linhas de abolição.

Para isso, mais do que mapas próprios à arte cartográfica e da figura do cartógrafo, faz-se necessário um conjunto de ferramentas ou armas de guerra associadas a uma *ciência menor* e a uma *filosofia nômade*, as quais permitiriam transformar os afetos que atravessam o corpo em armas que deem vida a essa linha de abolição. A manufatura desses artefatos de guerra seria estrategicamente relevante, para mobilizar tanto o desejo para romper o círculo vicioso do maquinismo do Capital quanto os devires minoritários produzidos na relação do corpo singular consigo mesmo e advindos de suas relações com outros corpos – e não só humanos –, de modo a transformar a vida e corporificar esses movimentos de liberação do corpo social governável.

De acordo com Deleuze e Guattari (2012), uma vez que a máquina de guerra só exista exteriormente ao aparelho do Estado, ela somente persiste na sua potência transformadora ou em metamorfoses percebidas secundariamente, em esferas micropolíticas, podendo ser percebida desde uma invenção tecnológica, numa inovação industrial, até uma criação religiosa, em fluxos e correntes que não se deixam apropriar pela maquinação desse corpo social governável. Não que a máquina de guerra seja independente do Estado ou das instituições sociais, contudo, ela coexiste, concorre e interage com essas outras máquinas (quer abstratas, quer concretas), “[...] num campo perpétuo de interação, que é preciso pensar a exterioridade e a interioridade, as máquinas de guerra de metamorfose e os aparelhos identitários de Estado, os bandos e os reinos, as megamáquinas e os impérios” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 25).

É daquela potência transformadora que se desenvolve nesse “[...] perpétuo campo de interação” que o Estado e as instituições sociais procuram se apropriar. Mas também as máquinas de guerra “[...] resistem a essa captura e renascem sob outras formas, com outros «objetos» que não a guerra (a revolução?)”, se apresentando como “[...] uma força de desterritorialização que concorre com as outras e contra as outras” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 138). Dessa forma, elas instauram um jogo no qual “[...] cada processo pode passar sob outras potências, mas também subordinar outros processos à sua própria potência” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 139).

É interessante notar que a coexistência das máquinas de guerra com o Estado e as demais instituições, o campo de interação que criam entre si e a participação nos jogos de potência podem ajudar a repensar alguns aspectos relacionados tanto aos mapas delignyanos quanto ao sonho heterotopológico foucaultiano. Em relação aos mapas voltados às crianças autistas elaborados pelas *presenças próximas*, num terreno sem as demandas institucionais, a possibilidade de que essas máquinas de guerra emergjam em instituições como a escola e regidas pelo Estado, segundo essa ótica, é a de que aí elas ocupariam a exterioridade, as margens, as bordas, relacionando-se com o seu interior, por intermédio desse viés fronteiro, dessa dobra, por assim dizer. Ademais, como as máquinas de guerra estariam associadas ao desejo, a cartografia deleuzo-guattariana abarcaria esse plano

específico, desprezado pelos mapas de Deligny, em razão de seu afastamento da psicanálise e de uma noção de sexualidade bastante restrita, em circulação na sua época, tal como mencionado na seção anterior.

Com respeito à heterotopologia, a máquina de guerra alude aos posicionamentos dos corpos, nesse espaço, tempo e ritos institucionais, requecendo, mais além de uma analítica das relações de poder, uma cartografia dos jogos de potencialização e despotencialização presentes nas batalhas dessa dobra, nessa fronteira, da relação entre as margens e o centro, onde a vida e a morte reverberam nos corpos singulares e coletivos que aí se presentificam e se movem. Além disso, como esse jogo, do ponto de vista de Deleuze e Guattari, estaria ligado ao desejo, aos seus fluxos, assim como aos devires, a cartografia que propugnam procura abarcar esses últimos, para chegar ao primeiro plano, algo que a heterotopologia não se propunha mapear. A cartografia de Deleuze e Guattari se debruça sobre esse terreno dos traços da movimentação dos corpos e dos devires produzidos pela sua ocupação no espaço, pelos jogos que potencializam sua inscrição no tempo e mobilizam o desejo em face dos deslocamentos, das consistências das intensidades sentidas à flor da pele.

Com essa abrangência e agudez para enfrentar um embate que cada vez mais se concentra na esfera micropolítica, como âmbito estratégico das lutas políticas atuais, a presença dos corpos deficientes na escola, os traços criados e os devires menores trazidos com eles para dentro dessa instituição poderiam ser percebidos com esse sentimento e essa vibração. Eles poderiam tornar-se objetos de cartografias, como as focalizadas neste capítulo, e de um pensar capaz de compô-las entre si, transformando-as em ferramentas com outras ciências menores e filosofias nômades às quais se aliariam ou, mesmo, aquelas outras ferramentas e teorias discutidas na primeira parte deste livro.

Mais do que ferramentas, tais cartografias e composições se constituiriam como uma das armas da máquina de guerra que alimentaria as lutas desses corpos singulares e a sua potência instituinte, a fim de transformar a escola, no sentido de torná-la mais, cada vez mais e muito mais, inclusiva. Isso implicaria garantir, por meio dessas lutas, não somente uma escola mais diversa e plural, como também mais aberta às diferenças e radi-

calmente democrática, na qual a inclusão seria tão menos retórica quanto mais pensada como uma prática sem fim, dispersa e ordinária.

Com vistas a colaborar com a composição dessas armas, à qual as lutas dos corpos deficientes poderiam se aliar, no próximo capítulo, ensaiaremos a resposta a alguns dos problemas enunciados sobre os limites dessas cartografias inspiradas nas filosofias da diferença para a educação inclusiva, assim como algumas possibilidades para desenvolvê-las, no contexto escolar.

CAPÍTULO 7

Compondo cartografias para a educação inclusiva

As abrangências da cartografia, apresentadas no capítulo anterior, podem ser pensadas desde essa perspectiva e vão da impossibilidade de os corpos deficientes, os seus trajetos e devires minoritários serem incluídos institucionalmente, nos termos depreendidos dos mapas de Fernand Deligny, até a possibilidade de uma inclusão que mais parece um oclusão, a partir das fronteiras da instituição, quer pelas heterotopias produzidas, quer pelo refluxo de afetos e outra circulação do desejo instaurada por eles, nos termos cartográficos de Foucault e Deleuze, respectivamente. Elas podem também abranger planos distintos para cada um desses intelectuais franceses, indo desde a extensão desse corpo analisado pela ocupação do espaço e contraespaços, do tempo e contratempos, do gesto e da expressão até as intensidades de seus encontros com outros corpos, identificando as potencialidades puras e acontecementais para a refração ao instituído, da reversão dos jogos de poder e da criação de outras subjetivações.

Com isso, procuramos expor, em linhas gerais, não somente as suas cartografias como também os seus eventuais limites, para cartografar a presença dos corpos deficientes, os seus traços e devires minoritários em instituições como a escola, desenhando as possibilidades de seus respectivos usos como ferramenta para pensar a educação inclusiva enquanto uma arte que dá relevo à formação do *corpo comum* em contraponto ao corpo social governável, assim como uma arma de guerra para agenciar transformações, nessa instituição, funcionando como uma máquina de guerra.

Não obstante essa expressão seja deleuzo-guattariana, ela parece designar um claro sentido da utilização dessas três cartografias desde a perspectiva das filosofias da diferença, assim como conferir do terreno estético

ao qual os corpos deficientes ocupam, das indagações éticas suscitadas nos demais com as presenças deles e os agenciamentos políticos que evocam, na micropolítica circulante na instituição educacional. Não se trata de criar somente um outro paradigma para a educação inclusiva, ampliando o horizonte científico e filosófico de suas práticas. Trata-se também de instigar que o olhar até então focado na gestão democrática, nas alterações curriculares e nas adaptações pedagógicas – assim permanecendo, desde o modelo social até a interseccionalidade –, se voltasse para a ocupação dos corpos deficientes, na escola, de sorte a visibilizar os traços apagados de sua memória periférica à dominante nessa instituição e para reavivar os devires minoritários que agenciam, no sentido de afirmarem a possibilidade de outras existências nesse mundo e da criação de outros mundos com essas suas singulares presenças. Isso implica pensar a educação inclusiva de modo mais amplo e a escola para além de seu aparato administrativo-burocrático, curricular e pedagógico, o qual funcionalmente assume socialmente, para mirar aquilo que essa instituição impede para Deligny, sequestra para Foucault e captura para Deleuze e Guattari: o corpo inadaptado, o prazer ou o desejo e a intersubjetividade ou os encontros responsáveis pela formação do *corpo comum*.

Esse parece ser o terreno privilegiado por essas cartografias, no sentido de sua utilização como arma que compõe as máquinas de guerra, em instituições como a escola. É um terreno sobre o qual a interseccionalidade e as teorias que a inflexionam não se debruçam, tampouco o viés etnográfico que algumas delas procedimentalmente adotam, assim como as cartografias articuladas ao veio arqueológico da psicanálise não o mapeiam. Caberia, dessa forma, ao ensaio das cartografias compostas por Deligny, Foucault, Deleuze e Guattari tentar mapear os corpos inadaptados da deficiência, suas heterotopias e o modo pelo qual, ante a reversão do fluxo desejante que provocam, alteram a circulação dos afetos na escola, concorrendo para que a potência instituinte daqueles seus movimentos e dos encontros com os demais corpos interpelem essa instituição e a transformem, fazendo aí reverberar a vida, em seus lineamentos.

Ao se ocupar dos mapas como armas para contornar a formação do *corpo comum*, da diagramação da ocupação dos espaços produzido pelas

heterotopias e da temporalidade promovida pela presença dos corpos deficientes, pelos agenciamentos criados de sua relação com os demais corpos, em instituições escolares, discute-se, neste capítulo, as possibilidades de visibilização de suas refrações, resistências e linhas de fuga das formas de gestão, curriculares e pedagógicas instituídas. Procura-se evidenciar, principalmente, como essas refrações, resistências e linhas de fuga ocorrem na instituição, mais além da gestão, do currículo oficial e das pedagogias em circulação, na ocupação por esses corpos de outros espaços, na evocação de outros tempos, na criação de ritos e ações pouco notadas pelos saberes em circulação e pela maquinaria da escola, justamente porque a extravasam.

Por conseguinte, procura-se contribuir para o desenvolvimento de pesquisas sobre a educação inclusiva, desde a ótica das filosofias da diferença que tomem esse terreno extravagante como um arquivo mais que vivo e uma constelação de afetos, de encontros de corpos e de intensidades próprias às suas respectivas cartografias. Assim, pretende-se complementar as possibilidades do uso da ferramenta analítica da interseccionalidade e das teorias que a inflexionaram, assim como colaborar para ampliar o repertório de educadores e pesquisadores do campo educacional, especialmente, daqueles e daquelas que se ocupam da educação inclusiva.

7.1 INADAPTAÇÃO E CORPO COMUM NA ESCOLA: POSSIBILIDADES DE UM MAPEAMENTO

Desde o início deste livro, vimos tentando oferecer elementos para responder a essas questões. Os primeiros capítulos, ao se reportarem às ferramentas da interseccionalidade e das teorias que a inflexionaram, para dar visibilidade aos corpos dissidentes e supor uma radical transformação da escola, a fim de que sejam acolhidos, juntamente com a multiplicidade de corpos que ocupam, na atualidade, essa instituição, demandando uma radical mudança em termos de sua gestão, de seu currículo e de suas pedagogias. Subsequentemente, ao se apresentar as filosofias da diferença e discutir o seu alcance, para essa visibilização e ocupação da escola, procurou-se dar destaque a uma dimensão filosófica e artística não apreendida

por certa episteme sobre a vida, as diferenças e a potência inscrita nesses corpos, os quais resistem e se insurgem aos dispositivos ou agenciamentos dessa instituição, assim como evocam um movimento insurgente da margem ao seu centro governável, promovendo um devir instituinte, contraposto ao instituído.

Essa contraposição, conforme salientado no último capítulo, é vista como decorrente da presença dos corpos deficientes, vista como um problema filosófico, e os agenciamentos que produz, como uma potência instituinte, gerada graças à formação de um grande corpo comum que conflitua com o corpo social governável, almejado pela instituição escolar.

Discorrer sobre esse *corpo comum* e a potência instituinte dos encontros que o formam é se aventurar menos pela etnografia que identifica no corpo singular, em seus gestos e linguagens as marcas de uma etnia e, portanto, de uma especificidade da diversidade cultural em relação à cultura hegemônica, mas muito mais pela cartografia desses encontros, sem ignorar as singularidades dos atores, dando relevo à *singular etnia* que formam. Com vistas a esse horizonte, a cartografia de Deligny parece ser relevante para que, de alguma maneira, mesmo não sendo originalmente pensada para uma instituição como a escola, possa ser usada para mapear os traços de uma escrita corporal, se não autista, ao menos deficiente de estudantes, assim como os trajetos de *presenças próximas* a eles (sejam professores, diretores, coordenadores) podem colaborar para que ocupem esse terreno, aí se expressem livremente e ajam em rede, sinalizando a sua refração às práticas, saberes, ritos e verdades que aí imperam e colocando em circulação outros decorrentes de sua especificidade.

Numa instituição como a escola, a qual procurou alinhar a presença dos corpos deficientes ao acesso universal às práticas e saberes aí em circulação, nos termos propostos pelo modelo social e pelas suas tecnologias de governo de si, no sentido de uma concepção de sujeito de direitos, não é propriamente o que se almeja com o uso dessa cartografia. Tampouco o seu fim é similar à ferramenta da interseccionalidade, que corporifica, na instituição, outras práticas e saberes, recorrendo a toda uma etnografia para apreender os elementos linguísticos, gestuais e culturais desses corpos ditos dissidentes e, entre eles, os deficientes, a fim de promover um encon-

tro com aquelas práticas e saberes hegemônicos dominantes na gestão, na pedagogia e no currículo escolar.

Talvez, essa cartografia tangencie a preocupação com uma corporeidade periférica, tal qual a teoria CRIP, mas focando nas linhas de errância suscitadas pela ocupação desse terreno, no agir livre e em rede dos corpos deficientes, refratários ao seu enquadramento em uma verdade única, à verticalidade da gestão, à universalidade curricular e à homogeneidade pedagógica, com vistas a encontrar aí a emergência de uma singular etnia, entre seus diversos e diversificados atores, cujos encontros seriam responsáveis pela formação do *corpo comum*, segundo anteriormente mencionado.

A persistência, na formação de *corpo comum*, da inadaptação e do desvio no corpo singular do deficiente parece ser, na acepção delignyana, uma força propulsora do que denominamos potência instituinte. Para isso, a proximidade de atores que ocupam postos de condução e controle na escola precisa suspender os excessos de sua presença, para permitir que esses corpos refratários se expressem conforme seu ponto de perceber e de ver, delineando linhas de errância, nesse espaço, criando imagens outras nesse tempo habitado pela rígida cronologia dos fatos, para fazer emergir daí a temporalidade do acontecimento. Esse seria um desvio que convida à deriva os atores que se dispõem a se tornar *presenças próximas*, nesse cenário, aproximando-se dessa linha de erro tracejada por eles, mas, sobretudo, encontrando com eles uma errância em comum.

Não se trataria, com essa cartografia, de mapear esses corpos em situações eminentemente institucionais de gestão, de aprendizado do currículo oficial ou estritamente pedagógica, todavia, de perquirir os seus traços, quando encontrados em suas brechas, quando a sua escrita corporal se expressasse ao habitar passagens de dentro para fora da instituição, vendo em suas margens a possibilidade de um habitar sua exterioridade ou, ainda, criar imagens para aí poder se manter refratários, sobrevivendo às assimilações mais violentas. Nesses traços, vislumbra-se sinais de um posicionamento espacial, dos movimentos expressos na ocupação do terreno institucional e dos gestos aí observados, das relações dos corpos singulares com outras coisas e atores, uma experiência que os singulariza e de um des-

vio contido nas escritas, nos desenhos periféricos e em relatos que formam esse arquivo vivo.

Seguramente, essa interpretação tem influência do sonho foucaultiano de uma heterotopologia, apresentada no capítulo anterior, a qual aqui nos convida a distorcer os mapas de Deligny, para dar um contorno não pensado em sua cartografia. É um contorno que tangencia o modo como Michel Foucault lida com os arquivos históricos, compreendido de forma mais empírica pelo etólogo e poeta francês, a ponto de concebê-lo como um arquivo vivo, decorrente de sua experiência com as crianças autistas. Esse arquivo sinaliza as redes que se formam, num encontro de corpos, numa coreografia que revela os movimentos da periferia ocupada ao centro, com seus mapas de calor que denotam um *corpo comum* que, aos poucos, se forma.

Ora, a sua formação ocorre com a adesão de atores até então alheios e que vislumbram nos corpos deficientes uma estranheza que lhes é familiar e com a qual comungam uma órbita comum, numa gravidade que os faz habitar o mesmo espaço, em sua plena diferença. Para tanto, os seus atores, especialmente, aqueles com lugares mais estabelecidos e instituídos, como professores, coordenadores, diretores, psicólogos escolares, necessitam se despir do protagonismo de sua presença excessiva, para assumir essa inspiração delignyana, permitindo a expressão desses corpos e a emergência de múltiplos estilos de vida encontrados em suas respectivas escritas.

Isso significa ocupar o lugar de proximidade para com eles, o lugar de coadjuvantes que neles vislumbram um desvio e aprender com o deslocamento que a sua presença próxima lhes demanda, para tangenciar a *linha de errância* tracejada pelos corpos deficientes e, proximamente, para encontrar um caminho entre o contorno desse mundo alheio e o mundo que habitam. Essa virtude aparece como uma condição para que o educador se dispa de seu personagem institucional de ator e performe, na cena escolar, como uma *presença próxima*, criando uma abertura para esse mundo alheio habitado pelos corpos deficientes e o mundo que habita, com sua linguagem, subjetividade e regulamentação. Nessa instituição chamada escola, a ferramenta dos mapas teria um sentido não propriamente terapêutico para esses corpos e para os corpos de crianças autistas, nos termos retratados por

Miguel (2024), mais estético-existencial do que pedagógico, no sentido de fazer conviver e promover a coabitação desse mundo alheio no qual se exprime a gestualidade singular desses últimos, com uma percepção e imaginação particulares, de sorte a assumi-los como uma refração ao mundo onde vivem os educadores, mesmo aqueles com coragem de agir como *presenças próximas*.

É esse roçar de mundos que faria com que esses corpos deficientes não somente se livrassem de suas misturas iniciais e se formassem como partícipes de um *corpo comum*, mas provocaria esse último deslocamento do instituído ao instituinte, do costumeiro ao alheio, o corpo social formado pela escola, emergindo desde suas bordas, de suas margens e de suas brechas. Com esse sentido marginal, parece ser possível ver nos mapas delignyanos alguma atualidade e certo alcance, no uso para a educação inclusiva, não abarcado pela ferramenta da interseccionalidade e pelas teorias que a inflexionaram. Ao usar esses mapas em conexão com as filosofias da diferença, parece ser possível vislumbrar uma cartografia que poderia ser aprimorada para dar conta daquilo que foi sequestrado por certas instituições, como a escola, como também atualizá-los para que essa ferramenta possa auxiliar a mapear a presença dos corpos deficientes, em instituições como a escola.

Além dos efeitos de sua potência instituinte e do *corpo comum* que formam, conjuntamente aos fluxos dinâmicos e pulsionais que promovem os seus encontros com as diferenças, essa possibilidade de atualização poderia fazer com que se ampliasse o olhar sobre a inclusão para as margens e as brechas suscitadas pelo modo como os corpos deficientes ocupam os espaços, alteram o tempo e agenciam afetos em outras direções, com a sua presença, os seus movimentos e modos de ser, na instituição escolar. Com esse propósito, a heterotopologia sonhada por Michel Foucault e as cartografias do desejo de Deleuze e Guattari poderiam lapidar o uso desse instrumento, conferindo a ele um sentido cirúrgico e apropriado para discutir o estranhamento dessa presença, a expressividade de seus gestos e, principalmente, a intensidade dos afetos que produzem, ao circularem em instituições como a escola.

7.2. HETEROTOPIAS DO CORPO NA ESCOLA: UMA HETEROTOPOLOGIA?

Michel Foucault enuncia alguns princípios gerais da heterotopologia, nos quais talvez se possa encontrar respostas às questões levantadas. Ao recobrá-los brevemente aqui, para além dessas respostas, ensaiaremos o “uso” das descrições heterotópicas para sonhar, com o filósofo francês, os indícios de uma cartografia capaz de mapear a ocupação dos espaços públicos pelos corpos dissidentes, revelando focos de suas resistências e da criação de outras linguagens, a fim de colocar em circulação em esferas da micropolítica de algumas instituições sociais, dentre as quais está a escola.

