

O objetivo deste trabalho é apresentar uma reflexão invertendo epistemologicamente o problema da inclusão. A questão dos ouvintes no mundo dos surdos serve de referência para uma análise aprofundada entre as quantidades obscenas e manipuláveis e os hibridismos considerando-se as culturas, as línguas, as identidades e as diferenças. Faz-se, então, uma discussão sobre o discurso e a prática cultural em torno dos *outros*, da alteridade, adquirindo novas dimensões epistemológicas, políticas e pedagógicas.  
**Inclusão; educação de surdos**

*A PROPOSAL OF AN EPISTEMOLOGICAL INVERSION OF THE INCLUDING PROBLEM: THE HEARING IN THE WORLD OF THE DEAF*

*The goal of this paper is to present a reflection changing epistemologically the inclusion problem. The aspect of the hearing in the deaf world is the reference for a deep analysis between the obscene and manipulable and the hybridisms considering the cultures, the languages, the identities and the differences. It is done, therefore, a discussion about the discourse and the cultural practices about the others, acquiring new epistemological, political and pedagogic dimensions.*

***Inclusion; deaf education***

# INVERTENDO EPISTEMOLOGICAMENTE O PROBLEMA DA INCLUSÃO: OS OUVINTES NO MUNDO DOS SURDOS

Carlos Skliar  
 Ronice Quadros

## OS MUNDOS ATUAIS: ENTRE AS QUANTIDADES OBSCENAS E MANIPULÁVEIS E OS HIBRIDISMOS CULTURAIS

São os tempos atuais de desorientação cultural e/ou de afirmação de novas identidades? De estabilidade e/ou de perigo e ameaça do público? De inquietude diante do avassalamento do global e/ou de conformidade com as pequenas aldeias nas

■ Os autores integram o Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

quais vivemos? De exclusão ou de inclusão? De abrir-se as fronteiras e/ou de viver, temerosos, em meio a elas? De aferrar-se a alguma(s) poucas identidade(s) disponível(is) e/ou de estalar-se em fragmentos? De globalização ou de pulverização? De normalização ou de hibridismo?

(Re)construir e (re)conhecer o mundo atual e definir o lugar/espaço/tempo que ocupam os outros depende, em grande medida, da intensidade das imagens/representações do mundo que se selecionam, produzem, inventam, dissimulam e/ou ignoram-se através dos nossos olhares, dos nossos gestos e dos nossos discursos.

Assim, não existe um único mundo disponível senão vários mundos que se impõem e superpõem, criando novas e complexas perspectivas sobre questões tais como *cultura, línguas, identidades e diferenças*.

Ao fixar os olhos e as palavras no mundo de uma boa parte dos meios de comunicação, dos discursos oficiais e dos informes de organismos e bancos internacionais aparece, quase sempre em primeiro lugar, um território denso de *quantidades indiscretas, manipuláveis e obscenas*.

Os números nos indicam posições, ou, ainda melhor, localizações, vanguardas, desventuras, rumos e destinos que condenam os países e suas populações. Troca-se de posição na ordem mundial, festejam-se ou lamentam-se os avanços e os retrocessos no *ranking* da miséria, do analfabetismo e do desemprego. Recomendam-se transformações, também obscenas, para que as quantidades se desfaçam, se minimizem e acabem por extinguir-se.

O mundo tem se transformado em um Terceiro Mundo (Chomsky, 1996), e o Terceiro Mundo parece nos ser outra coisa: milhões de pessoas que se envolvem em matanças étnicas, que se matam por falta de água potável, que se destroem diante da desintegração do emprego. Milhões de mulheres são escravizadas e traficadas, assim como milhões de crianças. Além disso, crianças são transformadas em exército, adotadas por estranhos e subornadas a ir à escola.

O mundo é narrado e manipulado quase exclusivamente em termos do mapa da pobreza, uma triste e inevitável conjunção de violências físicas, morais e institucionais. Há competições de analfabetismo, de corrupção, de assassinatos que se medem a cada minuto. E em cada momento se elaboram conceitos mais refinados de exclusão, de desigualdade econômica e de desqualificação e *desafiliação* social para estabelecer novos números, quantidades atualizadas, estatísticas modernas. O conceito de exclusão é, ao mesmo tempo, um *non-sense* teórico e um consenso social, político e cultural.