O primeiro desses princípios se refere à constatação de que, historicamente, as heterotopias existiriam em todas as sociedades, podendo inclusive ser classificadas, ao longo da história. Se aos seres que habitam os *contraespaços*, no passado, era atribuído um lugar sagrado e, na medida em que a história se desenvolve, suas “heterotopias de crises biológicas” vão sendo substituídas pela designação de “desvios” e a sociedade dispõe lugares à sua margem, para que sejam ocupados por esses indivíduos denominados desviantes, como casas de repouso, clínicas e hospitais psiquiátricos, prisões, dentre outros – aliás, locais aos quais Foucault se dedicou, desde suas primeiras obras. No presente, contudo, a questão dos chamados desvios poderia ser repensada, com vistas a sair do registro médico ou sociológico no qual foi constituída, para reiterar a norma ou a normalização.

Quem sabe, poder-se-ia atentar mais na descrição das heterotopias os efeitos agenciados pela ocupação dos espaços públicos pelos corpos classificados como dissidentes e com a sua presença, em instituições como a escola, após terem o direito de acesso a elas garantido por lei ou as chamadas políticas inclusivas, nos termos salientados nos capítulos anteriores. Com esse foco, as ocupações do espaço, o posicionamento desses corpos nos jogos que compreendem, os contratempos que produzem, ao se insurgirem contra normas e formações socioculturais vigentes, assim como as outras linguagens advindas de suas zonas de intensidades poderiam ser mapeadas. Esse mapeamento heterotopológico poderia tanto indicar as eventuais respostas desses corpos e de seus movimentos ao esmagamento sofrido pelo

exercício dos poderes vigentes quanto para fabular como esses últimos comunicam, com suas forças e poderes internos, encontrando aí expressões de resistência ou, mesmo, processos de subjetivação que revertem esses jogos de posicionamento, criando linguagens e práticas insurgentes.

Ao se voltar ao espaço microfísico da instituição escolar, esse princípio da heterotopologia colabora para dirigir o foco de como essa dissidência ocorre, com a presença dos corpos transgêneros, afrodescendentes, deficientes, atravessados multiplamente por esses signos, como ocupam suas heterotopias, produzem heterocronias e uma linguagem outra que destabiliza o instituído e curto-circuita a utopia criada historicamente por essa instituição.

O segundo princípio é o de que toda sociedade seria capaz de apagar ou corrigir suas heterotopias, muitas vezes lançando mão da exclusão daqueles corpos do convívio e de seu isolamento em instituições específicas, porém, não deixando de criar outras heterotopias ainda inexistentes, organizando-as ou deixando sua organização nas mãos dos próprios habitantes desses *contraespaços*. Às vezes, essa organização dispersiva, por assim dizer, justapõe num mesmo espaço uma heterotopia a outra, espaços incompatíveis em instituições que, ao mesmo tempo, se destinam a determinadas artes, como teatro ou cinema, com os jardins em sua gênese representando o esquadro ou a imagem organizada dessa justaposição quase utópica, donde os *contraespaços* parecem sinalizar contrapontos, pontos de fuga.

Após longas análises sobre as formações discursivas e mapas de como uma instituição, como a escola, gere suas utopias e apaga as heterotopias ou, mesmo, combate as utopias locais advindas da ocupação dos corpos dissidentes desse ambiente, é relevante analisar como essas últimas são elaboradas, discursiva ou expressivamente. A partir de seu registro heterotópico, é possível mapear a criação de uma espécie de incorporal, donde emerge um sentido outro com suas linguagens ou, então, alinhamentos próprios a utopias normalizadoras de existências ou, ainda, posicionamentos que oscilam entre uma e outra. Pode-se esquadrihar, dessa forma, os jogos de poder que aí ocorrem, mediante a formação desse incorporal e do lugar que conferem aos sujeitos políticos daí emergentes, quer para reiterar

as posições e regras nele estratificadas, quer para dissenti-las, quer ainda para revertê-las, dando outra configuração aos posicionamentos.

A heterotopologia não se propõe, com isso, decodificar essas linguagens, mas dar visibilidade a elas e discutir os efeitos que provocam, ao serem colocadas em circulação, junto com outros saberes, no ambiente escolar, interpelando de sua forma de gestão ao currículo, pela pedagogia adotada pelos atores institucionais. Com Foucault (1994b, 2019), entende-se que essa organização é dispersiva, por assim dizer, justapõe num mesmo espaço de uma heterotopia a outra, evocando o terceiro princípio da heterotopologia.

Resumidamente, o terceiro princípio faria com que as heterotopias admitissem como regra a justaposição, em um lugar real, de vários espaços que, normalmente, seriam ou deveriam ser incompatíveis – como aquele preenchido pela imaginação, o qual, por vezes, faz com que nele se sinta fora do espaço ocupado pelo corpo ou, até mesmo, fora desse mesmo corpo. É o que ocorreria com o teatro, o cinema, os jardins, que transportam seus atores, espectadores e transeuntes para além do real, para fora de si mesmos, no encontro com as imagens formadas por essas artes, pela arquitetura e pelos esquadros que as compreendem. Analogamente, mesmo se poderia acrescentar também a instituições como a escola que, embora obrigando os corpos que a ocupam a estar distribuídos em seus espaços-tempos, tal obrigação não garante que aí estejam.

Afinal, isso depende de todo um dispositivo subjetivo, anímico, de um incorporal que, antes de disporem esse corpo a estar nesse lugar, o mobilizam para fora de si, por vezes, encontrando na ocupação de espaços outros, espaços-tempos para que a sua existência possa se afirmar, deixando aí os seus sinais e rastros, como um lugar de respiro, de resistência e de criação. Assim, criar-se-iam múltiplos espaços e uma repartição de locais que parecem fugir de uma unidade e, por mais que se tente organizar esses espaços, conferindo-lhe certa unidade ou, quiçá, uma utopia homogeneizadora, como a da escola, tanto mais se explicita as heterotopias, sendo esse um campo fecundo para as descrições da heterotopologia.

No caso específico desse trabalho na instituição escolar, requer-se que a heterotopologia ocorra imersa, empiricamente, numa escola específica ou em poucas delas, localizadas proximamente. A heterotopologia não somente é uma maneira de estar junto aos demais atores dessa instituição, sob a ótica desse terceiro princípio, ouvindo-os, observando-os, cartografando a circulação daquela linguagem e dos afetos que suscitam, no jogo de posicionamentos e de poder que aí se passa, como também habitando esse espaço, misturando-se com suas heterotopias e com suas utopias, no intuito de descrevê-las desde dentro. Um dentro que é fora, pois, ao ocupar esse espaço junto aos demais, ao imergir nos tempos e contratempos dessa instituição, ao perscrutar as linguagens de seus atores e os afetos que aí circulam, o heterotopólogo pode descrever a experiência mobilizadora do *pensamento do fora*, assim como, por intermédio dele, registrar existências que decorrem dessa experimentação com os demais corpos com os quais se encontra.

É por meio desse pensamento em curso e imerso desde essa experiência exterior que o heterotopólogo, sem ficcionar *a priori* ou propor uma linguagem reflexiva, comporia personagens infames para a sua “[...] antologia de existências singulares” (Foucault, 1994a, 2004b). E, talvez, se pudesse adaptar essa nomenclatura no sentido de que, como destacado anteriormente, não ser o desvio, mas a dissidência aquilo que provocaria nesse momento a inquietação e o espanto para que o *pensamento do fora* se mobilizasse no heterotopólogo e contemplasse essas suas experiências, de modo a relatar não apenas como se sente experimentado, nos encontros com os demais corpos, mas também nos achados de outras linguagens que decorrem da experimentação ocorrida numa instituição como a escola.

Esses três primeiros princípios da descrição das heterotopias conferem ao sonho heterotopológico de Michel Foucault um conjunto de regramentos, os quais permitem identificar os posicionamentos num jogo, indicando o modo como o espaço é ocupado do centro à margem, na múltipla extensão de seus planos ou dimensões e em suas justaposições, por meio de utopias em torno das quais se organizam e de heterotopias que as dispersam. Se, por um lado, as utopias tendem a se universalizar, por outro, as heterotopias são bem localizadas, não obstante os diversos planos

que as atravessam e o seu impulsionamento dado pelas suas intersecções singulares, gerido provavelmente por *forças invisíveis* advindas do corpo e *poderes secretos* registrados na superfície da pele.

É o que se verifica nos princípios subsequentes, os quais vão dando, naquele terreno de inscrição e nesse registro das heterotopias, um desafio a ser cartografado, por um lado, na sua organização corpórea, em seus movimentos para a ocupação dos espaços, na elaboração discursiva de suas utopias locais, para arregimentar forças invisíveis provenientes de outros corpos e se contrapor aos poderes secretos instituídos; por outro lado, na dispersão anárquica, na desorganização dos órgãos, na longitude de um corpo extensivo que se comunica com outros corpos e com um incorporal, expressando-se desse dentro inacessível para um fora, à luz do qual se apresenta ao mundo, posicionando-se ou se reposicionando nele, com certa mobilidade e frequência.

Como enfatiza o quarto princípio, não se trata somente do espaço, todavia, como as heterotopias descritas estão ligadas a uma temporalidade e, enquanto tal, são “[...] parecentes das heterocronias” (Foucault, 2019b, p. 25), isto é, se distribuem num tempo que pouco pode alterar, ter uma forma anacrônica ou cíclica. Os cemitérios dão-nos um exemplo de um tempo que não ecoa mais, enquanto os museus e bibliotecas o arquivam e o depositam ao infinito, acumulam e organizam as heterotopias, tentando sincronizá-las, mesmo em sua anacronia. Diferentemente são as diacronias ligadas não à organização cronológica dos acontecimentos, mas as cíclicas, como as das festas, que procuram celebrar tais acontecimentos, evocando o exercício imaginativo, aquela imagem da criação e da fantasia vivenciada da infância, à qual aludimos há pouco. E, ainda, há as heterotopias associadas “[...] à passagem, à transformação, ao labor de uma regeneração” (Foucault, 2019b, p. 26), tais como instituições como as escolas ou as casernas, as quais deveriam fazer de crianças, adultos, transformar camponeses em cidadãos e ingênuos em espertos.

Nessas instituições de passagem, o tempo seria unificado em torno de uma cronologia, as heterotopias organizadas segundo uma grande utopia, que pressupõe a unidade, a homogeneidade e a sincronicidade, obscu-

recendo ou tentando regular qualquer ato ou ator que a atravessasse, por sua localidade, transversalidade, apontando outros vetores dessa organização.

Alguns anos após as conferências sobre as heterotopias, no curso *Sociedade punitiva* (1972-1973), Foucault (2016b) revê a relevância do espaço, nos jogos de posicionamentos, para exaltar a centralidade do tempo e para caracterizar o que chama de “instituições de sequestro”. Na caracterização de tais instituições, ele ressalta o papel que exercem na sociedade punitiva, como máquinas concretas que, ao exercer uma função específica – por exemplo, instruir, no caso das escolas –, realizam concomitantemente um “controle suplementar” sobre o corpo, o sexo e a interpessoalidade.

É interessante notar, primeiro, como as instituições sociais, mesmo com todas as mudanças ocorridas da *sociedade punitiva*, doravante chamada de disciplinar e no presente caracterizada por uma sociedade regida pela atual razão governamental econômica e gerencial, continuaram a efetuar tal “controle suplementar”, que representam o sequestro do corpo, da sexualidade e da interpessoalidade. Em segundo lugar, nessa sequestroação que se perpetuou até o presente, além do exercício mais sutil desse “controle suplementar”, a presença do corpo dissidente, os devires produzidos por sua intensidade e a densidade promovida pelos encontros com os demais corpos afrontam e se insurgem contra o sequestro, exigindo o seu resgate e a reparação de um lugar instituinte pelos movimentos que provocam.

O que se nota como uma reação a essa exigência e a afirmação das diferenças desses corpos que se põem em disputa, dada a dessimetria das relações de força, são punições advindas e apertos mais sutis do referido “controle suplementar” sobre eles, realizados em nome do desempenho das especialidades das instituições, para tornar eficiente a razão governamental econômica e gerencial. Essa reação acontece com algumas concessões para descomprimir as tensões causadas pela presença desses corpos, desviar os seus desejos para imagens e objetos de consumo acessíveis a todos e desmobilizar a comunhão com outros corpos, movendo-os para uma relação consigo centrada em um “eu” modulado de cabo a rabo por uma semiologia que evita, na relação, um dobrar-se efetivo, um encontro com si mesmo, isto é, uma experiência íntima com o fora. Isso significa dizer que, ao invés do resgate, ocorre outra sequestroação. E, concomitantemente, antes da re-

paração da força instituinte suscitada pela presença dos corpos dissidentes, de seus devires e dos encontros nas instituições sociais, observa-se um jogo retributivo às suas heterotopias, com vistas ao seu apagamento, a fim de que os referidos corpos habitem o espaço vazio, a folha em branco, a utopia propagada por cada uma dessas instituições e, em especial, pela escola.

É nesse ponto que a tensão do utópico com as heterotopias ganha, no presente, um sentido mais preciso, pois a tensão se manifesta, explicitando-se no corpo os indícios não apenas de seu posicionamento no espaço e no tempo, mas também toda uma série de sinais, de inscrições de superfície e de gestos que expressam processos de subjetivação, passíveis de serem mapeados e compor um dos mapas dessa “velha” cartografia, a ser justaposto com outros mapas reveladores de planos distintos ou, quem sabe, o ensaio de uma heterotopologia sobre a dissidência.

Quando se ensaia a utilização dessa heterotopologia, na escola, foca-se em arquivos compostos tanto por produções dos próprios corpos dissidentes (assumidamente transgêneros, afrodescendentes, deficientes, entre outros), os quais retratam sua relação com esse ambiente denominado escolar, quanto pelos mapas do modo como ocupam outros espaços, tempos e linguagens, possibilitando-nos ver como se subjetivam nessa instituição de passagem e, ao mesmo tempo, de sequestração. Há corpos, como os deficientes, que interpelam o sentido normativo e formativo dessa instituição, em razão de ocuparem certas heterotopias, como banheiros, barrancos e as margens dessa escola, mais do que as salas de aula e os pátios de recreio para os quais fogem, como qualquer corpo dissidente. Nesse campo, sobrevêm as maiores violências, praticadas simbolicamente pela instituição ou as físicas e psicologicamente promovidas pelos seus atores. Criam, dessa forma, espaços próprios, interpeladores de todo o funcionamento do espaço liso da instituição, assim como neles regem seus próprios tempos, resistindo à violência do tempo cronológico e da aceleração cada vez maior das salas de aula.

É, também, num tempo próprio que, infantilmente e graças aos *contraespaços* criados, esses corpos dissidentes vivem a experiência de se colocar fora de si, para além dos muros da instituição que exerce sobre eles um poder desmesurado, para cumprir seus fins utópicos e, com isso,

aí sobrevivem por mais tempo, fingindo estar dentro, de corpo presente, mas imaginativamente estando em seu exterior, do lado de fora. Por mais controle específico ou suplementar que a escola, como uma instituição de sequestração, exerça com vistas à docilização dos indivíduos, os seus corpos dissentem e se insurgem, historicamente, resistindo ao domínio estabelecido, por vezes, por esse impulso de estar fora daí e dentro de si (que não se confunde com um “eu”), por certa evasão imaginativa.

Na escola, essa evasão imaginativa pode ser vista também como um processo que cumpre um papel importante, ao compensar tensões sentidas à flor da pele, decorrentes dos efeitos do apagamento de suas heterotopias e das fragilidades do próprio corpo dissidente por habitá-las, ao menos provisoriamente, no jogo de posições nessa microfísica do poder. Nessa habitação de *contraespaços*, emergem sinais, gestos, advindos desse seu trabalho consigo próprio para estar fora de si, para propiciar que a comunicação das *forças invisíveis* com os *poderes secretos* ocorra ou não, aí exprimindo uma outra linguagem.

Tal linguagem parece ser compreendida somente por aqueles que, em silêncio, sofrem com os mesmos apagamentos das heterotopias, aqueles que não se alinham a utopias gerais, mas somente a algumas locais, as quais, mobilizadas por esse trabalho de si sobre si, no sentido de sua afirmação existencial, ainda que de uma existência rara ou diferente, a percebam como estranhamente familiar. É essa linguagem que, com mais dificuldade, o heterotopólogo tangencia, ocupando-se igualmente de si para que eticamente evite ser impulsionado a tomar o lugar desse corpo outro que pronuncia ou se expressa, desejando falar por ele em nome de certa tolerância ou de uma alteridade não radical.

A indignidade de falar pelo outro, para usar uma regra atribuída por Deleuze a Foucault (1990b), é um pressuposto básico desse trabalho e, ao mesmo tempo, o limiar o qual alcança, salvo quando esse outro se mistura a si, na medida em que o próprio heterotopólogo é dissidente ou se apresenta, nesse jogo de posições, como seu aliado. Em ambos os casos, assumem-se os riscos dessa dissidência ou a atitude coadjuvante nessa aliança política com os corpos que efetivamente a propugnam. Nesses casos, as heterotopias são vistas, politicamente, como trincheiras no jogo

ou guerra de posicionamentos, dentro dessa instituição, ao mesmo tempo que, esteticamente, parecem funcionar como lugares que se abrem como um tempo necessário, no qual, artisticamente, se formem existências outras, se não infames, pelo menos dissidentes, ampliando as margens de sua ocupação, fazendo ressoar a voz das periferias que, tantas vezes, se evadiu ou foi excluída à força das escolas.

Com a heterotopologia, parece ser possível averiguar que, em uma de suas dimensões, a exclusão ocorreu por meio de seus dispositivos de poder que constituíram historicamente a instituição escolar – e a constituem, até os dias de hoje – e que buscam sequestrar a qualquer dissidência, com o objetivo de subjugar-lá, através de uma docilização dos corpos, tornando-os úteis e produtivos. Contudo, em outra frente, ela pode auxiliar a mapear precariamente a força dos processos de subjetivação outros desses corpos, nos quais, mais do que se inscrever, a dissidência impulsiona, sendo possível descrever esse campo intensivo pela continuidade do sonho heteropológico, oferecendo elementos para que sejam percebidos, em seus fluxos e devires, resistindo aos poderes secretos que tentam miná-los ou, mesmo, aniquilá-los nos jogos de posicionamentos.

Nessa perspectiva, o princípio anterior, relativo ao tempo, se conecta com o quinto princípio da heterotopologia e se refere ao funcionamento das chamadas heterotopias. As heterocronias possuiriam um “[...] sistema de abertura e de fechamento que as isola em relação ao espaço circundante” (Foucault, 2019b, p. 27), porque, em geral, não se entraria numa heterotopia voluntariamente, porém, por obrigação, pois ela também teria seus ritos ou trabalhos de purificação e estariam fechadas aos iniciados.

Outras heterotopias, por sua vez, estariam mais abertas ao mundo exterior, aonde, enfatiza Foucault, “[...] todo mundo pode entrar”, mas quem entra percebe “[...] tratar-se de uma ilusão” e de que não “[...] entrou em parte alguma” (Foucault, 2019b, p. 27). De uma maneira ou de outra, continua ele, “[...] a heterotopia é um livro aberto”, cuja propriedade é a de “[...] nos manter fora” (Foucault, 2019b, p. 27), tornando inacessível algumas das páginas daquele para não revelarmos os *poderes secretos* desse exterior, muito menos acessarmos para, então, controlar as *forças invisíveis*

advindas do corpo, em sua mistura orgânica com outros corpos e com o incorporal no qual está imerso.

Essa forma de heterotopia, para Foucault (2019b), seria análoga àquela das varandas das casas sul-americanas, que abrigariam os viajantes em seu lado de fora, para preservar o seu interior e a intimidade da família que as habita. No entanto, pode ser também comparada a um motel americano, onde a sexualidade ilegal está ao mesmo tempo abrigada e escondida, afastada, sem estar exposta ao exterior. O interior desses locais aparece como um mistério ou, melhor dizendo, como um mistério habitado por aqueles habituados às margens, aos esconderijos e à linguagem outra utilizada nessas heterotopias. Assim, elas indicam estar aparentemente abertas ao mundo, quando, em realidade, se encontram fechadas em si mesmas, criando um mundo outro para os seus habitantes.