Se conseguimos abstrair um instante nossos gestos, nossas palavras e nossos olhares sobre tais quantidades, começa-se a impor uma visão de mundo em parte diferente e em parte igual à anterior: é a *época das preocupações e ocupações politicamente corretas, o mundo do autocuidado e da autoproteção*.

Cuidam-se as palavras delas mesmas, cuidam-se as imagens, as leis, o currículo das escolas, as publicidades, a mensagem empresarial. Vigiamos-nos uns aos outros para não dizer aque-

las palavras, para evitar aqueles gestos, para denunciar aquelas atitudes que não representam de uma forma benigna os conflitos culturais. Desse modo, os problemas culturais ficam mascarados em modos ligeiros de dizer e de olhar.

Tranqüilizamo-nos ao encontrar a palavra que não fere, que não designa, que não etiqueta?

É, de certo modo, um mundo *CNNizado* que orienta e ordena o nosso olhar tranqüilo, de telespectadores, com imagens exóticas, folclóricas, paisagísticas, cartões-postais ingênuos de países e seus habitantes, quase todos parecidos entre si; parecidos, porém, *não iguais*; parecidos, porém, *não idênticos*; em outras palavras, uma *mímica* daquilo que é estrangeiro, um desejo de um outro reconhecível, relativamente próximo e, até certo ponto, reformado, um sujeito de uma diferença que é quase a mesma, porém não exatamente (Bhabha 1994).

Se otimizarmos esses últimos olhares e discursos, outro mundo faz-se presente: *é o mundo da fibra óptica e da cibernética das subjetividades*; um mundo que, ademais, também se regula pelas quantidades *indiscretas, manipuláveis e obscenas*.

As guerras virtuais e as pobrezaas reais confundem-se na programação das televisões. Oferecem-nos somente soluções para um mundo *moderno e pequeno*. Estar conectado ou não, essa é a questão. Desse modo, outra vez, (re)conhecemos e (re)construímos o mundo como o lugar/espaco/tempo das *velhas e novas exclusões*. As fronteiras aparecem, desaparecem e voltam a aparecer; se multiplicam, se disfar-

çam travestidas com roupas novas que somente agora nos falam – e fazem falar – do *respeito*, da *tolerância*, da *aceitação*, do *pluralismo* e da *diversidade*; os limites dessas fronteiras parecem perder-se, oscilam, se ampliam e mudam permanentemente sua estratégia de representação sobre os outros. O controle se exerce sobre os corpos, as cores, as linguagens, a pele da alteridade.

Existe um aparato teórico cada vez mais agudo, menos economicista e tautológico<sup>1</sup> nas definições de exclusão. Já não se confunde nem se subordina a idéia de exclusão ao conceito de pobreza, nem de classe social, nem de renda mínima, porém, ao mesmo tempo faz-se mais extenso, mais inacessível, menos controlável – fala-se de exclusão social, de gênero, de idade, de raça, de linguagem, de cultura, de etnia, de abstração, de natureza informática, de educação, de escolarização, de direito à palavra e à vida na própria cultura, de trabalho, de saúde, de velocidade e de flexibilidade nas respostas, da interatividade, etc.

Porém, a exclusão não é somente uma fronteira de discursos e silêncios permanentemente removidos e reposicionados. Não é unicamente o falar desde um suposto centro fazendo as periferias imaginadas. A exclusão é também um processo cultural, um discurso de verdade, uma interdição, um rechaço, a negação do espaço/tempo/lugar em que vivem os outros.