Esse mundo outro poderia ser descrito de duas maneiras. A primeira delas é “[...] como nas casas de tolerância de que Aragon falava, criando uma ilusão que denuncia todo o resto da realidade como ilusão”, ou, pelo segundo veio, “[...] criando outro espaço real tão perfeito, tão meticuloso, tão bem-disposto quanto o nosso é desordenado, mal posto e desaranjado” (Foucault, 2019b, p. 28). O exemplo dado pelo autor se refere à atração exercida pelas colônias sobre a metrópole, originalmente. Ele argumenta que, além de terem grande utilidade econômica, as colônias atraíam pelos valores imaginários que representavam, pela expectativa de uma maior circulação do prazer e de uma vida mais livre, não observadas na metrópole. Fomentavam, dessa forma, a fantasia de uma utopia a ser, finalmente, vivida em um lugar que caminhava n’outra direção dos ventos do progresso colonizador, porém, não sem o temor de consequências desse suposto retorno ao primitivo – representado pelo prazer e pela vida simples das comunidades coloniais – e da produção de certa repulsa aos corpos que as habitavam, às suas existências singulares e às suas formas de organização comunitária. Essa atração e repulsa do que há de mais primitivo, supostamente mais baixo e mais invisível das forças invisíveis advindas desses corpos, de suas inscrições e dos registros em suas peles, frutos de suas misturas com outros corpos e da comunhão com eles, caracterizariam o sexto princípio da heterotopologia.

Esse é o princípio heterotopológico mais próximo ao plano a ser priorizado, no que doravante Foucault (2016a) denominará cartografia do prazer. Embora inacessíveis em seu funcionamento interno, os signos que brotam nesse corpo se expressam e colocam em circulação seus gestos e palavras que levam ao exterior uma série de pontos a serem descritos, mapeados e sentidos pela vibração que provocam, na relação com outros corpos, constituindo outros pontos cardeais da heterotopologia. Tais mapeamentos poderiam dar relevo tanto às heterotopias ingênuas como à exemplificada pela relação da metrópole com as colônias, quanto a de uma heterotopia sutil ou hábil demais para dissipar a realidade, como a da casa de tolerância descrita por Aragon.

Em outras palavras, o mapeamento das heterotopias, cuja imagem de um mundo outro é desenhada com os seus habitantes, descrito com as suas linguagens e suas gestualidades próprias, pode estar em sintonia com o mundo existente, sem arranhá-lo e se interpor às utopias que o mantêm em pé. Ou, então, em contraposição a esse mundo, o referido mapeamento pode indicar utopias mais localizadas, resultantes de um reposicionamento daqueles corpos no espaço, no tempo e nas linguagens do mundo existente, assim como a sua reordenação e a sua transformação para abrigá-los, cuja intensidade reverbera na superfície da pele.

A dimensão não consciente e, por assim dizer, pulsional ou energética que caracteriza esse campo de intensidades que a interseccionalidade, a teoria *queer* e, mesmo, a teoria CRIP não abrangem, é aquela na qual se detém essa cartografia das filosofias da diferença. Ainda que essas ferramentas analíticas e teorias estabeleçam vínculos em sua dispersão com a noção psicanalítica de inconsciente e se aproximem dessa dimensão estética mencionada, em geral, elas o fazem à luz, se não de uma figura de sujeito, pelo menos de uma psiquê estruturada, por vezes, induzindo a certa identificação consciente com um “eu”, atravessado por uma ou outra e interseccionado pelas diferenças. A questão é que, por mais que se module esse “eu” com as diferenças e estas como marcas sociais que conferem um registro ao corpo de quem as carrega, essa estruturação particulariza a existência, operando numa lógica entre o particular e o coletivo, o indivíduo e a sociedade que, por sua vez, pode ser mais estratificante, segundo modelos binários e senti-

dos unificadores conferidos pela consciência do que abarcar a dispersão dos devires e a potência dos encontros, nos termos cartográficos.

No limite, essas perspectivas que se apoiam nas teorias da diferença descrevem mais o *ethos* dessas existências, compreendendo suas culturas, linguagens e dinâmica pulsional, podendo ser úteis para tal propósito, enquanto a heterotopologia se ocupa da maneira como elas habitam os espaços, os tempos, revelando a extensão de seus corpos, nesse jogo de posicionamentos ou de poder, e tangenciando a intensidade de seus encontros com os demais corpos, pensando os acontecimentos deles decorrentes e que reverberam na pele que os recobre, mediante o mapeamento de sua expressividade, gestualidade e signos que aí repercutem. Isso significa dizer que, nessa dimensão mais profunda da pele, procura pensar o que não foi codificado ainda pelas culturas e linguagens mencionadas, complementando, por vezes de maneira dissonante, todo o trabalho analítico desenvolvido pelas ferramentas e teorias mencionadas, quase sempre, agindo em suas fronteiras ou margens.

Quando, à luz dos dois últimos princípios, se olha para a escola, também se enxergam nela heterotopias que podem parecer abertas, mas estar tanto reservadas aos iniciados quanto se deixar entrar nelas por sua aparência, sem tocar no coração do mistério. Na evasão imaginativa mencionada, a forma como os corpos dissidentes ocupam as heterotopias, as heterocronias e heterolinguagens atraem para si a atenção dos demais atores e, ao mesmo tempo, certo ódio contra a sua forma de habitar o mesmo lugar que eles e, por que não dizer, certa repulsa à dissidência que encarnam, revelando nesse plano heterotopológico certa circulação dos afetos.

Tal atração, abordada por vários desses atores, em relação, por exemplo, ao trânsito dos corpos nos quais se inscreve a deficiência, se daria, muitas vezes, por verem neles maior liberdade na ocupação do espaço, sem admitir a adequação à distribuição prévia ou, mesmo, fazendo-a por um tempo próprio e em relações menos reguladas com outros corpos, dissidentes ou não. É como se suas heterotopias evocassem uma liberdade maior, mais intensa, no que concerne ao prazer obtido e menor controle sobre o que nessa existência é ingovernável. Por sua vez, seguindo os fluxos desse mesmo incorporal não cativo, do prazer em suas ações e da relação com os

demais corpos, os atores que encarnam a deficiência conferem, com suas heterotopias, heterocronias e heterolinguagens, maior singularidade ao seu modo de aí estar, multiplicidade aos seus modos de ser outros e de existir nessa instituição, raramente admitidos pela homogeneidade, pela disciplinarização e pelos dispositivos de sequestro aí presentes. Justamente por essa razão, a reação inconsciente dos demais atores e impulsiva da instituição contra a presença desses corpos, os devires que suscitam e os deslocamentos afetivos que provocam a repulsa e certa mobilização do ódio contra eles.

No caso da inscrição da deficiência nos corpos que ocupariam esse espaço, sem se ajustar à distribuição prévia ou ao tempo que lhes é imposto ou mesmo a espontaneidade com que se encontram com outros corpos dissidentes ou não, essa repulsa e ódio se manifestam em práticas e rituais que podem ser diagramados nos jogos de posicionamento e averiguar até que ponto compreendem a perseguição e a violência contra os corpos dissidentes. Igualmente, podem auxiliar a identificar a ocorrência dessas últimas, não apenas para minar a dissidência que promovem e a possível insurgência institucional, apagando as heterotopias mediante a promessa utópica de um espaço liso e livre de conflitos provocados por sua presença, como também para destruí-los, levando a cabo o veio mortal presente nos referidos jogos e de tudo aquilo cuja intensidade ainda relembra a vida.

Ademais, em tal diagramação da extensão e mapeamento das intensidades que repercutem nesses corpos, é possível perguntar até que ponto suas presenças, devires e encontros não trariam precisamente esse rastro de vida e de intensidade produzida pela forma menos regulada e mais instintiva que nos escapa no presente, apresentando uma singularidade nesse terreno e evocando em cada qual algo que também é nosso, provocado pela presença desse outro.

Nesses termos, o pensamento do fora mobiliza a atenção dos demais atores e da instituição para esse devir instituinte que não está presente no ensino nem no aprendizado, naquilo em que se têm estratificado os dispositivos escolares propriamente ditos para sequestrar o resto, entretanto, na presença e na circulação desses corpos que não admitem a sequestração. Afinal, eles indicam que as diferenças neles inscritas, os prazeres que os movem e o *corpo comum* que amalgamam caminham em outra direção, na

liberação do cativeiro, alimentando no encontro dos demais atores com esses corpos uma potência vital a colocar em xeque os poderes secretos da instituição.

A heterotopologia sonhada por Michel Foucault é concluída com a alusão a um navio, na qual é possível se inspirar, para dar contornos a uma heterotopologia sobre a dissidência e indicar algumas possibilidades de seu uso, na conclusão desta subseção do capítulo:

O navio é a heterotopia por excelência. Civilizações sem barcos são como crianças cujos pais não tivessem uma grande cama na qual pudessem brincar; seus sonhos então se desvanecem, a espionagem substitui a aventura, e a truculência dos policiais, a beleza ensolarada dos corsários (Foucault, 2019b, p. 30).

Pensar nessa metáfora da heterotopia é crucial, pois, mais do que uma arte capaz de aproximar mundos, se poderia vislumbrar não apenas a vontade de poder da metrópole sobre a colônia ou o desejo de uma nova vida mais regulada, como possibilidade outra de regulação, como também de que do mundo outro descrito ocorrem agenciamentos em direção ao mundo existente. Tais agenciamentos cativam esse último e o atraem pelos prazeres que extrapolam seus desejos regulados, as utopias que os nutrem e a toda a estratificação que mais o aproximam da morte que da vida. Afinal, pelas heterotopias construídas de modo difuso, sem a organicidade de um corpo e sem a unidade prometida pela razão colonizadora, a atração pelos prazeres implica uma ocupação espacial organizada na pluralidade, quem sabe, um outro modo de territorialização. Nessa direção, a heterotopologia poderia até esboçar esse modo de territorialidade, porém, não o determinar, até porque emerge da localidade e da maneira como as vidas aí viventes se aglutinam, para dar forma a um corpo social disforme.

O sonho foucaultiano da heterotopologia, como uma arte articulada à filosofia, age a partir do múltiplo para pensar o fora do comum; funciona como uma arte a contestar essa utopia, que representa a unidade e a totalidade dos povos, enquanto um ideal transcendente. Aliás, um dos aspectos fundantes da heterotopologia seria a de zona de vizinhança desses povos sobre os quais pouco conhecemos, por não vivermos seus modos de exis-

tência, ficando, por mais que queiramos, adentrar nesses últimos de fora. Esse é o limiar ao qual Foucault não ousa ultrapassar e que é destacado na interpretação de Deleuze (1988), para que desse ponto possa seguir com certa cartografia do desejo. A pergunta que se faz, porém, é a seguinte: uma vez na vizinhança desse mundo outro com as descrições heterotopológicas sonhadas por Foucault, dever-se-ia somente sonhar com ele as heterotopias, mantendo-as à distância como um objeto a ser decifrado, ou se precisaria colocar à prova a hospitalidade que lhes oferece, ao descrevê-las, habitando-as efetivamente e se dispondo a se deslocar até elas ou por elas?

Não se trata, com essa indagação, de ultrapassar o limiar citado pelo filósofo, contudo, ao sonhar com ele a construção da heterotopologia, usar essa arte para evocar o sentido ético de que não basta somente evitar falar pelo outro, no jogo de posicionamentos, é preciso também estar com ele, ficar em sua zona de vizinhança. Até porque alguns desses sonhadores, desses heterotopólogos, no presente, estão imersos nesse outro mundo descrito pela heterotopologia da dissidência: são parte dos povos que a habitam, com eles compartilhando suas experiências, ao descrevê-las, e evidenciando os modos singulares de suas existências, no mundo vigente. Outros sonhadores se apresentam como parte dos povos que a habitam, vislumbram no contraponto que produzem e na inquietude de sua presença, no mundo existente, com as suas heterotopias inscritas em seus corpos singulares e comuns, um vetor importante para agenciar transformações profundas, se não desse mundo, pelo menos de si próprios, para habitá-lo de forma mais livre e prazerosa.

A metáfora do navio alude ainda a outro aspecto importante que desfaz qualquer ímpeto de protagonismo desses sonhadores, seja no caso dos que são parte desses povos, seja n'outro que são seus aliados, porque, ao mencionar o navio, Foucault não se centra propriamente em seu comando ou do eu protagonista do comandante ou do timoneiro, mas da relação dele com o mar que o conduz. Por mais que o comandante esteja nutrido de cartas náuticas, as quais indiquem bancos, correntes, dentre outros fatores, a condução é uma descoberta a cada instante, acontecimentos que, como onda, se interpõem e surpreendem, obrigando o comandante a retrazar os mapas e recriá-los, tendo, para tanto, de também recriar-se. Essa

nos parece ser uma referência a toda a cartografia que se dirija não somente com os aspectos naturais e acidentais que emergem do mar, como também do sussurro da sociedade adulta sobre os nossos ouvidos que, mais do que enunciar suas utopias, segreda suas heterotopias.

O que é segredado e ouvido em seu sussurro, na atualidade, é o temor que os menores devem ter dos corpos, não somente desviantes, como também dissidentes, que vêm ocupando espaços públicos dos quais, antes, estavam excluídos, por não se adequarem à norma médica ou à normalidade social. O temor propagado ocorre pela ampliação significativa da inquietude que despertam, em razão de não terem forma, nem órgãos que possam ser codificados, contestando nessa ocupação anárquica as formações e os corpos sociais governáveis, suas regulamentações, divergindo do consenso que em torno delas se formou, até a sua extrema estratificação. É em torno desses termos que se reúnem as linhas dos *poderes secretos*, mais do que para invisibilizar, para minar as *forças invisíveis* que os corpos dissidentes mobilizam, nos demais corpos, com vistas a aniquilá-los e devolver ao corpo social o espaço apaziguado de seus conflitos, como o espaço neutro de uma folha de papel.

Na conjuntura atual, mais do que dissentir, esses corpos se insurgem contra os registros normativos e formativos através dos quais a razão governamental neoliberal, com os seus dispositivos de poder e de subjetivação, procura ajustá-los, enquadrá-los e subjugá-los. Com esse foco, as ocupações do espaço, o posicionamento desses corpos nos jogos que compreendem, os contratempos que provocam, ao se insurgirem contra normas e formações socioculturais vigentes, assim como as outras linguagens poderiam ser mapeadas. Esse mapeamento heterotopológico da dissidência poderia tanto apontar as eventuais respostas desses corpos e de seus movimentos ao esmagamento sofrido pelo exercício dos poderes vigentes quanto para fabular como as *forças invisíveis* desses últimos se comunicam com os *poderes secretos* dos primeiros, mediante processos de subjetivação que revertem os jogos de posicionamento, criando linguagens e práticas insurgentes. A heterotopologia parece funcionar, assim, como uma arma não somente para que se esteja junto aos demais atores dessas instituições, ouvindo-os, observando-os, cartografando a circulação daquelas linguagens e dos afetos

que suscitam no jogo de posicionamentos aí se passa, como também para que se habite esse espaço, misturando-se com as heterotopias e com as utopias, com o intuito de descrevê-las desde dentro.

Em tese, isso seria possível em arquivos compostos por produções dos próprios corpos dissidentes (assumidamente transgêneros, afrodescendentes, deficientes, entre outros), que retratam sua relação com esse ambiente denominado escolar, mas também pelos mapas do modo como ocupam outros espaços, tempos e linguagens. A sobreposição desses mapas possibilitaria ver como os diferentes atores e, especialmente, aqueles que corporificam a dissidência se subjetivam, enquanto seus corpos ocupam essa instituição de passagem. Não se buscaria, pois, encontrar a regularidade dessa ocupação, mapear a frequência dos movimentos desses corpos nem a generalidade das heterotopias descritas, todavia, a sobreposição de mapas proposta se refere justamente aos seus pontos cegos, assim como à variação de heterotopias aí presentes. A descrição heterotopológica poderia revelar, assim, o quanto a escola, em sua forma institucional e utopia geral, é habitada por outras escolas, sequestrando aquelas que dão mais relevo ao corpo, à sexualidade e à interpessoalidade.

Ao dar visibilidade à maior parte dessas escolas heterotópicas, a descrição das heterotopias se constitui numa ferramenta valorosa para evidenciar sua pluralidade como instituição e, principalmente, vislumbrar a multiplicidade dos devires que atravessam seus atores, cuja trama e entrecruzamento instituem outros modos de habitá-la, por vezes, trazendo para seu interior mundos outros. As heterotopias podem ser vistas, politicamente, como trincheiras no jogo ou guerra de posicionamentos dentro dessa instituição, ao mesmo tempo que, esteticamente, parecem funcionar como lugares que se abrem como um tempo necessário para que, artisticamente, se formem existências outras, se não infames, dissidentes, ampliando as margens de sua ocupação, fazendo ressoar a voz das periferias que tantas vezes se evadiu ou foi excluída à força das escolas.

Com a heterotopologia, parece ser possível averiguar que, em uma de suas dimensões, essa exclusão ocorreu por meio de seus dispositivos de poder que constituíram historicamente a instituição escolar – e a constituem, até os dias de hoje – e buscam subtrair qualquer dissidência, com o

objetivo de subjugá-la através de uma docilização dos corpos, tornando-os úteis e produtivos. Em outro plano, ela ocorre pela força de seus processos de subjetivação outros, descritos pela continuidade do sonho heteropológico, oferecendo elementos para que – antes de minados ou, então, aniquilados em seus jogos de posicionamento – congreguem uma potência insituante, a fim de resistir e se insurgir contra os poderes, nem tão secretos assim, da instituição.

São justamente esses planos de insurgência, associados, como visto no capítulo anterior, às linhas de fuga das linhas moleculares e molares da escola, vinculados aos planos de extensão dos corpos deficientes e, em especial, de intensidades que suscitam na relação com os demais corpos, que discutiremos a seguir, a partir da cartografia deleuzo-guattariana.

7.3 CARTOGRAFIA DO DESEJO E EDUCAÇÃO INCLUSIVA

Para Deleuze, os mapas compostos pela cartografia do desejo

[s]e superpõem de tal maneira que cada um encontra no seguinte um remanejamento, em vez de encontrar nos precedentes uma origem: de um mapa a outro, não se trata da busca de uma origem, mas de uma avaliação dos deslocamentos. Cada mapa é uma redistribuição de impasses e aberturas, de limiares e clausuras, que necessariamente vai de baixo para cima. Não é só uma inversão de sentido, mas uma diferença de natureza: o inconsciente já não lida com pessoas e objetos, mas com trajetos e devires; já não é um inconsciente de comemoração, porém de mobilização, cujos objetos, mais do que permanecerem afundados na terra, levantam voo (Deleuze, 1997, p. 75).

Com vistas a evitar o pendor clínico individualizante da psicanálise, essa arte-cartográfica parece se propor produzir, com esse entrelaçamento e sobreposição de mapas, diagnósticos mais abrangentes capazes de resultar em práticas grupais ou coletivas e técnicas de análise nas quais os próprios indivíduos, com seu entorno físico e humano, corpóreo e incorpóreo, seriam considerados não como objetos, porém, como participantes da cena,

como agentes – algumas vezes, como protagonistas, outras como coadjuvantes –, construindo com eles uma experimentação que resulta em saberes e práticas as quais indicam outro horizonte de referência.

A esquizoanálise não interpreta o discurso que esses indivíduos enunciam, em geral vindos de baixo, da plebe, dos bandos ou dos marginalizados, até porque muitos deles agem em silêncio como alguns corpos deficientes não verbais, outros somente se expressam, sem uso da linguagem corrente. Ao contrário, trata-se de “[...] detectar sua trajetória para ver se podem servir de indicadores de novos universos de referência suscetíveis de adquirirem uma consistência suficiente para revirar uma situação” (Deleuze, 1997, p. 75). Isso seria possível, segundo ele, em razão de a cartografia não se apoiar em modelos interpretativos pouco dinâmicos, como o da Psicanálise, evitar em se ater às figuras centrais, por exemplo, da estrutura familiar, dispensando a atenção centrada na deriva existencial causada pelos movimentos e pelos devires produzidos pelo inconsciente, ao cartografar a deriva dos imigrantes, dos povos nômades e de tudo aquilo que a consciência se esquia em perceber, provocando um rotundo silêncio inconsciente. Seriam os rastros deixados nesse caminho, nessa marcha, cujas marcas permanecem inscritas no corpo que as experienciou e em uma memória que indicia aí seus devires, os focos privilegiados dessa cartografia, com vistas a elucidar as linhas molares e moleculares, evidenciando, mediante essa arte, as linhas de fuga concernentes a esses corpos singulares, com seus devires minoritários e desejos insurgentes.

Dessa perspectiva a cartografia deleuzo-guattariana poderia acompanhar os devires suscitados no e pelo corpo deficiente, na escola, decorrente de encontros com outros corpos, analisando a potencialidade de seus acontecimentos e as intensidades suscitadas pelas alterações molares no corpo singular ou as vibrações por ele sentidas, seus sentidos, suas virtualidades e atualidades. Nela se vislumbrariam os rastros de uma heterogeneologia que, de modo algum, se compara a uma genealogia ou, mesmo, as estratificações universais operadas por arqueologias como a Linguística e a Psicanálise, porque as arqueologias que carregam essas *ciências maiores* vinculam o inconsciente à memória monumental à luz da qual incide sobre

peças e objetos, sendo usada como instrumento para conservar a uns, identificar a outras, autenticar a ambos sobre sua verdade ou falsidade.