A(s) exclusão(ões) sempre estão em movimento, nunca permanecem quietas, fixas, inalteráveis. Cruzam os corpos, as mentes e as línguas de um modo vertiginoso; os atravessam. Henrique de Lima Filho (1986, p.15), em um parágrafo muito eloquente, narra o vaivém de suas *próprias exclusões* do seguinte modo:

“(…) Mais que a hemofilia, vivi a experiência de preconceitos piores e mais dolorosos. Se os garotos do bairro mineiro me chamavam de sangue de barata, fui discriminado como ‘cucaracha’ nos Estados Unidos, como árabe na França e como turco na Alemanha. Já tive de provar que não era um maldito ‘intelectual’ para militantes operários, provar para escritores que um cartunista pode ser escritor, provar que um escritor pode trabalhar na TV e agora tenho que provar que um homem de TV pode fazer cinema. Já recebi como palavrão o título de ‘coerente’. A minha barba precocemente branca é um insulto para a sociedade dos sempre jovens (...) ¿Hemofilia? Bah!!!”

Ao mesmo tempo que nossos olhares e discursos reforçam o mundo da exclusão, paradoxalmente encontramos no mundo *das inclusões*, *das promessas integradoras* (Gentili, 1996) – sejam elas econômicas, políticas ou educativas.

A exclusão, nos nossos dias, está travestida de inclusão; aqueles que têm sido permanentemente localizados do lado de fora das

fronteiras hoje são chamados a entrar e a estar, como seja, deste lado. Depois de tudo, a transformação dos números não se faz suficiente para acalmar e silenciar identidades: as promessas se evaporam, se desintegram quando reunimos todos os mundos até aqui imaginados.

Em algum sentido, somente aparentemente paradoxal, a globalização imaginada conduz à produção e à fragmentação de novas identidades sociais (Hall, 1997) que lêem de maneira muito diferente o espaço e o tempo que ocupam desde sua própria alteridade.

Homii Bhabha (1994) utiliza a metáfora da desorientação para descrever o mundo de hoje: muito mais que uma sensação de *confusão*, existiria um verdadeiro distúrbio da *direção*, um momento de trânsito no qual o espaço e o tempo se entrecruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, de passado e de presente, de interior e exterior, de dentro e de fora.

Pois está aqui também diante dos nossos olhos, nos nossos gestos e nas nossas palavras *o mundo do não designado, do híbrido<sup>2</sup>, da desorientação*. Um mundo que se parece mais a uma geografia de imigrações, a literaturas que provêm da diáspora política e cultural, aos grandes deslocamentos de comunidades campesinas e indígenas, às prosas e poesias escritas desde o exílio, às narrativas dos refugiados econômicos, políticos e/ou culturais, enfim, à cultura narrada desde aquilo que sempre foi considerado à margem, à periferia.

## NÓS, OS OUTROS E A(S) ALTERIDADE(S)

Cada vez mais as culturas “nacionais”, “oficiais” estão sendo produzidas a partir da perspectiva das minorias. O resultado desse processo não deve ser apenas compreendido, como afirmado por Bhabha (1994), não no sentido de *uma proliferação de histórias alternativas dos excluídos*, mas sim como uma necessidade de revisão radical em torno do conceito de cultura e comunidade humana.

A nossa existência, continua Bhabha, está marcada por uma tenebrosa sensação de sobrevivência, de viver nas fronteiras do presente, para as quais não parece haver um nome próprio, mais para lá do atual e controvertido deslizamento do prefixo “pós”: pós-modernidade, pós-colonialismo, pós-feminismo, etc.

Por tudo isso, o discurso e a prática cultural em torno dos *outros*, da alteridade, adquire, hoje, novas dimensões epistemológicas, políticas e pedagógicas.

A pergunta acerca da alteridade, e, mais especificamente, a pergunta sobre quem são os outros, adquire assim uma significativa transcendência filosófica, sociológica, política, antropológica e cultural.

A(s) resposta(s) a essa questão não parecem ser demasiado claras – e nunca serão definitivas –, porém, propomos diferenciar e territorializar pelo menos três espaços discursivos que se referem à alteridade; espaços que dizem e produzem aos outros, desde a *“mesmidade”* ou desde a alteridade, em relação às identidades,

diferenças, culturas, línguas e modos de narrar; espaços cujas fronteiras podem ser muito tênues ou débeis; espaços, enfim, de significados culturais que circulam dentro de culturas e de tempos e lugares específicos.

Adotaremos para esses espaços a seguinte denominação: (a) espaço *colonial*, (b) espaço(s) *multicultural(is)* e (c) espaço(s) da(s) *diferença(s)* ou espaço *pós-colonial*.

O *espaço colonial*, de acordo, entre outros, com Carbonell i Cortés (1998), constitui um conjunto heterogêneo de interesses e práticas que tem como objetivo principal a instauração de um sistema de domínio e sua perpetuação. Essa definição não se refere, claro está, somente ao fato físico da colonização, nem a um simples ato de acumulação e aquisição de territórios, de sujeitos humanos, de fontes de produção, de narrativas, etc.

Esse espaço tem inaugurado, desenvolvido e imposto um conjunto de estratégias particulares de representação *acerca* dos outros, *sobre* os outros, *em face* dos outros, *pelos* outros: assim, a alteridade foi, sucessiva ou concomitantemente mascarada, descoberta e redescoberta, inventada, inscrita nas fronteiras estritas da inclusão/exclusão, demonizada, delimitada em suas perturbações, estereotipada, infantilizada, normalizada, medicalizada, domesticada, desterritorializada, usurpada em seus discursos e suas formas de narrar, mitificada, assimilada, exilada, localizada no extremo negativo de certas dualidades culturais, separada institucionalmente, ignorada, objeto de curiosidade científica, de salvação religiosa e, até

mesmo, de redenção etnográfica, produzida pela caridade e regulada pela beneficência, etc.

O lugar da diferença cultural parece não ter lugar. O outro é citado, mencionado, iluminado, engajado em estratégias de imagem/contra-imagem, etc.

O discurso colonial se constitui a partir de formas de conhecimento, representação e estratégias de poder e formas de relacioná-las com o ditado das leis, normas e regulamentos.

A questão posta por Ian Chambers (1994), *quem define a autenticidade do outro?*, faz-se particularmente significativa, porque esse outro volta sempre a ser posicionado em uma diferença domesticada; não tem voz, não se lhe permite falar nem definir sua noção de ser específico, sua autenticidade. Por isto, o autor afirma que estamos decididamente marcados pela impossibilidade histórica e ética de falar no lugar do outro: "(...) estes ritos ambíguos funerários invariavelmente nos obrigam a reconsiderar os poderes assimétricos das representações, e nosso lugar neles".

As representações têm mudado, essencialmente, as formas de narrar acerca da alteridade diante do surgimento de um novo espaço, o *espaço multicultural?*

Para muitos defensores do multiculturalismo, essa última pergunta somente pode ser considerada como um jogo de retórica. De fato, o espaço multicultural é definido como um tipo de consciência coletiva que se opõe a todas as formas de *centrismos* - *etno, falo, fono, logo, antropo*, etc. -, que conduz tanto a

uma nova teorização e produção de conhecimento, como a renovação das formas de entender e exercer as estratégias políticas.

É inevitável que o espaço multicultural tenha aberto questionamentos e desenvolvido ações – civis, políticas e educativas – que não podem ser postas em dúvida, nem minimizadas ou desvalorizadas. Porém, é claro que também não parece ser factível falar de um espaço multicultural coerente, sólido e sem fraturas, mas sim de vários e diferentes espaços multiculturais. Tal é a proposta defendida, entre outros autores, por Peter McLaren (1997), que menciona *formas de multiculturalismo* que podem ser associadas, politicamente, com os modos pelos quais a alteridade é representada, a diferença, construída e a educação, organizada.

Somente a título de hipóteses pode dizer-se, então, que, tanto no espaço colonial como na forma multicultural conservadora, os *outros* podem não ser todos os *outros*, mas sim somente alguns *outros*. Tem-se instalado um processo de fragmentação da alteridade, que muito tem a ver com o que alguns autores chamam de *multiculturalismo empresarial*, talvez uma nova maquiagem aplicada à antiga lógica do mercado e do capital humano.

A alteridade é recategorizada e subdividida em categorias até agora desconhecidas; alguns outros se aproximam, alguns outros se distanciam cada vez mais: o circuito da cultura recebe com beneplácito a alteridade consumista e produtiva e vigia os mendigos, as crianças de rua, a prostituição, os deficientes, etc., que continuam sendo expulsos do território da alteridade.