Diferentemente de almejar a origem, os mapas dispostos pela cartografia se superpõem, encontram remanejamentos e avaliam deslocamentos, redistribuindo seus impasses e aberturas, limiares e enclausuramentos. Ao começar de baixo para cima, em vez de inverter o sentido contrário dessas arqueologias, a cartografia assinala para a “diferença de natureza” para a qual o inconsciente se perfaz com “trajetos e devires”, sem se materializar em pessoas e objetos, mas mobilizando, naquelas, o desejo de levantar voo e, nestes, os movimentos da terra que, em última instância, compreendem a todos esses. Esse parece ser o ponto de contato da filosofia deleuzo-guattariana com aquilo que anteriormente chamamos de cosmopolítica, enquanto a cartografia é uma das principais ferramentas do registro dos movimentos dessas várias instâncias – pessoas e objetos – que compreendem o cosmos, os mundos que compõem com seus atravessamentos e as vibrações que suscitam desde a imanência da vida. Como essa vida se expande e se retrai, em um meio específico, desde sua imanência e conforme os fluxos do desejo advindos dessa relação entre pessoas e coisas, inumanos e inumanos, ela não cabe propriamente em um arquivo, mesmo em um arquivo vivo, sendo mais apropriado acompanhar os traços e devires que a compõem, tangenciando as dinâmicas que a compreendem, por meio daquilo que Manning (2024), seguindo Guattari, denominou ecologia prática.

Sob essa ótica, a cartografia é adotada nem tanto para interpretar os lapsos, atos falhos e sintomas de um paciente, mas, antes, a fim de detectar a trajetória dos referidos fluxos, “[...] para ver se podem servir de indicadores de novos universos de referência suscetíveis de adquirirem uma consistência suficiente para revirar uma situação” na qual ele emerge ativamente, afirmando-se e se singularizando (Deleuze, 1997, p. 75). É a criação desses “caminhos sem memória”, dessa impessoalidade que se põe em cena e dos traços que a constituem que os mapas esquizoanalíticos procuram retrair, com vistas a singularizar o papel criado para cada personagem e, principalmente, o enredo o qual ativamente criam para si e dele participam, em consonância ou dissonância com as máquinas desejantes que o movem.

A alusão, no capítulo anterior, ao corpo do deficiente pensado a partir do *Corpo sem Órgãos* (CsO), no sentido de se organizar conforme as zonas constituídas com base nos encontros com outros corpos e na criação de órgãos, não necessariamente os conhecidos, sugere que não haveria por que caracterizá-los em razão de seus déficits funcionais ou psíquicos. Assim como outro corpo qualquer, ele apresenta traços singulares e devires que tanto decorrem dos encontros quanto com os outros corpos minoritários, compondo um *corpo comum* no qual pode se sentir potencializado, ao agir para se afirmar nesse enredamento de corpos e ao vibrar com o desejo que aí flui, num registro distinto daquele conduzido pela máquina capitalística.

O mapeamento daquela potência e dessa vibração do corpo deficiente, bem como de todos os demais corpos, deve ocorrer, segundo Deleuze (1997, p. 75), quer em sua extensão, isto é, “[...] em relação a um espaço constituído por trajetos”, quer quanto à intensidade com que preenche o espaço, com a densidade ocupada em seus trajetos e em sua “constelação afetiva”, formados por afetos ativos e passivos, alegres e tristes. Seria essa distribuição de afetos, retratada pela densa ocupação do espaço por esse corpo (deficiente ou não) e pelas constelações provenientes de seus encontros com outros corpos, seja no que se refere a sua passividade e à tristeza que suscitam, seja na atividade e a alegria que promovem, que se constitui um mapa de intensidade. Para tanto, a cartografia da esquizoanálise não partiria de uma estrutura prévia da psique ou dos fluxos das forças do inconsciente, em torno do qual os afetos seriam distribuídos, todavia, da abertura do mapa de intensidade a essa distribuição dos afetos, “[...] cuja ligação e valência constituem a cada vez a imagem do corpo”, imagem “transformável em função das constelações afetivas que a determinam” (Deleuze, 1997, p. 76).

O que se tem, em princípio, para tal tarefa cartográfica não é um signo como o da deficiência que, tomado como juízo determinante, decalca sobre o corpo deficiente e determina seu valor moral quanto às suas capacidades e potencialidades, ignorando os afetos que despertam na relação com os demais corpos e que escapam à previsibilidade do que se entende como normal ou, mesmo, os desejos mobilizados por esse e nesse corpo, de sorte a exprimir um modo singular de existência, em um mundo cuja máquina-

ria procura capturá-lo e dirigi-lo, para que funcione em consonância com o Capital. Todo esforço dos modelos médicos ou mesmo de alguns modelos sociais da deficiência não tem diretamente essa pretensão, mas acaba por concorrer para essa captura do desejo dos corpos deficientes e de todos os corpos, ao diagnosticar seus desvios e propor tecnologias de correção, de reabilitação, de adaptação, sempre ajustando-os ao funcionamento de um corpo normal ou saudável (pequena saúde), de um corpo socialmente útil, trivial e sem paradoxos.

Por conseguinte, a questão é que a presença de um corpo que foge a esses padrões desperta uma constelação de afetos, indicando um mapa intensivo da relação entre corpos humanos e não humanos ou coisas, assim como devires derivados de forças inconscientes, muitas delas associadas a devires animais, vegetais, orgânicos, à luz dos quais o corpo é conectado ao meio, aos outros corpos que ocupam ou se encontram e com os quais se choca, no mesmo espaço, trazendo a sua superfície as vibrações daí decorrentes. Quase sempre em nome de um humano superior a outros humanos e inumanos, essas vibrações sequer são percebidas, quando muito à superfície corpórea onde vibram são vistas, porém, como não cabem nos modelos, nos arcabouços conceituais e de saberes referenciados como científicos ou filosóficos, terminam ignorados, embora retornem ao corpo mobilizado por móveis inconscientes e devires que não cessam, fazendo esse corpo tremer, suar, sofrer, quando seus fluxos desejantes não se liberam. É a esse campo perceptivo que essa cartografia pretende chamar a atenção, como já fazia a heterotopia foucaultiana, sem esse detalhamento.

Ao se inscreverem na superfície do corpo, aquelas vibrações aí não permanecem como tatuagens, nem como máscaras ou maquiagens, nos termos heterotopológicos, contudo, reportam-se a mapas de devires, subentendendo um trajeto inscrito na pele (em seu tremor, suor, sofrer), analogamente ao das forças intensivas que subentenderiam os embates dos fluxos do desejo, para escapar das capturas empreendidas pelas máquinas do Capital, dentre as quais estão máquinas concretas, como a escola. Conjuntamente aos mapeamentos molares de como essa máquina concreta opera – em sincronia ou não com outras máquinas (concretas e abstratas) – e moleculares sobre a seus efeitos sobre o corpo e a subjetivação

que este produz, por vezes, fugindo de suas modulações majoritárias, esses mapas intensivos abrangem uma dimensão inconsciente, de um Corpo sem Órgãos (CsO), o qual não se deixa moldar, nem se submete aos maquinismos descritos. Esse é um ponto de interesse da cartografia, quando se destina a mapear os devires do corpo deficiente, na escola, e, sobretudo, quando se a propõe como uma ferramenta ou arma na luta por uma educação cada vez mais inclusiva, nos termos salientados no capítulo anterior.

As conexões outras de órgãos no CsO dos deficientes, a sua relação com órteses, próteses, fármacos, outros artifícios que os compõem, as diferenças de gênero, classe, raça, dentre outras que os atravessam, conferem aos corpos nos quais se encarnam, não somente uma aparente diferença extensiva aos demais, como também outra intensidade, no que tange ao modo como aí correm ativamente o desejo e os afetos experimentados e produzidos. Nas relações com cada zona, tecnologia assistiva ou com os signos da diferença, esses corpos explicitam, na pele, as marcas, nos trajetos, os devires e, na expressão de seus movimentos e gestos, toda uma expressividade própria que os singulariza, mas também os articula intuitiva e inconscientemente a outros corpos humanos ou não humanos, enredados num *corpo comum*.

A remissão do devir a um trajeto, o qual reverbera na vibração do corpo, desloca a imagem que dele se tem, tornando-a tão real quanto o que se imagina da trajetória da qual decorre. Tal viagem é real, afinal, salienta Deleuze (1997, p. 77), “[...] é o devir que faz, do mínimo trajeto ou mesmo de uma imobilidade no mesmo lugar, uma viagem”, enquanto “[...] é o trajeto que faz do imaginário um devir”. Ao sobrepor os mapas dos trajetos com os dos afetos, remetendo-os uns aos outros e intercambiando o que pode ser percebido pela força vibrátil real de um com o que dela se imagina, essa imaginação é constantemente transformada pelo corpo e pelas forças intensivas, inconscientes, que o movem. Por sua vez, o desejo investido nesse movimento se apresentaria como um artigo indefinido e funcionaria como “[...] qualificação de um devir ou especificação de um trajeto”, como “[...] um corpo ou um órgão, com o poder de afetar e de ser afetado” ou, mesmo, como personagens capazes de impedir ou favorecer “um trajeto”, inibir ou intensificar afetos (Deleuze, 1997, p. 77).

Nas crianças, o uso do artigo indefinido pareceria resultar de certa falta de determinação no uso da linguagem, em decorrência das defesas da consciência. Essa é uma interpretação psicanalítica corrente, a qual procura se centrar na primeira pessoa e no uso de pronomes possessivos, para designar “meu pai”, “eu”, “meu corpo”, demarcando o que Deleuze (1997, p. 77) denomina “furor possessivo e pessoal”, no qual pessoas e posses se reencontram, muitas vezes, utilizado para demonstrar o quanto a criança saiu de seu estado natural para galgar um estágio psíquico mais avançado, diagnosticado pelo uso da linguagem e pela aquisição de certa consciência, cujas defesas permanecem alertas, para que um retorno a um estado primitivo, inconsciente, aconteça. Contudo, de acordo com Deleuze,

[o] indefinido não carece de nada, sobretudo de determinação. Ele é a determinação do devir, sua potência própria, a potência de um impessoal que não é uma generalidade, mas uma singularidade no mais alto grau: por exemplo, ninguém imita *o* cavalo, assim como não se imita *tal* cavalo, mas tornamo-nos um cavalo, atingindo uma zona de vizinhança em que já não podemos distinguir-nos daquilo que nos tornamos (Deleuze, 1997, p. 77-78).

Nesse sentido, o mapa de intensidade, primeiro, borra as bordas de contato entre os corpos, no mapeamento dessa zona de vizinhança, dissolvendo um pouco as fronteiras em busca de conexões entre eles, sem ser determinado pelas forças próprias de um ou de outro corpo. Em segundo lugar, o referido mapa feito pelas mãos que o desenham coloca em devir todo o corpo, deslocando-o para a circunvizinhança de outros corpos, tocando-os, sem se identificar ou se mimetizar a eles, entrando na gravidade que orbitam e, virtualmente, ensaiando habitar o seu lugar no espaço, ainda que seja impossível habitá-lo em realidade. Em terceiro lugar, é nessa outra gravidade criada por esse encontro e na virtualização de um lugar impossível de habitar ou de algo com o qual não há identidade possível, que certa familiaridade com esses outros corpos é percebida, assim como a criação de espaços outros se faz presente, para que habitem uma órbita comum, cada qual com sua singularidade.

Mesmo ante as diferenças entre corpos, os espaços outros desenhados pelas mãos produtoras dessa zona de vizinhança indicam, no mapa de intensidade, a singularidade de cada corpo e que a sua existência somente ocorre em face de seu acercamento de outrem (outros corpos, ocupando outros espaços), com suas densidades, constelações afetivas e intensos devires, ou seja, a possibilidade ou a abertura de tornar-se outro, diferenciar-se de um “si” estável e estratificado. Se a cartografia assim descrita possibilita vislumbrar os desenhos desse processo de um corpo deficiente tornar-se outro, seguindo seus trajetos e devires minoritários, intuindo os vetores dos fluxos de desejo por eles mobilizados na relação com outros corpos e imaginando os afetos que fazem circular nesses encontros, graças à experiência do cartógrafo com eles, pode-se dizer que esse artífice de mapas sai também transformado dessa experimentação. Afinal, esse outro virtual é, em geral, personificado pela arte, mais do que pelas *ciências maiores* e pelas *filosofias convencionais*.

Não à toa, Deleuze e Guattari (1992) criam personagens conceituais ou os extraem de arquivos, como é o caso do idiota de Dostoiévski ou de Bartleby de Herman Melville, tomados por eles, não para decalcar as características desses personagens literários sobre existências reais, com seus corpos deficientes ou indóceis, características criadas pela fabulação do escritor. Ao contrário, ante a impossibilidade de se colocar no lugar desses corpos, dos agenciamentos que produzem, nos encontros com outros corpos, e de problematizar as modulações majoritárias existentes, a fabulação desses personagens é utilizada para tangenciá-los, aproximando-se o máximo possível deles, para mantê-los estranhos e, com esse estranhamento, se distanciando deles o suficiente para torná-los familiares para o cartógrafo, sem perder a estranheza que os diferencia e singulariza. É como se, ao fabular esses personagens, o cartógrafo se acercasse dos paradoxos desses corpos e, com eles, passasse a pensar nos limites do conceito, de sorte a dar conta dos perceptos e, principalmente, dos afetos que seus devires minoritários suscitam naquele que os mira desde a ótica majoritária da filosofia e das ciências, recorrendo à arte, ao fazer artístico e às fabulações literárias para deles se aproximar e se distanciar como requer, mais do que a cartografia, o seu uso para uma prudente navegação.

Em meio aos embates dos quais emerge e como uma criança, o cartógrafo persegue trajetos e devires, tornando real o que vislumbra como virtual. Deleuze (1997, p. 78) argumenta que a “[...] arte diz o que dizem as crianças”, pois “[...] ela é feita de trajetos e devires, por isso faz mapas, extensivos e intensivos”. Com vistas a esboçar os mapas extensivos, assim como as cartografias anteriormente mencionadas, a arte-cartográfica que propõem busca os rastros esquecidos e os lugares de passagem. Mediante os trajetos achados, ordenam caminhos em meio à viagem e esboçam um circuito para que essa última tenha prosseguimento, como uma obra de arte que ganha forma externamente, peso real e se forma, mas que inexistiria, sem os caminhos interiores. Analogamente à escultura, frisa Deleuze (1997, p. 79):

É como se alguns caminhos virtuais se colassem ao caminho real, que assim recebe deles novos traçados, novas trajetórias. Um mapa de virtualidades, traçado pela arte, se superpõe ao mapa real cujos percursos ela transforma. Não é só a escultura, mas toda obra de arte, como a obra musical, que implica esses caminhos ou andamentos interiores: a escolha de tal ou qual caminho pode determinar a cada vez uma posição variável da obra no espaço. Toda obra comporta uma pluralidade de trajetos que são legíveis e coexistentes apenas num mapa, e ela muda de sentido segundo aqueles que são retidos. Esses trajetos interiorizados são inseparáveis de devires. *Trajetos e devires*, a arte os torna presentes uns nos outros; ela torna sensível sua presença mútua e se define assim, invocando Dioniso como o deus dos lugares de passagem e das coisas de esquecimento.

Se os trajetos são detectáveis pelos mapas extensivos, os devires dos chamados mapas intensivos não são codificáveis, salvo quando são expressos pelo cartógrafo, no sentido de fazer com que o virtual se cole ao real e o atualize, ao tornar sensível a presença dos devires aos trajetos e vice-versa. Como uma espécie de Dionísio que mira lugares de passagens e coisas esquecidas no tempo pela memória, o cartógrafo procura, com a sua arte, tornar presentes os devires minoritários ausentes dos trajetos majoritariamente percorridos, estratificados, subjetivados. Por sua vez, essa arte-cartográfica que esboça não prescinde da ciência e da filosofia, mas, com elas, opera para que não somente os afetos possam circular nessa direção, como

também os perceptos de uma e os conceitos de outra possam ser mobilizados pelo cartógrafo, a fim de que a sua obra se instale no mundo maquinado pelo Capital como uma arma na micropolítica corrente, nos termos enunciados no capítulo anterior, todavia, com uma demanda estética e ética bastante exigente, quando essa mesma arma é utilizada pelo educador.

No caso do educador que procura cartografar os devires dos corpos deficientes e de outros corpos insurgentes, sem estar nesse registro minoritário, o desafio dessa prudente navegação, para que promova uma educação cada vez mais inclusiva, parece ser ainda maior. Tudo depende de sua abertura para que seja afetado por esses corpos, para que se disponha a encontrar com eles outro repertório intelectual e emocional, de sorte a ser sensível aos seus posicionamentos no espaço, às inflexões que produz em relação ao tempo escolar, ao currículo e à pedagogia que os proscreveram como a todo e qualquer corpo, para melhor modular aquilo que lhes escapa. E, talvez, mais do que essa abertura ética e perceptiva, o educador que a ela se dispõe deve saber até que ponto tem coragem de atender a sua principal exigência, a saber: diante da experiência a que se abre e a experimentação que se propõe efetuar, a transformação de si como tal.

Isso quer dizer que, antes de sua luta para uma educação inclusiva, de seus limites e da criação de práticas que evidenciem a potência instituinte dos corpos deficientes e de seus encontros com outros corpos, em uma instituição como a escola, é relevante ponderar sobre a disposição desse mesmo educador para uma luta consigo mesmo. Em outras palavras, um embate com os devires majoritários que o atravessam e o subjetivam, desmobilizando seus mecanismos inconscientes de defesa e se de-subjetivando para estar com esse outro de si, com o signo de uma deficiência que também é sua, dentre outras diferenças que o constituem, formando com eles um *corpo comum*.

Ao estar com esse outro de si, mais além de saberes e de práticas que passam a se construir conjuntamente, numa troca de experiência que é comum à escola, o corpo do educador atua em comunhão com esses corpos, trocando afetos e fazendo os fluxos do desejo se dirigirem em direções distintas dos habituais. Num mundo em que o Capital passou a forjar os objetos do desejo, com vistas a conduzi-los e promover a indiferença nas

relações intersubjetivas, para neutralizar os encontros e as afecções como imperativo de uma máquina abstrata que perpassa certas máquinas concretas, como a escola, recorrer a essa cartografia parece ser crucial estrategicamente como tarefa estético-política para o educador.

Não se trata, como mencionado no capítulo anterior, de entender o desejo em seu sentido estrito, tomando como modelo as relações sexuais dos corpos deficientes com outros corpos ou, no caso dos afetos, assumindo o paradigma das relações amorosas (platônicas, românticas etc.) entre os amantes deficientes ou não. De fato, é o caso de compreender os efeitos do fluxo dos desejos ocasionado com a presença e a circulação dos afetos irrompida com os devires dos corpos deficientes, em uma instituição como a escola. Nesse sentido, a cartografia do desejo poderia ser utilizada, indo além dos mapas de Deligny e da heterotopologia ou da “velha” cartografia de Foucault, mas compondo com essas outras cartografias, a fim de, ao sair do registro extensivo, adentrar nas intensidades desses corpos deficientes, da potencialidade de seus encontros e dos devires-outros concentrados no *corpo comum* que se forma à margem dos fins instrutivos da escola, justamente naquilo que essa instituição continua a sequestrar. Restaria somente saber se essa cartografia do desejo ou se, diante dos limites contemporâneos enunciados na conclusão do capítulo, a cartografia do prazer que ficou inconclusa, na obra tardia de Michel Foucault, poderiam ser recobradas e compostas para cartografar as lutas dos corpos deficientes, seus encontros e devires minoritários, empregando-as como arma para uma educação cada vez mais inclusiva. Este é o propósito da última seção deste capítulo.

7.4 UMA CARTOGRAFIA DO PRAZER EM FOUCAULT E CONSIDERAÇÕES SOBRE A ERÓTICA PEDAGÓGICA

A interpretação que Gilles Deleuze (1988) faz de Foucault, como “novo cartógrafo”, expressa no capítulo anterior, sugere que não conhecia as conferências que o amigo proferira sobre essa “velha” cartografia, tampouco a transcrição de seus cursos no *Collège de France*, como o *Subjetividade e verdade* (1980-1981), quando tardiamente esboça certa cartografia do pra-

zer. Caso tivesse sido objeto da interpretação, provavelmente, a cartografia foucaultiana ganharia cores novas e outros planos poderiam ser explorados, inclusive o plano sobre o porquê de sua preferência em se focar no prazer, e não no desejo, oferecendo pistas para responder também aos questionamentos de Deleuze (2007), expressos numa carta sobre o assunto, jamais respondida diretamente por Foucault.

Não se pretende entrar aqui nessa discussão sobre a carta onde as diferenças sobre os objetos de suas respectivas cartografias se evidenciam, como opções semânticas e conceituais estratégicas, alimentando uma polêmica estéril onde mais parece haver convergências entre ambos. Ao contrário, procura-se explorar alguns aspectos dessa tardia cartografia foucaultiana, a qual parece ser menos restrita ao poder, mais afeita ao corpo e ao prazer, situando o modo como discute a erótica antiga e como problematiza a sexualidade moderna. Interessa ainda pensar, com essa problematização, em caminhos para o enfrentamento dos efeitos do esvaziamento erótico da pedagogia e ético do sujeito, como uma estratégia da governamentalidade e da razão governamental neoliberal, no tempo presente.

No curso *Subjetividade e Verdade*, Foucault (2016b) retoma o pensamento greco-romano, a fim de demonstrar não somente as linhas de continuidade entre os códigos do casamento cristão e a percepção ética dos estoicos, como também distinguir as discontinuidades entre eles, sobretudo no que tange ao ato sexual e ao prazer decorrente do encontro do amado com o/a amante. É interessante notar, nesse curso, que, de acordo com Foucault (2016b), a erótica pedagógica emerge, genealogicamente, em decorrência de um dos paradoxos encontrados na relação do mestre com o discípulo, indicando os limites dos princípios da percepção ética dos filósofos estoicos sobre os *afrodísia* e colocando em xeque tanto o isomorfismo quanto a atividade compreendida nas relações e no ato sexuais. O princípio do isomorfismo se refere ao registro genealógico de que, para esses filósofos, qualquer ato sexual explicitaria as relações sociais vigentes, reafirmando as relações de poder e hierarquias aí existentes, portanto, sendo uma extensão nessas relações, no plano sexual.

Por seu turno, o princípio da atividade se refere àquele que pratica e àquele ou àquela que recebe passivamente, identificando quem seria o

ativo e o passivo da relação sexual, cabendo ao primeiro a figura do varão grego, com suas relações tanto com a esposa quanto com os rapazes, escolhidos como amantes e ocupando a segunda categoria. Essa questão era decisiva para caracterizar a viralidade e, por que não dizer, o poder do cidadão livre, replicando nessa esfera o papel ocupado na pólis e se colocando como superior tanto às mulheres quanto aos rapazes mais jovens, com os quais se relacionava. Quanto à relação sexual com os escravos, embora habituais no mundo greco-romano, indicavam certo desvio, uma vez que se relacionar com alguém com esse sortilégio lhe traria descrédito social e com um ser tão passivo, a ponto de ser tomado como um objeto de posse, seria macular a própria imagem pública de varão, de prestígio e de liberdade.

O paradoxo emerge nessas relações, quando os homens mais velhos, os mestres, em sua relação com o discípulo mais jovem, na sua tarefa de torná-lo sujeito, ao invés disso, o tratam como um objeto, inferior socialmente e passivo sexualmente, ignorando que a relação aí compreendida não se reduz ao ato sexual propriamente dito, para evitar que a sua formação humana não traga em si, futuramente, as marcas da inferioridade e da passividade. Esse é o paradoxo que impele a percepção ética em relação aos *aphrodisia* a se alterar, com Platão e Plutarco, ao deslocar o desejo pelo corpo de outrem para o desejo do cultivo de si próprio e da sabedoria como um fim inalcançável para qualquer humano, numa relação em que os mais velhos se ocupam do mais jovem, para torná-lo sujeito.

Nessa mesma relação chamada de pedagógica, o prazer no ato sexual do velho com o jovem também se modifica com o aprendizado do saber e de práticas que concorrem para a tecnologia e o cultivo de si, compartilhada por ambos, não importando se ativa ou passivamente, pois essa circulação afetiva concerne tanto ao discípulo quanto ao mestre e concorre para sair de um registro dissimétrico para um isomórfico, interferindo no jogo de poder existente e nas posições sociais ocupadas por eles. A essa circulação compreendida em relações como essas, segundo Foucault (2016b, p. 85), os gregos chamam de *ars erótica*, isto é, uma arte que, até na atividade sexual, leva em conta esse outro enquanto se torna sujeito. Em suas palavras:

Esse levar em conta o outro enquanto se torna sujeito, no próprio interior dessa atividade sexual dissimétrica, não relacional, é o que vai fazê-la coexistir, fazê-la funcionar com a relação social de pedagogia à qual, em princípio, a relação sexual deveria ser isomorfa. A partir do momento em que a atividade sexual do sujeito ativo vai ser trabalhada do interior, comandada, regida pelo princípio da erótica, será totalmente normal que essa atividade sexual, através de seu sacrifício mesmo ou pelas regras que [ela] vai se impor, venha ajustar-se à forma da pedagogia, ao princípio ao qual essa relação homem-rapaz deve ser isomorfa. O éros, portanto, será atenção ao outro, vigilância, devoção, sacrifício, eventualmente sacrifício até a própria morte (o bom sol dado é aquele que aceita morrer para que seu jovem amigo se tome, também ele, sujeito virtuoso e bom soldado). O éros será também um corpus de obrigações muito precisas, envolvendo toda uma arte de conduzir-se, ou melhor, uma arte complexa de conduzir-se ao conduzir o outro (Foucault, 2016b, p. 85).

Essa dimensão ética salientada na genealogia foucaultiana, para retratar a erótica pedagógica, sugere um aspecto que foi abandonado historicamente pelo trabalho pedagógico do educador, inicialmente, com a pedagogia pastoral cristã lastreada pela experiência da carne e por códigos cada vez mais austeros e fidelidade, vigilantes em relação a esse cuidado com o outro, relacionado, seja à amante, seja ao que se pode nominar de aluno. Para Foucault (2016b), isso teria ocorrido com o nascimento do desejo e sua separação da conjunção dos *aphrodisia*, composta por uma mistura com o prazer:

O desejo era apenas um aspecto da manifestação de um mecanismo orgânico: a acumulação dos humores. Esse desejo estava ligado a um prazer, prazer que por sua vez era a vertente, no campo da alma, de uma atividade, de um mecanismo que era o da expulsão espermática. Todo esse modelo constituía uma unidade compacta. Corpo, alma, prazer, desejo, sensação, mecanismo do corpo, tudo isso formava uma espécie de pacote que era o bloco paroxístico característico dos *aphrodisia*. O que a tecnologia do si faz [...] é, de certo modo, extrair, isolar desse conjunto (desse bloco paroxístico em que consistiam os *aphrodisia*) a *epithymía* (o desejo), diminuindo consideravelmente a importância do ato, que agora não é mais a expressão, a manifestação, a essência mesma dos *aphrodisia*. Não é mais o ato em si, é, antes do ato, o desejo que é o elemento

importante. Redução do ato. Redução também do prazer, que agora não é mais que um fim e um termo afinal relativamente não essencial (Foucault, 2016b, p. 260).

A experiência cristã da carne e, posteriormente, a experiência moderna da sexualidade fazem com que esse bloco se dissolva, convertendo o desejo em código simbólico que se objetifica, tendo como fonte o corpo próprio e um impulso interior próprio da intimidade, da subjetividade e da vida privada, totalmente isolado do social e do público. Quanto ao prazer, cada vez menos é considerado como aquilo que intensifica o corpo, potencializando sua atividade na relação com esse outro, seja com o corpo da amante, seja com o corpo dos rapazes, uma vez que a relação homoerótica foi proscrita, juntamente com essa sensação de mistura de corpos relacionadas à experiência da carne, para que a subjetivação moderna emergisse, modulada pela relação matrimonial e pela heteronormatividade. Com o desenvolvimento da sexualidade, nos termos de um desejo isolado do social, íntimo subjetivamente, a dimensão erótica do trabalho pedagógico exercido pelo educador passou a ser apenas um campo afetivo naturalizado e o qual esse cuidado com o outro deveria apenas evidenciar, quer como um sentimento amistoso capaz de proteger a criança para torná-la sujeito, quer como um processo de instrução metódica que se propõe conduzi-la racionalmente a esse fim.

Sob o signo da sexualidade, a erótica pedagógica passou a ser defenestrada pelos perigos da carne e do sexo que atravessam esse cuidado ético de si, na ocupação do outro próprio do trabalho pedagógico, a ponto de serem proscritos de suas práticas e considerados como interditos de seus discursos, salvo quando enunciados como expressão de um amor ingênuo pelas crianças ou de um desejo objetificado em símbolos do espírito, sem qualquer relação com o corpo, com o corpo-a-corpo e com o prazer aos quais outrora estariam vinculados.

Com o isolamento do ato sexual do isomorfismo social, a desqualificação da homossexualidade e o nascimento do desejo, responsáveis pela restrição da erótica à sexualidade, a intensidade do prazer, o empoderamento do corpo e a potencialização do corpo-a-corpo ou dos encontros de corpos se tornaram problemas estranhos à ética do cuidado de si, na ocupação do cui-

dado com o outro, compreendida pelo trabalho pedagógico. A substituição dessa arte pela ciência e por uma tecnologia de domínio do outro, com certo desprestígio do preparo para o cuidado ético de si foi decisiva, na modernidade, para o esvaziamento da erótica pedagógica, quando não de sua formalização e objetificação – salvo em relação à renúncia codificada do prazer em prol de objetos parciais do desejo e da promessa de uma integralidade numa relação que jamais se cumpre, esgotando-se em si mesma.

Contudo, como a intensidade do prazer, o empoderamento dos corpos e a potencialização de seus encontros, num mundo social e num contexto específico, como o nosso, as relações que estabelecem com os demais corpos e seu entorno são problemáticas e encontram essa barreira história, elas seriam ainda mais complexas para os corpos nos quais se inscrevem a deficiência ou qualquer outra diferença que os singularizam. Isso ocorre porque esses corpos são objetificados por classificações que vão do assexual ao hipersexual, justamente em razão da intensidade do prazer que transpiram, do empoderamento que exprimem e que faz tremer os supostamente normalizados e, principalmente, da potencialidade de seus encontros com outros corpos que demandam um corpo-a-corpo e que produzem transformações significativas, na ordem instituída, problematizando a sua naturalização do mesmo modo que sua estratificação social.

Majoritariamente, essa objetificação é para conter o temor que despertam nesse mundo supostamente organizado, desempoderá-los e despotencializá-los para que a ele se ajustem, preferencialmente, ocupando uma posição hierarquicamente inferior, marginal na circulação dos afetos e mínima no que se refere ao fluxo do desejo para que esse último se imunize da intensidade do prazer e se esgote em si mesmo, sem comprometer aquela circulação afetiva viciosa, previsível, sem sobressaltos ou acontecimentos que a erodam. Considerando essa conjuntura atual, os cuidados éticos de si dispensados para que o educador se ocupe do outro parecem implicar um cuidado em não se deixar afetar por ele, imunizar-se aos perigos da intensidade do prazer suscitados em seus atos pedagógicos e, no máximo, se ater aos fluxos de desejo que se esgotem nos objetos parciais que procuram transmitir, juntamente com a promessa vazia de que, ao se tornarem sujeitos, poderão alcançar sua integralidade.

Se a face formal da escola fosse discutida à luz da tardia cartografia do prazer foucaultiana, o relevo dado à erótica que perpassa da gestão à pedagogia, passando pelo currículo, se centraria no que restou da intensidade de prazer, de um lado, mapeando a relação ocupada pelos atores institucionais, se desenvolvem atividades em tais relações que denotam atividade ou de passividade, no que concerne ao lugar ocupado na hierarquia administrativa, ao empoderamento ou não ocorrido com a aquisição de saberes e à satisfação obtida no ato pedagógico, na escola (quem o pratica ou quem o recebe). De outro, cartografando o quão intensos seriam os efeitos de sua repercussão ou de sua ausência, para aqueles que, do ponto de vista da percepção ética, não são percebidos como sujeitos da ação, em cada uma dessas esferas formais da escola, mas que encontram no entorno desse centro da instituição, em suas heterotopias, espaços, tempos e ritos pelos quais se performam enquanto tais.

Essa cartografia poderia conferir plenitude a sua escrita corporal, regida por vezes por um prazer imediato, obtido em cada ato, num ato após o outro, por meio do qual se empoderariam no jogo de poder e se potencializariam, na guerrilha travada nessa instituição. Acentuar os perigos da experimentação da intensidade do prazer, fazer com que os atores dessa instituição sintam na pele o pulsar do empoderamento de seus corpos heterotópicos e a potência de seus encontros com outros corpos é, dessa maneira, uma das tarefas dessa ferramenta cartográfica, utilizada nesse caso como uma arma e como um preparo necessário àqueles que aí se encontram enredados nos jogos de poder e de potencialização.

7.5 COMPOR CARTOGRAFIAS PARA A EDUCAÇÃO INCLUSIVA: DESAFIOS DO PRESENTE – ENTRE A SATURAÇÃO DO DESEJO E O FOCO NO PRAZER

Ao sonhar com Foucault a sua heterotopologia para mapear as relações dos atores escolares, não somente na sala de aula e nos espaços institucionais, como também nas heterotopias e nas heterocromias, corpos como os deficientes, respectivamente, ocupam e irrompem nas práticas e saberes

em circulação, nessa instituição, extrapolando a sua gestão formal, o seu currículo e pedagogia. Até porque essas últimas restringiram os fluxos do desejo para objetos que, em geral, conseguem conduzir para decalcar sobre crianças e jovens os discursos de verdade com o qual operam, como máquina concreta – para usar as expressões deleuzianas –, dando consonância a certa abstração maquínica que os credenciaria como sujeitos a adentrar na sociedade, como partícipes de um corpo social governável.

Essa maquinaria institucional também almejaria alcançar tal propósito, fazendo da gestão, do currículo e da pedagógica o lugar privilegiado para que esse objeto de saber e de práticas de poder se tornasse único, homogêneo, em sua modulação dos processos de subjetivação. Ela procura neutralizar, dessa forma, toda e qualquer potencialidade que dispersasse o corpo como fonte do desejo e o prazer que o sinalizaria como fim, para privilegiar o ajuste a rotinas administrativas, a aquisição de saberes ou de competências e habilidades e um ato pedagógico cuja analogia com o ato sexual se resumiria a uma relação do ativo para com o passivo, em que a verdade seria decalcada sobre os estudantes pelos educadores.

Perspectiva semelhante se tem também em relação aos corpos de estudantes denominados deficientes. Em geral, tanto a passividade quanto o decalque da verdade são redobrados pela atitude capacitista que os designa e pelos signos médicos e sociais que os etiquetam como pouco capazes, limitados, pouco úteis para sociedade, dentre outros aspectos. Raramente os corpos desses atores sociais são vistos como ativos e como aqueles que trazem inscritos uma memória, sinais e verdades que dissentem daquelas circulantes e propagadas por especialistas, na escola e em outras instituições sociais. Mais difícil ainda parece ser considerar a potência desses corpos, no encontro com os corpos de outros atores ou, mesmo, vê-los em sua intensidade, como fontes do desejo e como aqueles que ainda busca agir pelo prazer, em suas relações corpóreas.

Isso ocorre em razão de uma longa história que, genealogicamente, desde Platão até hoje, concebeu a educação como um processo pelo qual o corpo e as faculdades inferiores da alma deveriam ser submetidos às superiores e à razão, numa ascense necessária ao cultivo das virtudes às quais o desejo deveria preferir, desviando-se da sina apetitiva do homem

pelo prazer imediato que os aproximaria dos animais, dos demais seres, para se humanizar. Os corpos deficientes foram ressignificados, nessa longa história, passando da exposição à morte a serem isolados em instituições asilares, até a sua admissão em escolas regulares, onde teriam direito a uma educação limitada, mas possível para se tornarem úteis socialmente ou para o mercado. A expectativa de sua educação é a de que esses corpos, como qualquer outro, se docilizem, ao se sujeitarem à cultura, e seus agentes sublimem essa face animal que os constitui ou reprimam os instintos que nele circulam, a fim de aceder ao *status* de civilizado ou adaptado às normas sociais vigentes.

No caso dos corpos deficientes, esse processo civilizatório e educacional requer que, concomitantemente, passem por um processo de correção de seus déficits funcionais, adaptando-se a um corpo orgânico, a um aparelho fonético e psíquico que funcione coordenadamente segundo a norma médica, ou de compensação de sua condição social deficitária, mediante a eliminação das barreiras (arquitetônicas, econômicas e atitudinais) por eles enfrentadas, com vistas a participar do corpo social, em condições de igualdade com os demais cidadãos. São esses propósitos dos modelos médico e social da deficiência que, respectivamente, têm concorrido para que um conjunto de práticas e saberes sejam adotados pela escola, para propiciar a sua educação inclusiva, centrada no direito do acesso das pessoas com deficiência à cultura e ao currículo escolar, porém, adaptados para as suas necessidades educacionais especiais e acompanhados de um conjunto de tecnologias assistivas ou de outra natureza, as quais procuram, na escola regular, corrigir ou minimizar os déficits desse corpo, reabilitando-o para o exercício da função social e, conseqüentemente, preparando para que atue, conjuntamente com outros atores sociais, para a eliminação das barreiras que aí enfrenta e para o seu reconhecimento como sujeito de direitos.

Contudo, esses modelos secundarizam o corpo como fonte do desejo e sede do prazer, em detrimento do orgânico e da formação da pessoa que, ao se tornar humana, se livraria do que se supõe instintual, o controlaria ou o sublimaria para alcançar tal fim. Ignoram tanto a relevância desses planos para as mobilizações subjetivas para as lutas sociais quanto a compreensão de que não poderiam ser dissociados de um problema sociopolítico mais

amplo, optando por defini-lo como um tema específico relacionado à sexualidade do corpo dos deficientes, por exemplo, e, com isso, isolando-o como um fenômeno médico ou social.

Por sua vez, os questionamentos levantados pela ferramenta interseccional e das teorias que a inflexionaram voltam a valorizar o corpo pelos signos culturais, étnico-raciais, de gênero e socioeconômicos, enquanto marcas sociais da diferença, nas quais expressam linguisticamente práticas e saberes que, ao serem colocados em circulação, na esfera pública e em instituições sociais, não apenas interpelam aquelas práticas e saberes em circulação, como também os deslocam, exigindo tanto a transformação dos atores com quem se relacionam, na medida em que ocupam seu lugar discursivo, quanto as instâncias responsáveis pela sua (trans)formação, como a escola.

Essas demandas, no caso dessa instituição, ocorreriam em relação à gestão escolar, ao currículo e à pedagogia, por vezes, investigando etnograficamente a corporeidade periférica que a ocupa, com seus corpos dissidentes e a comunidade ao seu entorno, trazendo práticas e saberes não convencionais ou até mesmo ancestrais para a escola, alguns deles mais antigos que os chamados clássicos, até então excluídos daqueles dominantes e em circulação, na sua longa história. A ferramenta analítica da interseccionalidade e as teorias que a inflexionam focariam em suas lutas nessa transformação da gestão escolar, do currículo e da pedagogia, mobilizando, para tanto, os diversos movimentos sociais, como o afrodescendente, o feminista, o LGBTQIAP+, o das pessoas com deficiência, dentre outros, em suas eventuais políticas de aliança para efetuarla em várias esferas, saindo da macro para a micropolítica.

Os corpos instigados para tal propósito, em sua diversidade cultural e em suas diferenças, comporiam um corpo social, dessa forma, compreendendo as particularidades de cada corpo dissidente, em sua interseccionalidade e multiplicidade (raça, gênero, classe, deficiência), assim como os efeitos sofridos sobre uma corporeidade periférica, os traumas inconscientes promovidos e o desejo de reparação na e pela luta política, muitas vezes partindo de lutas locais para globais, da micro para a macropolítica.

Essa dispersão nas lutas e radicalidade na esfera subjetiva do engajamento dos atores sociais parece ser encontrada também nas filosofias da diferença, porém, mobilizando o que nos devires-outros desses corpos dissidentes há de inconsciente, do desejo objetificado nessas lutas e na intensidade do prazer decorrente dos acontecimentos promovidos pelos seus encontros com outros corpos, no sentido de lhes dar vida e consistência. Esse plano, o qual pode ser denominado afetivo, associado ao prazer e à condução do desejo, foi evocado para enunciar a potência desses corpos, quer por Deligny, quando se refere ao instinto, quer por Deleuze e Guattari, quando evidenciam o desejo. Por essa razão, parte dos intérpretes desses autores utilizados neste e em outros capítulos do livro associa essa dimensão a certa ecologia, dada a relação do corpo com seu entorno, com outros corpos humanos e não humanos, os quais as cartografias apresentadas procuram salientar. Mais do que isso, esses intelectuais franceses informam que a extensão dos corpos e a intensidade de seus encontros podem ser cartografadas, compondo mapas e os sobrepondo, para encontrar linhas erráticas ou de fuga.