A pergunta que aqui surge, de acordo com McLaren (1997), é sobre quem tem o poder para exercer significados, para criar a estrutura a partir da qual a alteridade é definida, para criar as identificações que conduzem a cerceamentos de significados em interpretações e tradições.

Um entre vários dos significados, que se nos revela particularmente hegemônico e repetido nessa forma de entender o multiculturalismo, é o da *diversidade*. O termo diversidade tem sido adotado com uma frequência excessiva – tanto na educação, como nos meios de comunicação, nos vários poderes do Estado e de organismos internacionais e nas empresas – com o objetivo de retratar as variações humanas presentes nas instituições, porém, também, como uma estratégia conservadora originada para conter e obscurecer o significado político das diferenças culturais.

Recentemente começou-se a falar do espaço pós-colonial como o espaço da(s) diferença(s). Ian Chambers (1994, p.17) nos oferece algumas pistas para definir esse espaço:

“Aquí, en el mundo poscolonial, la flecha del tiempo, de la linealidad, de la nación, de la identidad y del progreso, de la

historia occidental se desvían de los espacios diferentes que irrumpen en el desarrollo singular de la narración mediante la introducción de múltiples lugares de lenguaje, la narrativa, las historias de ellos y ellas, y una heteronomía de pulsos diferentes”.

As *diferenças*, com toda a imperfeição e as armadilhas políticas que a utilização deste termo pressupõe, não vêm simplesmente a substituir o de diversidade ou pluralidade. E não o fazem, pois não ocupam o mesmo espaço político/discursivo.

Para Tomaz Tadeus da Silva (2000), o conceito de diferença adquiriu importância a partir da denominada política de identidade e dos movimentos multiculturais. Nesse contexto, a “diferença” cultural é considerada, simplesmente, como um dado da vida social que deve ser respeitado. Desde a perspectiva da filosofia da diferença, diz o autor, esse conceito se opõe às filosofias que se centram na dialética, pois elas resolvem a contradição afirmando a identidade e a “*mesmidade*”.

Bhabha (1994) articula uma distinção importante entre diversidade e diferença. Critica a noção de diversidade quando é usada dentro do discurso liberal para referir a importância das sociedades plurais e democráticas. Afirma que junto com a diversidade sobrevive sempre uma “norma transparente”, construída e administrada pela sociedade que “hospeda”, que cria um falso consenso, uma falsa convivência, uma estrutura normativa que contém a diferença cultural, ou seja, “aquela universalidade, que paradoxalmente permite a diversidade, e mascara as normas etnocêntricas”.

Para Bhabha, a diversidade cultural é a representação de uma retórica radical de separação de culturas totalizadas, a salvo de toda intertextualidade, protegidas na utopia de uma memória mítica de uma identidade estável. Assim, transforma-se em um objeto epistemológico, em uma categoria ontológica; supõe o reconhecimento dos conteúdos e dos costumes culturais preestabelecidos isentos de mescla e contaminação.

Desse modo, a estrutura normativa da diversidade produz uma contenção, uma obstrução e uma falsificação da diferença cultural. Nesta mesma linha de pensamento John Scott (1995) afirma: “A diversidade se refere a uma pluralidade de identidades e é vista como uma condição da existência humana, e não como o efeito de um enunciado da diferença que constitui as hierarquias e assimetrias de poder”.

Podemos, então, pensar que a cultura é um território de diferenças que requer permanentes traduções. Neste sentido, Bhabha (1994) afirma que a cultura é “tradutora”, no sentido de que resulta importante entender como a cultura significa o que é significado pela cultura; “transnacional”, porque os discursos estão arraiga-

dos em histórias específicas de deslocamentos culturais e *viagens para fora* – migrações, exílio, etc. –; e possui uma “temporalidade disjuntiva”, pois cria um tempo de significação, no qual as diferenças não podem ser negadas porque ocupam de algum modo o mesmo espaço.

As diferenças existem independentemente da autorização, da aceitação, do respeito, da tolerância, da oficialização ou da permissão outorgada desde a normalidade.