A cartografia do desejo insiste, mais do que as outras, no traçado dessas linhas de fuga. Precisamente, a cartografia deleuzo-guattariana privilegiaria o desejo em detrimento do prazer, uma vez que a imediatez e a satisfação imediata com objetos parciais poderiam frear a busca pelo objeto do desejo empreendida por esse corpo, interrompendo tanto os seus fluxos quanto os afetos decorrentes do encontro de corpos que os propulsionam, conferindo intensidade e vida ao corpo que os experimenta. Pouco importa se o corpo que o vivencia traz inscrito em si alguma deficiência funcional, pois qualquer corpo estaria imerso em múltiplas relações com o mundo, misturando-se aos outros corpos, nos quais tanto a porosidade às afecções decorrentes de seus encontros ocorre quanto a maleabilidade do Corpo sem Órgãos (CsO) faz emergir daí conexões de órgão para órgão, por onde flui o desejo e às quais o singularizam.

Dessa perspectiva cartográfica, os mapas de intensidade propostos pela cartografia do desejo poderiam, quando pensados em sua utilização para a educação inclusiva, justamente, auxiliar a localizar não somente no espaço, como também, e principalmente, no tempo e nos devires dos cor-

pos deficientes, fornecendo elementos esquizoanalíticos para vislumbrar a sua potência (pura), em sua singularidade na escola. Muitas vezes, vislumbra-se essa potência num corpo infantil que, justamente por fugir do decalque social sobre ele exercido, se apresenta sem defesas em buscas de exprimir o que vive sem freios, em relação aos seus desejos e sem dobrar-se aos objetos que lhe são oferecidos ou, mesmo, impostos.

Outras vezes, esse mesmo corpo infantil onde a potência pura se exprime é atravessado por uma deficiência, como nos casos de autistas, trissômicos, dentre outras deficiências chamadas intelectuais, nos quais perdura como um agenciamento sem os filtros esperados socialmente. No uso dessa cartografia, cabe ao educador evidenciar essas singularidades, auxiliando os atores nos quais se inscrevem esses signos da diferença a distinguir em seus corpos as misturas às quais estão sujeitos, pela própria existência neste mundo e pela vida que os singulariza.

Tornar essa vida um fator de sua consistência na percepção dos signos que atravessam esses corpos singulares é um dos objetivos dessa cartografia. Para isso, é preciso que tal cartografia se volte aos fluxos díspares do desejo para esse objeto de sua individuação, como um meio não apenas da obtenção de um prazer imediato, ao se dar conta de sua infância, de sua deficiência, dentre outros signos da diferença, como também deslocar o desejo para objetos menos parciais, mais amplos, graças à intensificação da existência vivida pelo corpo, a cada momento desse processo. Nesse processo relacional, os educadores também seriam convocados a se modificarem, na medida em que, ao se abrirem a essa transformação com o outro, se aperceberem de que, mais do que uma individuação que traz à luz a multiplicidade que atravessa os seus respectivos corpos, há paradoxos comuns que os levam a pensar como vivem, como estão no mundo, como se expressam e, ao fazê-lo, como podem caminhar lado-a-lado, mesmo com estilos de existência tão distintos.

Nos casos exemplificados, Erin Manning (2024) procura mostrar o quanto corpos autistas trazem consigo um outro campo perceptivo, de imaginação e de raciocínio, o qual escancara ante o nosso olhar normalizado e normalizador a impossibilidade de querer reduzi-los, adaptá-los a uma experiência, a um ponto de vista e a uma verdade que são as nossas,

às quais deveriam se adaptar. Se as linhas de fuga abertas por esses corpos são observadas na escola e se as práticas aí instauradas que se propõem uma educação cada vez mais inclusiva, a presença e os devires de tais corpos aí se apresentam como um problema paradoxal a ser enfrentado: afinal, como educá-los com as referências de nossa percepção, imaginação e razão, se as da campificação desses campos são outras? Quais seriam elas?

Essas questões se tornam relevantes, à medida que os educadores reconhecem as poucas referências para se relacionar com esses corpos e, diante desses limites, para pensar com eles, percebê-los, ouvi-los, quando for o caso, no sentido de construir nessa relação referências outras resultantes de uma experiência comum. Isso implicaria certa abertura dos educadores para cartografar os traços e devires desses corpos outros, disposição para criar outro universo referencial (tanto conceitual quanto emocional) para acolhê-los. Talvez, esse fosse um caminho para que os educadores se acessem desses corpos, sem que perdessem sua potência de estranhamento, nos termos mencionados anteriormente.

Esse processo de individuação pelo qual passam os estudantes em geral e aqueles cujos corpos trazem inscritos a deficiência, porém, ao serem tomados como ponto de partida de uma educação mútua com os demais atores, também deveria considerar seus encontros com outros corpos, incluindo os educadores. Afinal, trata-se de um ato pedagógico, e não clínico. Nesse caso, esse ato deve abranger os afetos decorrentes desses encontros e, principalmente, vislumbrar seus devires como um *corpo comum* no qual esses corpos voltam se misturar novamente com outros corpos, mobilizando o desejo de compor esse objeto, em torno de sua órbita, comungando nela afecções díspares, mas que garantam as suas diferenças e afirmação de sua singularidade, sem perder sua potência (in)comum. É essa potência que institui, em algumas instituições, como a escola, outros afetos e devires minoritários, transformando o instituído por meio de movimentos como esse, os quais colocam em xeque, através da formação do *corpo comum*, o corpo social governável e as modulações que geram, transformando esses últimos em maior ou menor grau.

Sob esse aspecto, o que aparecia no processo de estar fora da linguagem ou de si evocado, respectivamente, pelos mapas sobre as crianças

autistas de Deligny e pela imaginação infantil na heterotopologia foucaultiana, ganharia nessa cartografia uma outra tonalidade. As conexões dos trajetos com as imagens que colocam a criança nessa posição de deriva existencial produzem elas mesmas as intensidades movidas pelos fluxos do desejo, sem pontos de clivagem. Como estão menos sujeitas à norma, à normalização e à fôrma do corpo social ou do *socius*, o desejo flui no corpo infantil. Por sua vez, essa fluidez aparece na relação com os demais corpos, em sua potência pura.

Tal potência não é compreendida pela formação identitária de um “eu” idêntico a si, tampouco segue o desenvolvimento das etapas psicanalíticas ou de qualquer outra psicologia do desenvolvimento, sendo variável conforme a relação com os demais corpos e permanecendo latente, mesmo ante a sua aparente contenção e a dissimulação da consciência. Até porque a questão é a de que, em todos os corpos, essa potência permanece mais ou menos latente, sendo mobilizada para atos que, conforme salientado nos últimos capítulos, podem, pela sobrecarga ou a saturação do desejo, levar à impotência esses corpos, com a adultez, a subjugação às normas, o ajuste à normalidade e o enquadramento à forma do corpo social que os individualiza (Berardi, 2024).

No caso do corpo em que se inscreve a deficiência, a extrapolação desse enquadre ao corpo social, à normalidade que institui e à norma que procura contê-lo, nos estreitos limites do organismo, parece se impor, mais além de certo período da vida, como a infância, graças a um fluxo de desejo, se não mais intenso, ao menos mais excessivo ou, mesmo, expressivo de uma maneira não convencional. Para cada condição da deficiência ou efeito produzido pelo acidente que acomete o corpo no qual ela se inscreve, há variações em relação a cada um desses aspectos e de subjetivações que variam como ocorre quando se trata, por exemplo, de uma deficiência física, visual, auditiva ou intelectual, transtornos de toda ordem, como os relacionados ao Espectro do Autismo, da relação cruzada com várias deficiências ou, mesmo, com as diferenças raciais, de gênero, de classe, dentre outros signos inscritos nesse corpo singular.

Não nos referimos apenas à compensação orgânica ante uma determinada disfuncionalidade, a qual caracteriza uma outra organização

que individua desde dentro essas existências singulares, como também ao modo como cada qual, ao se individuar, vai lidando com esses signos da diferença, conferindo densidade e, principalmente, experimentando as intensidades provocadas pelos fluxos do desejo, graças às conexões que transbordam o *quantum* energético do corpo social, interpondo-se às suas normas, normalidade e formação. Por sua vez, essas experimentações resultantes das modulações subjetivas dão outros contornos àqueles contidos nos registros e nos saberes médicos, assim como a todo um conjunto de representações sociais e psíquicas ou à codificação do círculo afetivo que tentam compreender os encontros dos corpos que trazem inscritos em si esse signo da deficiência com outros corpos e que procuram formatá-lo a um registro vicioso e unidirecional. É dos rastros dos deslocamentos dessas modulações, das conexões de mapas, trajetos e pontos de sobreposição de intensidades que agenciam e dos devires que as demovem que a cartografia deleuzo-guattariana se ocupa.

A cartografia do desejo poderia ser utilizada, dessa forma, nas lutas por uma educação cada vez mais inclusiva, mas não sem antes compô-la com uma cartografia do prazer. Não se trataria, para tanto, de retomar essa cartografia para compô-la com outras cartografias, num contexto qualquer, ou tomada à revelia sem qualquer precisão, mas de em um contexto de governamentalidade neoliberal e de micropolítica da subjetivação relacionado ao nosso presente, sendo imprescindível usá-las mais precisamente, até para que se efetuem como armas, nos termos retratados neste livro. Afinal, “rarefação dos processos de subjetivação”, provocados pela “adesão automática a uma normatividade tão imanente como aquela da própria vida” e pela adaptação dos desejos às ofertas de consumo de produtos disponíveis no mercado, conduziram, no tempo presente, respectivamente, a um agir reflexo antes do que a flexibilidade e a um alinhamento ao maquinismo do Capital, denominados, por Antoinette Rouvroy e Thomas Berns (2015), *governamentalidade algorítmica*.

Esses autores designam a *governamentalidade algorítmica* a partir de um tipo de governamentalidade que, globalmente, adotou uma “[...] racionalidade (a)normativa ou (a)política, que repousa sobre a coleta, agregação e análise automatizada de dados em quantidade massiva”, utilizadas

com o propósito de “[...] modelizar, antecipar e afetar, por antecipação, os comportamentos possíveis” (Rouvroy; Berns, 2015, p. 12). Por meio de algoritmos que comandam as redes sociais, o *marketing* e as mídias, essa modelização planejada dos comportamentos interfere diretamente na conduta e nos processos de subjetivação, muitas vezes, contornando-os para evitar a reflexividade e se alimentando de “[...] dados ‘infraindividuais’ insignificantes neles mesmos” para “[...] criar modelos de comportamento ou perfis supraindividuais”, sem jamais convocar o sujeito a “[...] dar-se conta por si mesmo daquilo que ele é, nem daquilo que ele poderia se tornar” (Rouvroy; Berns, 2015, p. 12).

A reflexividade exigida é, de um lado, postergada e, em virtude de sua adaptação ao tempo real e de sua viralidade, essa governamentalidade ganha ampla plasticidade, aprimorando-se com cada falha pelo algoritmo e sendo reassimilada para aprimorar o sistema. Se, com isso, a falha passa a “[...] refinar ainda mais os modelos ou perfis de comportamento”, o aplicativo do qual são feitos os dispositivos algorítmicos capazes de prevenir fraudes, crimes e terrorismo não reconhecem os “falsos positivos” como “falhas”, mas somente os “positivos verdadeiros”, evitando-os mediante “[...] uma lógica de rastreamento mais do que de diagnóstico”, para controlar as “crises” mais profundas e insurgências contra o sistema (Rouvroy; Berns, 2015, p. 13).

Os corpos os quais vimos abordando, neste livro, a ocupação política do espaço público e os devires que suscitam, com seus encontros, parecem evocar esse sentido insurgente e provocar estranhamentos ou até mesmo hostilidades que escapam, parcialmente, ao registro desse dispositivo algorítmico e a essa espécie de *governamentalidade algorítmica*. Não raro, por essa razão, tais corpos, ocupações e devires se mobilizam contra o próprio sistema, o qual, por sua vez, reage plasticamente para rastrear os movimentos que produzem e a captura dos desejos que evocam, alinhando-os aos maquinismos vigentes do Capital.

Embora saibamos da magnitude desse problema político – que, nos dias de hoje, é perceptível tanto nos movimentos migratórios do Sul para o Norte-global quanto na ocupação dos centros das grandes cidades por sem-teto, drogaditos, moradores de rua –, pouco se tem preocupado com

suas cartografias e, quando são esboçadas, se detêm sobre as marcas de sua vulnerabilidade, em contraposição aos seus enquadramentos macropolíticos, nos termos da cartografia butleriana, ou se debruçam sobre os fluxos dos desejos desses corpos, para escapar de seu maquinismo capitalista na esfera micropolítica, tal como proposta na cartografia de Deleuze e Guattari. Seguramente, os mapas de Deligny e a heterotopologia foucaultiana poderiam ampliar o uso dessas cartografias, para denunciar o quanto a presença desses corpos na cena pública sugere uma resistência, mais do que um problema urbano ou filosófico educacional, à atual privatização micropolítica das existências, produzida pela razão governamental neoliberal (Chamayou, 2020). Mas também poderiam ajudar a encontrar, na ocupação desses corpos singulares, em seus gestos e em suas linguagens em certas instituições, como a escola, um fazer-comum e um estar-juntos que anunciariam modos de subjetivação outros, minoritários, nos termos desenvolvidos neste capítulo e no anterior.

Essa é uma das razões pelas quais se apropriar de qualquer uma das perspectivas cartográficas abordadas poderia ser útil para cartografar como essas subjetivações outras podem instituir espaços, tempos e linguagens, se não desviantes, como são designados, ao menos dissidentes daquelas subjetivações instituídas. Por outro lado, na micropolítica privatizada na qual se vive, na atualidade, o principal objeto de disputa é a captura do móvel dos processos dessa subjetivação outra, exercendo-se sobre a condução do desejo, seja pelo dispositivo algorítmico, seja pela saturação do mesmo no consumo, por meio de uma semiologia mista, assinalada por Félix Guattari (2013) e retomada por Mauricio Lazzarato (2015), a fim de marcar o quanto o desejo de liberação se converteu em desejo de escravidão, formando uma servidão maquinica ao sistema.

A escola, enquanto máquina concreta, acaba também por agenciar essa servidão maquinica ao sistema, em razão de manter-se aparelhada com os dispositivos disciplinares e normativos que a constituíram no passado e dar continuidade a sua demarcação como instituição de sequestro. Essa instituição, na atualidade, entra no jogo semiológico no qual, de um lado, as práticas de gestão, os saberes curriculares e a pedagogia se destinam a instruir as crianças e jovens, para torná-los sujeitos e, de outro, a sequestra-

ção do corpo, da sexualidade e da interpessoalidade é modelada inadvertidamente por comportamentos instituídos e semiologicamente capturados, não sem alguma fuga.

A cartografia do desejo insiste, mais do que as outras, no traçado dessas linhas de fuga. Contudo, a cartografia deleuzo-guattariana poderia encontrar algumas barreiras num maquinismo que, estrategicamente, levou o desejo ao seu esgotamento. Esse é o diagnóstico de Franco Berardi (2024), seguindo a interpretação de Paolo Godani (1919), ao assinalar que, na esfera da micropolítica da subjetivação, o desejo teria sido saturado no presente, restando somente lampejos da intensidade do prazer como rastros de linhas de fuga de suas capturas pelo semiocapitalismo.

Berardi (2024, p. 137) argumenta que “[...] as redes cada vez mais ferozes e céleres do semiocapitalismo, atuam como mobilizações constantes do desejo e das interdições infinitas do prazer”. O capitalismo se centra em uma economia da acumulação que conduz o desejo, virtual e incessantemente, para uma corrida desenfreada para a sua satisfação, enquanto “[...] interdita o prazer e, sobretudo, anula o próprio tempo necessário para obtê-lo” (Berardi, 2024, p. 137). Reduz-se, assim, o gasto desse tempo com uma competição pela ocupação de um lugar que lhe promete a satisfação dos desejos, sem cumprir a referida promessa, dada a sua interminável busca em objetos de consumo, enquanto posterga infinitamente a realização do prazer.

É contra essa saturação que esgota o desejo que se insurgem os corpos dissidentes os quais ocupam o espaço público, colocando-os em meio a um jogo de governamentalização e, principalmente, de subjetivação, na esfera micropolítica. Nesse cenário, os filósofos italianos assinalam uma maior fecundidade para uma cartografia do prazer do que do desejo. No contexto atual do capitalismo, o desejo se aliaria à morte, não tanto pela sua configuração pulsional, mas pelos seus efeitos mortíferos, originados, menos de suas características pulsionais, mais da própria “dinâmica do desejo” e de “[...] uma economia psíquica regida pela competitividade” do tecnocapitalismo (Godani, 2019, p. 36).

Nesse sentido, o propulsor da “tensão, projeção e impulso” do desejo, chamado prazer, se dirigiria para imagens e seria gerido por certa assignificância dos signos que se interpõem entre a percepção, a psiquê e a linguagem, atraindo-o para um incorporal estratificado e esgotando o corpo numa plêiade de sensações dispersas. Sem a força de sua inscrição em zonas que, ao menos momentaneamente, o dirigiriam para a uma consequência efetiva, real, não somente virtual ou imagética, obtida pelo encontro com outros corpos, essa dispersão no corpo o sobrecarregaria. O prazer, entendido como “[...] harmonia entre uma deriva singular e o ritmo do cosmos, a fusão entre a vibração de dois corpos distintos” (Berardi, 2024, p. 138), seria, se não interdito por completo, ao menos minado em sua ocorrência, evitando a suspensão da gravidade do ser, o reencontro com a sua singularidade em um corpo e mundo reais, especialmente, com uma erótica que, esteticamente falando, constitui o terreno de toda vida (em) comum ou vivência comunitária.

Diante dessa argumentação sobre o esgotamento atual do desejo como estratégia do semiocapitalismo e do prazer como seu elemento propulsor que escapa a sua captura, Berardi (2024), mesmo sendo deleuziano, reconhece que a posição foucaultiana no debate sobre o assunto com seu amigo seria mais interessante, para enfrentar esse problema do presente. Nesse âmbito, parece oportuno recobrar o esboço dessa cartografia por Foucault e, particularmente, retomá-la para discutir uma dimensão erótica da pedagogia que, nos termos explicitados na seção anterior, foi proscrita da arte pedagógica, para dar lugar às ciências e às tecnologias de si que a compreendem. Para essas ciências e tecnologias de si compreendidas pela atividade escolar, a sexualidade, juntamente com o corpo e os afetos suscitados nas relações intersubjetivas, deveriam ou estar fora daquilo que se ocupa formal e institucionalmente ou capturados como um tema transversal ao currículo, naturalizando a corporeidade que a implica ou, mesmo, as afecções decorrentes de seus encontros com outros corpos.

A presença do corpo deficiente, nesse ambiente escolar, curto-circuita essa distribuição e organização institucional, assim como a racionalidade das tecnologias de governo que a compreendem, pois não somente em sua potência pura extrapola os marcos objetificados e saturados do desejo,

como também, nos seus encontros com outros corpos, mobiliza os atores desses últimos a se deslocarem ante a afecção que provocam e a pensarem nos acontecimentos que suscitam. Dessa maneira, ele provoca um prazer intenso nos devires desse outro de si, quando os referidos atores deles se ocupam ou não, conforme a sua disposição para lidar com essa sensação despertada pelo acontecimento, evocando a fonte e interpelando o objeto de seu desejo saturado, a fim de promover um fluxo mais livre e potente obtido na relação com outros corpos ou no modo como vibra junto ao *corpo comum*.

Antes de ser uma barreira de acessibilidade para que acesse o aparato escolar, com a distribuição, a organização e a racionalização instituída, a presença desse corpo, nessa instituição, interpela a racionalidade de suas técnicas de governo existente. Por sua vez, essas tecnologias atribuem a ele um conjunto de dificuldades de aprendizagem que poderiam ser enfrentadas pelas ciências e pelas tecnologias de governo pedagógicas que oferecem, para que esse corpo seja parcial e individualmente corrigido ou reabilitado, de modo a exercer as funções que os demais corpos, com seus respectivos atores, exercem no interior dessa instituição.

Contudo, a adoção dessas tecnologias que, estrategicamente, visam a cooptá-los ao que se encontra instituído não são suficientes para impedir seu escape, sua fuga pelo corpo, pela expressão da sexualidade e dos afetos suscitados nessas relações intersubjetivas com outros corpos, ou, mesmo, indicar que, nesse terreno outrora sequestrado, com a sua ocupação por essa corporeidade periférica no presente, o atrito com o ato de instrução ou ato pedagógico priorizado pela instituição se amplia, gerando aí uma dimensão instituinte cuja liberação o atravessa.