Esse último aspecto sobre o significado das diferenças adquire uma dimensão política essencial que requer maior profundidade: a pretensão de outorgar à alteridade a legitimidade necessária para ser aquilo que já é, de autorizar oficialmente aquilo que já existe nos outros desde muitos milênios, como, por exemplo, as línguas indígenas, as línguas de sinais dos surdos, o processo de *comunalização* a partir de determinadas eleições sexuais, as produções artísticas e culturais originadas desde a “loucura”, etc. Chambers (1994) afirma que a metáfora abstrata do outro tem sido manipulada para outorgar-lhe somente uma presença que confirme a sua própria premissa e prejuízo.

Assim, a autorização, o respeito, e até mesmo a tolerância, estabelecidos desde os significados da normalidade cultural pretendem constituir deste modo um tipo de racionalidade prévia à existência e à construção das diferenças; levantam-se, por assim dizer, como pré-requisitos inevitáveis de poder/saber *diante* das diferenças. Nas palavras de Žizek (1998, p.177):

“(…) existe uma distância eurocentrista condescendente e/ou res-

peitosa para com as culturas locais (...) uma forma de racismo negado, invertido, auto-referencial, um ‘racismo com distância’: ‘respeito’ à identidade do Outro, concebendo este como uma comunidade ‘autêntica’, fechada, a qual é multiculturalista, mantém uma distância que se faz possível graças a sua posição universal privilegiada”.

A representação da diferença não deve ser lida rapidamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos, como disse Bhabha (1994): “(...) na lápida fixa da tradição”. A articulação social da diferença, desde a perspectiva da própria diferença, é uma negociação complexa, que intenta dar autoridade aos hibridismos culturais que surgem nos momentos de transformação histórica e política. Os embates de fronteira em torno da diferença cultural têm tanta possibilidade de ser consensuais como conflituosos: podem confundir nossas definições de tradição e modernidade, realinhar as fronteiras habituais entre o público e o privado, o alto e o baixo, assim como desafiar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso.

Noutro sentido, e como sugerimos anteriormente, as diferenças tampouco podem ser vistas como essências ou traços essencializados. Stuart Hall (citado por Briones, 1998) menciona os desafios implícitos a toda forma de essencialismo, afirmando que a defesa da totalidade, como integridade de um coletivo de identidades e fundamentada na lógica de oposições binárias (nós/outros), tende a negar diferenças de gênero, classe, etnia, etc., dentro dessa totalidade

grupais; que as polarizações de relações sociais complexas entre nós/outros, simplifica e des-historiciza as diferenças sociais, confundindo seu caráter histórico e cultural com a emergência do biológico; alerta, além disso, sobre a produção de uma naturalização das inclusões, determinando assim projetos excludentes para o “nós”.

## A INVERSÃO EPISTEMOLÓGICA DO PROBLEMA DA INCLUSÃO

É pelo menos curioso que, apesar da sensação de desorientação e dos deslocamentos e hibridações incontroláveis de sujeitos, de povos e de culturas, boa parte dos governos e dos governantes, das instituições oficiais e das organizações não governamentais insiste com obsessão em que ninguém tem o direito de desistir da aldeia global, ninguém pode viver em supostas margens ou periferias, ninguém pode negar-se a estar dentro dos limites já traçados, ainda que seja de uma forma parcial, incompleta, ineficiente ou deficiente.

É nesse contexto, pelo menos paradoxal e ambíguo, que se faz possível estabelecer uma caracterização a respeito dos discursos e das práticas que têm sido produzidas e produzem um certo tipo específico de alteridade: *o da alteridade deficiente, o dos outros deficientes*.

É nessa direção que este trabalho propõe uma reflexão cultural,

política e educativa sobre algumas questões que dificilmente já têm sido abordadas de um modo relacionado. Referimo-nos aos vínculos existentes entre as representações *sobre* a alteridade deficiente, as *dos* outros deficientes, a construção da diferença *por parte da* alteridade, as localizações culturais - híbridas, fragmentadas e intercambiáveis - *em* que se encontram os significados políticos que circulam *a respeito dela* e das formas de organização educativas.