Inspirados na tardia cartografia foucaultiana do prazer, chamaremos essa dimensão de erótica, por se tratar justamente de uma modalidade de circulação dos afetos, a qual atenta aos fluxos de desejo e, principalmente, mapeia as intensidades de prazer suscitadas pelo corpo e pelos seus encontros com outros corpos. Em um contexto institucional e histórico em que o terreno escolar, desde a periferia ao centro dessa instituição, passou a ser ocupado pelos corpos deficientes e outros dissidentes, parece fazer sentido pensar nessa dimensão erótica, cartografando aí os indícios de prazer que

decorrem de seus encontros com outros corpos e os devires que suscitam, num ambiente onde a busca pelo desejo do saber que se propõe transmitir se configura mais restrito, quando não esgotado e proscrito. É, dessa forma, que se sugere uma reflexão sobre a retomada tardia cartografia foucaultiana do prazer como uma arma para enfrentar a saturação desse desejo, a desidratação da reflexividade e a rarefação da subjetivação, no âmbito das disputas micropolíticas atuais.

Ao compô-la com a cartografia deleuzo-guattariana, almeja-se cartografar as inscrições das intensidades do prazer nos corpos dissidentes que ocupam o espaço público da escola, a sua vibração no encontro com outros corpos e a sua circulação nesse território, interdito no qual emerge como signo de potência. Trata-se de uma potência que advém do encontro de corpos, do *corpo comum* que se forma da margem ocupada por corpos dissidentes ao centro, quando se empoderam e se afirmam por suas diferenças, produzindo um atrito com o corpo social governável, atrito esse que se institui desde as instituições. É nesse sentido que se vê formar, às margens das escolas, uma série de redes que alinhavam esse *corpo comum*, inscrevendo-se anarquicamente nas heterotopias dessa instituição, utilizadas como trincheiras nos enfrentamentos cotidianos, por parte dos corpos singulares que as ocupam e que aí criam outras conexões, intensidades de prazer, revertendo fluxos de desejo.

Nesse plano de intensidade das lutas e dos conflitos suscitados pelo encontro de corpos que as cartografias, tanto do prazer quanto do desejo, são compostas como armas, quer para denunciar o esgotamento de um, quer para visibilizar a intensidade do outro, compreendendo uma dimensão erótica que se libera do cativeiro no qual se encontram o corpo, a sexualidade e a intersubjetividade, para permear e atravessar a gestão, o currículo e a pedagogia constituem potências instituintes de mudanças.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente livro se propôs abordar o tema dos corpos deficientes e da educação inclusiva, das perspectivas da ferramenta analítica da interseccionalidade, das teorias que a inflexionaram e, principalmente, das filosofias da diferença. Para isso, recobrou brevemente as críticas do modelo social da deficiência ao chamado modelo médico, indicando a ferramenta analítica interseccional como uma alternativa tanto para problematizar a ambos quanto para propor um outro paradigma para a educação inclusiva. É um paradigma que se abre, não somente aos marcadores de classe, de gênero e de raça, como também, ao ser interpelado pela teoria *queer* e pela teoria CRIP, os amplia, a fim de abordar a intersecção com as questões de gênero e sexualidade e com a deficiência, dando outros contornos ao corpo dissidente, à sua presença na escola, e abrindo outras possibilidades para a educação inclusiva.

Dentre essas possibilidades, concluiu-se que, dessa perspectiva, a educação inclusiva demandaria uma profunda reforma da escola como instituição, não somente para garantir o acesso desse sujeito de direitos corporificado com o marcador da deficiência, como também dos saberes e práticas dos corpos dissidentes, de suas experiências históricas – algumas ancestrais –, sem contar todo um conjunto de enunciados que, uma vez colocados em circulação, concorreriam para resistir e reverter os jogos de poder aí instituídos.

Na primeira parte do livro, compreendendo os dois primeiros capítulos, procurou-se ainda identificar as fontes da filosofia nas quais se apoiam a ferramenta interseccional e as teorias que a inflexionaram, contrapondo-as àquelas nas quais se questiona se o modelo social da deficiên-

cia se sustenta e legitima as propostas de educação inclusiva desenvolvidas em boa parte do mundo, principalmente no Brasil. Em geral, essas fontes aqui aglutinadas, desde a problematização de uma filosofia política liberal, como a de John Halls, com Martha Nussbaum, até o pensamento de Jürgen Habermas, configuram uma concepção de inclusão na qual a pessoa com deficiência é considerada um sujeito de direitos que até então fora excluído e, ao ser legitimado enquanto tal, passaria a ter seu estatuto de cidadania reconhecido, embora, ao ter acesso ao processo de escolarização, dentre o de outras instituições que o subjetivam, passe a ter de enfrentar barreiras de outra ordem, distinta da jurídica. São barreiras arquitetônicas, culturais e atitudinais, que serão objetos de suas lutas, as quais o modelo social da deficiência assinala, para que esses sujeitos de direitos sejam reconhecidos como cidadãos, realçando, por vezes, a importância de sua diferença como signo de uma identidade, dentre outras, as quais caracterizam a sociedade plural e democrática, sendo as lutas empreendidas por esse sujeito de direitos um vetor relevante para que se alcance a justiça social.

Numa perspectiva distinta, a ferramenta analítica da interseccionalidade e as teorias que a inflexionaram advogam as lutas pelos direitos dos grupos sociais qualificados de minoritários, levando em conta especialmente a sua mobilização enquanto movimento político e as alianças entretecidas por eles, para se contraporem à dominação social, apoiando-se em teorias das diferenças inspiradas em Audre Lorde e em filosofias políticas, como as de Angela Davis, e, posteriormente, de Judith Butler. Para essas fontes, as diferenças são tratadas como marcadores sociais que diferenciam esses grupos dos demais, minorizando-os e dominando-os, em razão da combinação ou da intersecção de suas condições de classe, raça, gênero, orientação sexual, deficiência, idade, dentre outros fatores que se interseccionam, para formar um sujeito múltiplo posicionado frontalmente contra a dominação, independentemente da identidade sobre a qual essa última recai.

Por sua vez, as lutas por justiça social evocam, mais do que a inclusão desses grupos minoritários no corpo social governável e regulado, o engajamento para superar essa opressão que sobre eles ocorre e contra o sistema patriarcal, racista, machista e capacitista que a produz. Sob essa ótica, a inclusão é uma estratégia nessa luta para que sejam reconhecidos tanto

como sujeitos de direitos e cidadãos adaptáveis à norma social e a regulação vigente quanto como sujeitos da ação política, empoderados para afirmar suas diferenças e demandar que certas instituições, como a escola, se transformem para reverter os jogos de poder existentes e fazer circular, em seu interior, práticas e saberes decorrentes da cultura e dos costumes desses grupos. Dessa maneira, por meio dessas ações, os grupos considerados até então minoritários agora lutam para disputar, em condições de igualdade, a hegemonia nesse terreno e nele implementar uma democracia radical, alicerçada mais no convívio das diferenças e no dissenso do que no governo majoritário e no consenso que, politicamente, a caracterizou.

Dessa perspectiva, inspirada na epistemologia feminista negra e na de(s)colonialidade, compreende-se a deficiência, conjuntamente aos outros marcadores da diferença, cuja presença na corporeidade periférica provoca um estranhamento a ser etnograficamente conhecido e pensado, em uma experiência com um outro de si, a ser relatada. Ademais, esses relatos de si do outro oportunizam uma diversidade de narrativas sobre as quais as práticas e saberes outros são evidenciados, muitas vezes compreendidas como parte de vivências do/a pesquisador/a, também marcadas socialmente por essa diferença, com as quais mantêm certa relação de distanciamento e proximidade, para produzir como efeito a possibilidade da alteridade e ampliar os horizontes de quem se encontra fora desse universo referencial. Dessa forma, ao pôr em circulação essas práticas e saberes em determinadas instituições, como a escola, ensejando encontros com uma produção acadêmica e literária desses grupos, aquele/as que convivem com sua presença e com ela encontram essa possibilidade alteridade e ampliação do universo referencial poderiam assegurar um pouco mais o sentido dessa convivência com a diferença, constituindo, assim, outro ponto de vista sobre a educação inclusiva.

Conforme demonstrado em outra ocasião (Pagni, 2025), as filosofias da diferença são apropriadas desse debate sobre a educação inclusiva, quer ao compor algumas fontes do modelo social, da interseccionalidade e, principalmente, das teorias que a inflexionaram como ferramenta analítica, quer ao correr por fora dele, dando relevo a essa dimensão ética nas relações com esse “outro”, ao terreno estético em que os corpos nos quais

se inscrevem as diferenças se presentificam e aos acontecimentos (micro) políticos emergentes nos encontros com outros corpos. Ocupam a margem desse debate epistêmico, ao pensar filosoficamente sobre problemas que lhes escapam, objetos que não são conhecíveis como fenômenos, mas somente pensados como acontecimentos ou artisticamente cartografados. Afinal, a diferença é uma condição do ser, ontológica ou ôntica, a depender do ponto de vista.

A concepção apresentada na segunda parte deste livro a considera como um signo que emerge desde a infância, sendo a relação com a diferença um acontecimento que pode ou não advir, produzindo uma deriva existencial em relação à vida regulamentada, ao mundo comum e às tradições que o permeiam. Tal acontecimento interrompe os fluxos dessa existência singular e, diante da ausência de códigos científicos, pedagógicos e filosóficos para decodificá-los, obriga-a a assumir outro sentido – por vezes, com uma lógica incomum – e a ensaiar um recomeço. É essa inscrição das diferenças que as condições de registro significam, procuram governar e capturar, dependendo da forma como essa diferença repercute sobre a pele, da potencialidade de seus encontros e do gesto insubmisso de sua ingovernabilidade.

Desse ponto de vista, as filosofias da diferença colaboram com a composição de bricolagens decorrentes da relação do pensamento com o corpo, das intensidades que suscitam nesses encontros e nas inter-relações com outros corpos, criando conceitos mediante os afetos e perceptos implementados na experiência *com* esse outro que se presentifica. Por sua vez, essa experiência sugere um *não saber* como ponto de partida, instaurado pela inquietude suscitada pela presença do corpo desse outro singular e do acontecimento advindo do encontro que promoveu. É essa relação com a diferença, caracterizada nesses termos, que gera práticas e saberes potencialmente capazes de subverter a relação de poder à qual a existência desse outro, assim como as nossas, se encontra submetida. Desse modo, distintamente de se ocupar da representação social para falar desse outro – definido como um fenômeno, a partir da normalidade estabelecida paradigmaticamente pela ciência como “diferente” e/ou “deficiente” –, as filosofias da

diferença elaboram a relação *com* ele, nos termos mencionados, como um paradigma estético-político.

Esse esquema, esboçado na passagem da primeira para a segunda parte deste livro, para que, didaticamente, se compreendam as disputas epistemológicas e políticas sobre a inclusão, é, seguramente, bem mais complexo. Todavia, ele nos parece útil para situar as filosofias da diferença no debate sobre a educação inclusiva e, sobretudo, apontar as conexões que estabelecem com as diferentes perspectivas teóricas que a abordam, assim como os principais deslocamentos que propõem, ao enfocar as questões éticas e conceber as diferenças como um campo problemático que escapa ao paradigma científico no qual se apoiam, à luz do qual caracterizamos a deficiência como um problema filosófico e filosófico educacional, num dos capítulos dessa segunda parte. É esse campo problemático e, dependendo do ponto de vista, complementar ou discordante das demais perspectivas teóricas apresentadas que as filosofias da diferença ocupam, no debate sobre a inclusão, sem ignorar seu significativo comprometimento em discutir os discursos, os saberes e as epistemes que produzem o tema, em seus efeitos de poder ou em seus agenciamentos do desejo.

As filosofias da diferença vêm sendo apropriadas, dessa forma, nos últimos 15 anos, por uma série de estudos publicados na área de Educação, com vistas a analisar as políticas de inclusão e a educação inclusiva, no Brasil. A maioria desses estudos compreende as políticas de inclusão como estratégias da biopolítica e da governamentalidade, no neoliberalismo, provocando a exclusão de certos setores da população ou a sua subjugação a processos majoritários de subjetivação. Ao promover uma razão governamental que captura os movimentos políticos identitários e unifica a diversidade cultural, em torno da racionalidade econômica, tais políticas públicas isolariam as diferenças, inibiriam o potencial transformador agenciado pelos atores sociais até então excluídos dos serviços prestados pelas instituições sociais e, por conseguinte, os excluiriam pela subjugação a que são submetidos, no próprio processo de sua inclusão.

Analogamente a esse registro, em outro, o qual aborda mais especificamente os dispositivos de poder e de subjetivação ou a experimentação e os agenciamentos havidos nas escolas, a educação inclusiva produziria um

processo de in/exclusão, isto é, um processo que, em termos discursivos, de saber e de poder, traria consigo táticas ou estratégias de exclusão. Nessa direção, argumentou-se, na segunda parte deste livro, que, gradativamente, quer em um registro, quer em outro, esses estudos têm caminhado, em um primeiro sentido, para articular as estratégias macropolíticas da governamentalidade e da biopolítica com os jogos da microfísica do poder ou algo que ganha mais relevo, na atualidade, a micropolítica da subjetivação.

Ao adentrar nessa última discussão, em outro sentido e complementarmente, esta obra buscou ampliar as repercussões das pesquisas nesse campo e oferecer subsídios sobre a problematização ética, anteriormente mencionada, dos sentidos atuais da relação com o outro, especialmente quando ele traz inscrito em seu corpo as diferenças e, entre elas, a deficiência. São nesses encontros potentes com outros corpos que se ensaiam alianças que dissentem do sequestro almejado pela escola, no sentido de disciplinar esses corpos nos quais se inscreve a deficiência, dentre outras diferenças, e, ao mesmo tempo, subordiná-los à produção e à normalidade social vigente. Nesse sentido, procurou-se destacar o quanto seria interessante explorar a relação dos aspectos instituídos pela escola com alguns aspectos que ela, como instituição social, sequestra, a fim de mantê-los à margem, como é o caso do corpo, da sexualidade e da interessoalidade ou a intersubjetividade.

Em um dos capítulos dessa segunda parte, com esse propósito, discutiu-se a relação da vida com as instituições sociais, ao se analisar os pensamentos de Foucault, Canguilhem e Deleuze. Misto de caos e governabilidade, constatou-se que a escola separa, isola e imuniza as diferenças inscritas nos corpos, mediante os registros médicos, sociais e culturais, com vistas a codificar sua inscrição, neutralizando-as tanto para os atores em que ela se presentifica quanto naqueles que a visibilizam. Com isso, a presença desses corpos, no ambiente escolar, após o acesso garantido pelas políticas de inclusão, suscita certa repulsa, certa indiferença ou, mais raramente, alguma familiaridade. Como fazer dessa repulsa e dessa indiferença um problema filosófico para o pensamento, por parte dos demais atores, especialmente estudantes, professore(a)s e diretores(a)s, tem sido

um dos caminhos que se tentou explorar, em outro capítulo da segunda parte deste livro.

Não obstante a circunstância de que a educação inclusiva possa ser vista também como parte das estratégias de captura daquilo que escapa e instiga novas formas de existência ou vida comum, ela garantiu a presença daqueles atores e, por que não dizer – ao considerar que neles se inscrevem essas diferenças –, a circulação dessas últimas como um vírus, no contexto educacional brasileiro. Um vírus pronto para contaminar outros corpos, diga-se de passagem, fazendo com que as diferenças, ao serem vistas como esse vírus circulante e como uma ameaça, passassem a ser combatidas com tratamento individualizado aos corpos de atores que a encarnam e com a imunização dos demais, tentando tornar os outros atores indiferentes a elas. Em geral, é essa indiferença que prolifera nessa estratégia bem-sucedida dos embates atuais, nesse ambiente micropolítico do qual a escola é parte. Contudo, em função dos pensamentos de Deligny, Foucault e Deleuze, foi possível também pensar nos processos de resistência e, principalmente, nas linhas de fuga ou de erro que escapam a essas estratégias hegemônicas de poder ocorridas com a educação inclusiva, fornecendo indicativos para que se possa vislumbrar aí a formação das singularidades e do *corpo comum*, nos termos discutidos em um dos capítulos da segunda parte do livro.

Procurou-se eleger esse processo formativo como um movimento instituinte que, em geral, é cerceado pela força institucional da escola, dentre outras instituições sociais. Nesse caso, essa força reage aos efeitos causados por esses corpos e ao encontro com os corpos dos demais atores, como salientado no capítulo, minando qualquer possibilidade de os agenciamentos que potencializam – alegres ou tristes – se expandirem, criarem planos mais consistentes e transformarem a própria escola. Contudo, ponderou-se que a escola, como instituição, reluta em sair de seu centro gravitacional, sem levar em conta seus movimentos instituintes e, contemporaneamente, esses movimentos, embora venham de dentro, decorrem daquilo que fora até então excluído e que agora adentra nesse ambiente, para provocar certo reboleio. Esses movimentos assinalados como os de ocupação desse espaço, desse tempo, de problematização de suas práticas e saberes em circulação e de suas normas produzem na escola certa experiência do fora provocada,

graças às políticas inclusivas, por esses corpos nos quais se inscrevem as diferenças, cujas presenças, devires e desejos escapam aos poderes instituídos, descentrando os atores de suas posições e gerando neles certo desconforto.

Esses corpos se insurgem, seus devires e desejos irrompem, desde o seu cativeiro e das margens onde foram colocados pela instituição para o seu centro, para aquilo que a escola considera estar sob seu domínio, interpelando a gestão supostamente democrática que exclui sua participação ativa, o currículo que denega suas práticas e saberes em circulação nessa força centrípeta que exercem e a pedagogia que, por mais crítica que seja, ignora os planos estético, erótico e político nos quais transita. Mapear esses planos, recorrendo aos mapas de Deligny e às cartografias de Foucault, de Deleuze e Guattari foi o propósito da última parte deste livro, discutindo como essas ferramentas poderiam ser utilizadas no contexto atual da escola e como arma para que o corpo deficiente continue em luta, para uma educação cada vez mais inclusiva.

Em um dos capítulos dessa última parte, procurou-se refletir sobre esses planos, aproximando e distanciando a cartografia da vulnerabilidade de Butler daquelas que inspiraram, como os mapas de Deligny, ou as elaboradas pelos filósofos da diferença, como a heterotopologia de Foucault e a cartografia do desejo de Deleuze e Guattari. Analisaram-se, nesse capítulo, os limites da utilização dessas ferramentas em determinadas instituições, como a escola, e as possibilidades de seus usos, com particular atenção ao alcance dessas cartografias em relação aos planos extensivos do corpo e intensivos dos afetos que suscitam em seus encontros com os demais corpos, interferindo sobre os fluxos de desejo e a intensidade do prazer.

Ademais, destacou-se o quanto esses planos estão implicados no agir desses corpos insurgentes, muitas vezes agenciados por forças inconscientes, assim como os seus devires decorrentes dos acontecimentos dos encontros com outros corpos mobilizam o desejo ou o dispersam, minando ou intensificando o prazer, agenciando a biopotência de seus movimentos instituintes. Interessava a esse capítulo discutir se tais planos intensivos, bem como os extensivos, podem ou não ser úteis para que se mapeiem os devires desses corpos, os afetos que colocam em circulação e o modo como intercedem, nos fluxos do desejo e nas intensidades de prazer, mais do que

para empoderar, potencializar esses corpos, em suas lutas por uma educação mais inclusiva. E, nesse caso, encontrar nessa ferramenta denominada cartografia a arma de uma máquina de guerra que se insurge contra o atual maquinismo do Capital.

Em outro capítulo da última parte do livro, almejou-se compor cartografias com esse último objetivo, ensaiando com os mapas de Deligny, a heterotopologia de Foucault e a cartografia do desejo de Deleuze e Guattari essa possibilidade, não sem problematizá-la segundo os desafios do tempo presente. A partir de tais desafios, sobretudo aqueles relacionados à governamentalidade algorítmica e ao esgotamento do desejo, indagou-se sobre a possibilidade de se retomar a cartografia tardia do prazer foucaultiana, acrescentando-a ao rol dessas cartografias inspiradas ou elaboradas pelas filosofias das diferenças, mais essa arma, para fazê-la funcionar numa máquina de guerra mais situada no terreno da erótica pedagógica e, quem sabe, ser mais uma dessas experiências do fora que, da margem ao centro da instituição, institui uma ética a ser desenvolvida continuamente na formação do educador, como um laboratório de si no cuidado desse outro.

Esse parece ser um ponto em torno do qual a composição das cartografias que inspiraram ou foram elaboradas pelas filosofias da diferença poderia ocorrer, cartografando o plano de intensidades que, no tempo presente, poderia sugerir os caminhos pelos quais os corpos deficientes são objetos de abjeção, de temor e de potencialização de uma vida que se singulariza e de um *corpo comum* formado do enredamento com outros corpos, na escola. Em geral, ao ocupar a margem dessa instituição, essa existência singular agencia os devires comuns a outros corpos, mobilizando seus desejos e intensificando o prazer expressos em seus gestos ou em uma linguagem que coloca em jogo a instituída, como se aí se visse pela cartografia de sua extensão a liberação do corpo, da sexualidade e da intersubjetividades do cativeiro que fora submetido pelo sequestro institucional, avançando sobre o núcleo formal da instrução, de sorte a transformar a gestão, o currículo e a pedagogia instituídas. Esse parece ser o movimento mais temido, uma linha de fuga da parte desse corpo, aliado a outros corpos dissidentes e seus encontros com os demais atores, no sentido de uma profunda transformação da escola.

Tal transformação, para tornar essa instituição mais inclusiva, mais radicalmente do que aquela aventada à luz da ferramenta interseccional e das teorias que a inflexionaram, já começou nessa instituição com a ocupação de seus corpos, com os seus devires e desejos agenciando mudanças micro-políticas, concentrando-se atualmente em sua margem, porém, caminhando em direção ao centro. Essa é a margem a ser cartografada, municiando esse *corpo comum* com uma arma, em suas lutas por mais inclusão na escola, até reverter esse seu centro instrutivo, onde, muito em breve, caso essas lutas continuem, não mais faltarão, não estarão mais ausentes, como se diria de um povo que falta. Nessas lutas já iniciadas, cada pesquisador, cada educador possui sua posição, em alguns casos, como o meu, enquanto esses corpos ainda não fabricam suas armas com a urgência que se faz necessária, sou apenas um aliado, um ator coadjuvante, que reconhece seus limites, para protagonizar a cena e espera estar junto a esse *corpo comum*, na construção de seu enredo, aprendendo com seus gestos, com suas performances.

No longo percurso desenvolvido neste livro, a despeito do ímpeto de descrevê-lo como uma disputa epistêmica e política, há muitas conexões entre as várias perspectivas abordadas. Contudo, mais do que explorá-las uma-a-uma, optou-se por detalhar cada uma dessas perspectivas como confeccionadoras de instrumentos, ferramentas ou armas, cujas particularidades podem auxiliar pesquisadores e educadores a escolherem quais seriam mais precisas e úteis aos seus propósitos de pesquisa ou a estratégias de ensino. Desse modo, o livro procurou convidar os seus leitores a perceber as diferenças entre cada uma dessas ferramentas, instrumentos ou armas, montando uma caixa com a qual poderiam trabalhar em pesquisas, no ensino ou, mesmo, refletir de forma mais aguda e profunda sobre o alcance de seus propósitos, ao analisar o corpo deficiente, e a postular uma educação inclusiva, quer para ele, quer para os demais corpos dissidentes, movidos por forças instituintes que trazem em si o germe de uma radical transformação da instituição escolar.

Os desafios para essa tarefa ainda são maiúsculos, mas a expectativa é a de que eles precisam ser enfrentados a partir de agora. Quem sabe, uma ou outra passagem, capítulo ou parte do livro não colabore para essa tomada de decisão!

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. Inmanencia absoluta. In: GIORGI, Gabriel; RODRIGUEZ, Fermín (comp.). *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, 2007. p. 59-92.
- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Jandaíra, 2021.
- ARISTÓTELES. *Política*. Ed. bilíngue. São Paulo: Vega, 1998.
- ASSEXYBILIDADE. Direção: Daniel Gonçalves. Brasil: SeuFilme; TvZERO, 2023. 86 min. Documentário.
- BAMPI, Luciana Neves da Silva; GUILHEM, Dirce; ALVES, Elíoenai Dornelles. Modelo social: uma nova abordagem para o tema da deficiência. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, [São Paulo], v. 18, n. 4, jul./ago. 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-11692010000400022>. Acesso em: 23 jun. 2024.
- BERARDI, Franco ‘Bifo’. *O terceiro inconsciente: a psicoesfera da era viral*. São Paulo: GLAC, 2024.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BUTLER, Judith. *Vida precária: do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*. São Paulo: N-1, 2020.
- BUTLER, Judith. *Discurso de ódio: uma política do performativo*. São Paulo: Ed. Unesp, 2021.

CALDERÓN ALMENDROS, Ignacio. *Educación y esperanza en las fronteras de la discapacidad*: estudio de caso único sobre la construcción creativa de la identidad. Madrid: CERMI: Cinca, 2014.

CANGUILHEM, Georges. *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF, 2009.

CARNEIRO, Suely. *Dispositivo de racialidade*: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais*: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu: N-1, 2018.

CHAMAYOU, Grégoire. *A sociedade ingovernável*: uma genealogia do liberalismo autoritário. São Paulo: Ubu, 2020.

COLLINS, Patrícia Hill. Epistemologia feminista negra. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramon (org.) *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 139-170.

COLLINS, Patrícia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2021.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista estudos feministas*, Florianópolis, ano 10, n. 1, p. 171-188, 1º semestre 2002.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

DELEUZE, Gilles. Instinto e instituições. In: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos*: textos e entrevistas (1953-1974). São Paulo: Iluminuras, 2005. p. 29-32.

DELEUZE, Gilles. Deseo y placer. In: DELEUZE, Gilles. *Dos regímenes de locos*: textos y entrevistas (1975-1995). Valencia: Pre-Textos, 2007. p. 121-130.

DELEUZE, Gilles. Imanência: uma vida... *Limiar*, v. 2, n. 4, p. 178-181, 2º sem. 2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O que é a filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. 1874: três novelas ou “o que se passou? In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs*: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Ed. 34, 1996. v. 3. p. 58-75.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Ed. 34, 2010.

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. Introdução: rizoma. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2011. v. 1. p. 17-50.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. Tratado de nomadologia: a máquina de guerra. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2012. v. 5. p. 11-118.
- DELIGNY, Fernand. *Permitir, trazer, ver*. Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona, 2009.
- DELIGNY, Fernand. *O aracniano e outros textos*. São Paulo: N-1, 2015.
- DELIGNY, Fernand. Cahiers de L'Immuable. In: DELIGNY, Fernand. *Oeuvres*. Paris: L'Arachnéen, 2018. p. 797-1030.
- DERRIDA, Jacques. La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines. In: COLLOQUE INTERNATIONAL DE L'UNIVERSITÉ JOHNS HOPKINS, 1966, Baltimore. **Les langages critiques et les sciences de l'homme**. [S. l. : s. n.], 1966. Disponível em: <https://funambule.org/lectures/philo/Derrida%20-%20La%20Structure,%20Le%20Signe%20Et%20Le%20Jeu%20Dans%20Le%20Discours%20Des%20Sciences%20Humaines.pdf>. Acesso em: 13 jun. 2024.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- DERRIDA, Jacques. *El monolingüismo del outro*. Avellaneda: Manantial, 1997.
- ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica e filosofia*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- ESPOSITO, Roberto. *El dispositivo de persona*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- ESPOSITO, Roberto. *Institutio: sobre crises e valores das instituições*. Florianópolis: Rafael Copetti, 2021.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1990a.
- FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990b. p. 70-98.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990c. p. 15-37.
- FOUCAULT, Michel. Des espaces autres (360). In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988*. Paris: Gallimard, 1994a. v. 4 - 1980-1988. p. 752-763.

FOUCAULT, Michel. La vie des hommes infâmes (198). In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988*. Paris: Gallimard, 1994b. v.3 - 1976-1979. p. 237-253.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières ? In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard, 1994c. v. 4. p. 562-578.

FOUCAULT, Michel. Sur la sellette (152). In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988*. Paris: Gallimard, 1994d. v. 2 - 1970-1975. p. 120-125.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 230-249.

FOUCAULT, Michel. Theatrum philosophicum. In: FOUCAULT, Michel. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 231-260.

FOUCAULT, Michel. Introdução à vida não fascista. In: FOUCAULT, Michel. *Por uma vida não fascista*. São Paulo: Sabotagem, 2004a. p. 4-8.

FOUCAULT, Michel. *El pensamiento del afuera*. 5. ed. Valencia: Pre-textos, 2004b.

FOUCAULT, Michel. La vida: la experiencia y la ciencia. In: GIORGI, Gabriel; RODRIGUEZ, Fermín. *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, 2007. p. 41-59.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. Discurso e verdade: seis conferências sobre a *parrhesia* (Berkeley: outubro a novembro de 1983). *Prometeus: filosofia em revista*, ano 6, n. 13, p. 1-2, 2013. Edição especial.

FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. São Paulo: Martins Fontes, 2016a.

FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e verdade: curso no Collège de France (1980-1981)*. São Paulo: Martins Fontes, 2016b.

FOUCAULT, Michel. *Corpo utópico, heterotopias*. São Paulo: n-1 edições, 2019.

FOUCAULT, Michel. O corpo utópico. In: FOUCAULT, Michel. *Corpo utópico, heterotopias*. São Paulo: n-1 edições, 2019a. p. 7-18.

FOUCAULT, Michel. As heterotopias. In: FOUCAULT, Michel. *Corpo utópico, heterotopias*. São Paulo: n-1 edições, 2019b. p. 19-32.

GARCÉS, Marina. Imaginación crítica. *Artnodes: e-journal on art, science and technology*, n. 29, p. 1-8, enero 2022.

- GAVÉRIO, Marco Antonio. Nada sobre nós, sem nossos corpos!: O local do corpo deficiente nos disability studies. *Revista Argumentos*, Montes Claros, v. 14, n. 1, p. 95-117, jan./jun. 2017.
- GODANI, Paolo. *Sul piacere che manca*: etica del desiderio e spirito del capitalismo. Roma: DeriveApprodi, 2019.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma*: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo-afro-latino-americano. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje*: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 139-150.
- GONZALEZ, Lélia; HASEMBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- GREINER, Christine. *Corpos CRIP*: instaurar estranhezas para existir. São Paulo: N-1, 2023.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. 2. ed. Campinas: Papirus, 1990.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose*: um novo paradigma estético. São Paulo: Ed. 34, 1992.
- GUATTARI, Félix. 1985: microfísica dos poderes e micropolítica dos desejos. In: QUEIROZ, André; CRUZ, Nina Velasco e (org.). *Foucault hoje?* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007. p. 33-41.
- GUATTARI, Félix. *Linhas de fuga*: por otro mundo de posibles. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2013.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. São Paulo: Ed. Unesp, 2018.
- HARAWAY, Donna J. *Ficar com o problema*: fazer parentes no Chthuluceno. São Paulo: N-1, 2023.
- HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir*: a educação como prática de liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- JAGOSE, Annamarie. *Queer theory*: an introduction. New York: New York University Press, 1996.
- JANVIER, Antoine. Entre Deleuze et Canguilhem: philosophie critique, vitalisme et problème de la pensée. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, v. 8, n. 2, p. 57-82, out. 2011.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação*: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LANNA JÚNIOR, Mário Cléber Martins (comp.). *História do movimento político das pessoas com deficiência no Brasil*. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos, 2010.

- LAZZARATTO, Maurizio. *Signos, máquinas, subjetividades*. São Paulo: Edições SESC: N-1, 2015.
- LEFERT, Daniel. Posfácio. In: FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo: N-1, 2019. p. 31-55.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LOPES, Pedro. Deficiência na cabeça: convite para um debate com diferença. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 28, n. 64, p. 297-330, set./dez. 2022.
- LORDE, Audre. *Irmã outsider: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- LOURO, Guacira Lopes. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. *Estudos Feministas*, ano 9, n. 2, p. 541-553, 2º semestre 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/64NPxWpgVkT9BXvLXvTvHMr/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 8 out. 2025.
- LYOTARD, Jean-François. *Dispositivos pulsionales*. Madrid: Fundamentos, 1981.
- LYOTARD, Jean-François. *Le différend*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983.
- LYOTARD, Jean-François. *Economia libidinal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- MACHADO, Carlos Henrique. *A configuração do humano em Fernand Deligny: o lugar do espírito quando o sujeito não está (aí)*. 2024. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade do Porto, Porto, 2024. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/164870/2/704509.pdf>. Acesso em: 23 set. 2025.
- MAGNABOSCO, Molise de Bem; SOUZA, Leonardo Lemos de. Aproximações possíveis entre os estudos da deficiência e as teorias feministas e de gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 27, n. 2, e56147, p. 1-11, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/xN3zgQD7sqggSwxrZfV7qQk/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 25 mar. 2026.
- MALABOU, Catherine. *Ontologie de l'accident*. Essai sur la plasticité destructrice. Paris: Léo Scheer, 2009.
- MANNING, Erin. *Sempre mais que um: a dança da individuação*. São Paulo: GLAC, 2024.
- MCRUER, Robert. *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York: University Press, 2006.
- MELLO, Anahi Guedes de. *Gênero, deficiência, capacitismo e cuidado: uma análise antropológica de experiências, narrativas e observações sobre violências contra mulheres com deficiência*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/182556>. Acesso em: 25 mar. 2026..

MELLO, Anahi Guedes de; AYDOS, Valéria; SCHUCH, Patrice. Aleijar as antropologias a partir das mediações da deficiência. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 28, n. 64, p. 7-29, set./dez. 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/tvSdXddtyn4vNzwtTRFXLNp/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 25 mar. 2026.

MELLO, Anahi Guedes de; GAVÉRIO, Marco Antônio. Facts of cripness to the Brazilian: dialogues with Avatar, the film. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 44, n. 1, p. 43-65, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/22935>. Acesso em: 25 mar. 2026.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MIGUEL, Marlon. Conversação sobre Fernand Deligny e o aracniano. Entrevistadora: Sônia Regina da Luz Matos. *ETD: educação temática digital*, Campinas, v. 22, n. 2, p. 498-516, abr./jun. 2020. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-25922020000200498. Acesso em: 25 mar. 2026.

MIGUEL, Marlon. *Fernand Deligny e as ecologias do humano*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2024.

MISKOLCI, Richard. A teoria queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 11, n. 21, p. 150-182, jan./jun. 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/soc/a/BkRJyv9GszMddwqpncrJvdn/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 25 set. 2025.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

NUSSBAUM, Martha Craven. *Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

PAGNI, Pedro Angelo. Da polêmica sobre a pós-modernidade aos ‘desafios’ lyotardianos à filosofia da educação. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 32, n. 3, p. 567-587, set./dez. 2006.

PAGNI, Pedro Angelo. Infância, arte de governo pedagógica e cuidado de si. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 35, n. 3, p. 99-123, set./dez. 2010.

PAGNI, Pedro Angelo. *Experiência estética, formação humana e arte de viver: desafios filosóficos à educação escolar*. São Paulo: Loyola, 2014.

PAGNI, Pedro Angelo. Pensar, agir... viver uma vida verdadeira: desafios éticos à ação política do intelectual na atualidade. In: RESENDE, Haroldo de (org.). *Michel Foucault: política, pensamento e ação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 179-198.

PAGNI, Pedro Angelo. *Biopolítica, deficiência e educação: outros olhares sobre a inclusão escolar*. São Paulo: Ed. Unesp, 2019.

PAGNI, Pedro Angelo. *Retratos foucaultianos da deficiência e da ingovernabilidade na escola: do governo das diferenças a outro paradigma de inclusão*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2023.

PAGNI, Pedro Angelo; MARTINS, Vanessa Regina de Oliveira. Corpo, clínica e educação inclusiva: da clinalização à visibilização da deficiência, *Educação Unisinos*, [São Leopoldo do Sul], v. 27, p. 1-20, 2023. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/educacao/article/view/26900/60749752>. Acesso em: 10 ago. 2025.

PAGNI, Pedro Angelo. Inclusão e filosofias da diferença: outro paradigma para a educação? *Revista Brasileira de Educação Especial*, v. 31, e0324, 2025. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbee/a/t7hqNP3bbY5h5DcHZkZnbsd/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 20 ago. 2025.

PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: uma introdução*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PLATÃO. *Mênon*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2001.

PORTOCARRERO, Vera. *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009.

PRECIADO, Paul. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 1-20, jan./abr. 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/yvLQcj4mxkL9kr9RMhxHdwk/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 25 mar. 2026.

PRECIADO, Paul. Uma escola para Allan. In: PRECIADO, Paul. *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 195-199.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RENGIFO LOZANO, Bernardo. *Estructuralismo y filosofías de la diferencia: introducción a las teorías del signo en las disciplinas humanas*. Bogotá: Metis, 2016.

ROUVROY, Antoinette; BERNS, Thomas. Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o díspar como condição de individuação pela relação? *Revista Eco-Pós*, v. 18, n. 2, p. 36-56, 2015. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/2662. Acesso em: 9 set. 2025.

SAFATLE, Vladimir. Perto demais de sua própria desapareição: o povo que falta e a farsa da democracia estética. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, DF, v. 9, n. 3, p. 43-61, dez. 2021.

SANCHEZ ALCÓN, Chema. *Mentes fronterizas: filosofando desde la interdependencia*. Madrid: Fundamentos, 2024.

SCHÉRER, René. Homo tantum: o impessoal: uma política. In: ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 21-38.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SPINOZA, Benedictus. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Una educación estética en la era de la globalización*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2017.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 442-464, abr. 2018. Disponível em: <https://revistas.usp.br/rieb/article/view/145663>. Acesso em: 25 mar. 2026.

VILELA, Eugénia; BARCENA, Fernando. Acontecimento. In: CARVALHO, Adalberto Dias (coord.). *Dicionário de filosofia da educação*. Porto: Porto Editora, 2006.

VIRNO, Paolo. *Sobre la impotencia: la vida en la era de su parálisis frenética*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2022.

VOLTOLINI, Rinaldo. *Crianças fora-de-série: psicanálise e educação inclusiva*. 2021. Tese (Livre-docência) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Educação, São Paulo, 2021.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. São Paulo: Ed. 34, 2016.

SOBRE O AUTOR

Pedro Angelo Pagni é Professor Associado da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista (UNESP), no Brasil. Doutor em Educação (1999) e Livre-Docente em Filosofia da Educação (2011) pela mesma universidade, com estágio pós-doutoral na Universidad Complutense de Madrid (2008). É pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), desde 2011 até o presente, atuando na interface da Educação com a Filosofia e a Filosofia da Educação. Desde 2014, vem pesquisando temas relacionados à deficiência e à educação inclusiva, do ponto de vista das filosofias da diferença e de sua experiência como pai de Ana Sophia – uma jovem com trissomia do 21 – e dos desafios por ela enfrentados, no processo de escolarização. Autor de livros, dentre os quais se destacam *Experiência estética, formação humana e arte de viver* (Edições Loyola, 2014); *Ética, transversalidade e deficiência: desafios da arte de viver à educação escolar* (CRV Editora, 2018); *Biopolítica, deficiência e educação: olhares outros sobre a educação escolar* (Editora UNESP, 2019); *Retratos foucaultianos da deficiência e da ingovernabilidade na escola* (Editora Cultura Acadêmica e Oficina Universitária, 2023).

SOBRE O LIVRO

CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Telma Jaqueline Dias Silveira
CRB 8/7867

FORMATO

16 x 23cm

NORMALIZAÇÃO

Laura Akie Saito Inafuko
CRB-8 9116
Anna Julia de Souza Padovan

TIPOLOGIA

Adobe Garamond Pro

CAPA E DIAGRAMAÇÃO

Gláucio Rogério de Moraes

PRODUÇÃO GRÁFICA

Giancarlo Malheiro Silva
Gláucio Rogério de Moraes

REVISÃO GRAMATICAL E SINTÁTICA

Rony Farto Pereira

ASSESSORIA TÉCNICA

Renato Geraldi

OFICINA UNIVERSITÁRIA

Laboratório Editorial
labeditorial.marilia@unesp.br

No longo percurso desenvolvido neste livro, embora o ímpeto de descrevê-lo como uma disputa epistêmica e política, há muitas conexões entre as várias perspectivas abordadas. Contudo, mais do que explorá-las uma-a-uma, optou-se por detalhar cada uma dessas perspectivas como confeccionadoras de instrumentos, ferramentas ou armas cujas particularidades podem auxiliar a pesquisadores e educadores a escolherem quais seriam mais precisas e úteis aos seus propósitos de pesquisa ou a estratégias de ensino. Dessa forma, o livro procurou convidar os seus leitores a perceber as diferenças entre cada uma dessas ferramentas, instrumentos ou arma, montando uma caixa com a qual poderiam trabalhar em pesquisas ou no ensino ou, mesmo, refletir de forma mais aguda e profunda sobre o alcance de seus propósitos ao analisar o corpo deficiente e à postular uma educação inclusiva.