Fazer do espaço colonial em relação à alteridade deficiente o foco da nossa discussão significa deixar em suspenso, duvidar das estratégias e representações de normatização e normalização - isto é, a criação do *normal* ouvinte, do *normal* inteligente, do *normal* corporal, do *normal* lingüístico, etc. e o processo de atração/pressão que se faz como norma - e faz desconfiar da tradução das *vozes* da alteridade deficiente por parte dos especialistas; ou seja, em síntese, faz inverter aquilo que foi sempre considerado como o(s) problema(s) - o(s) “problema(s)” dos surdos, o(s) “problema(s)” dos deficientes mentais, o(s) “problema(s)” dos cegos, etc. -, em síntese, uma análise que questione aquilo que é e tem sido considerado o habitual, o óbvio em um momento e em um espaço histórico/político determinado.

Se invertermos a lógica habitual, poderemos dizer que aquilo que é considerado negativo - a anormalidade, neste caso - não está em um sujeito portador de um atributo essencialista: o negativo é aquilo que irrompe para deslocar a aparente normalidade (Dutchansky & Skliar, 2000).

A norma, desde a perspectiva de Foucault (1997), é uma forma pela qual um grupo se dota de uma medida comum de acordo com um princípio rigoroso de auto-referência, sem que exista relação com alguma exterioridade.

Ewald (1993) afirma que a normalização é instituir uma linguagem que permitirá entender-se e conformar uma sociedade; a normalização é a instituição de uma língua comum, uma maneira de fazer de cada indivíduo um espelho e uma medida do outro. E enfatiza:

“O anormal não é de uma natureza diferente do normal. A norma, o espaço normativo não conhecem exterior. A norma integra tudo aquilo que desejaria exceder - nada, ninguém, seja qual for a diferença que ostente, pode alguma vez se pretender exterior, reivindicar uma alteridade tal que o torne um outro”.

De acordo com Tomaz Tadeu da Silva (no prelo):

“A normalização é um dos processos mais sutis através dos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger - arbitrariamente - uma identidade específica como parâmetro em relação ao qual outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades somente podem ser avaliadas em forma negativa. A identidade normal é natural, desejável, única. A força da identidade normal é de tal magnitude, que ela nem sequer é vista como uma identidade, senão simplesmente como a identidade”.

Queremos sublinhar que uma análise dessa natureza também pode significar a problematização de vários níveis das representações presentes dentro da educação da alteridade deficiente, a educação especial; compreender as matrizes de poder, os discursos e as práticas que têm dado fundamento histórico e que na atualidade, ainda que pareçam reverter-se, tendem a perpetuar-se dentro de uma mesma lógica de significação.

Quando dizemos que parecem reverter-se, nos referimos à aparente revolução paradigmática dentro da educação especial a partir do surgimento do modelo socio-antropológico e do modelo “integracionista”. Somente desejamos apontar aqui que o primeiro dos modelos mencionado é “traduzido” muitas vezes como uma simples oposição ao modelo da deficiência, estabelecendo desse modo também totalidades homogêneas e reproduzindo os binarismos típicos da educação especial.

Em relação ao segundo modelo, e detrás dos discursos pretensamente democráticos de “educação para todos”, “escola para todos”, igualdade de oportunidades, etc., sua chegada não tem permitido avançar na avaliação necessária do modelo da deficiência e até mesmo, voluntariamente ou não, tem transportado ou transferido consigo de uma forma acrítica nas suas concepções pedagógicas mais arraigadas.

Abordaremos, então, o problema da inclusão da *alteridade deficiente*, invertendo a questão e apresentando o problema dos ouvintes no mundo dos surdos.

## OS OUVINTES NO MUNDO DOS SURDOS: REFLEXÕES SOBRE IDENTIDADES E CULTURAS SURDAS<sup>3</sup>

*“O homem fora uma figura entre dois modos de ser a linguagem; ou antes, ele não se constituiu senão no tempo em que a linguagem, após ter sido alojada no interior da representação e como dissolvida nela, dela só se liberou despedaçando-se: o homem compôs sua própria figura nos interstícios de uma linguagem em fragmentos”*

Foucault, 1999, p.535

O termo “ouvinte” refere-se a todos aqueles que não compartilham as experiências visuais enquanto surdos. Interessante é que os “ouvintes” muitas vezes não sabem que são chamados desta forma, pois é um termo utilizado pela comunidade surda para identificá-los enquanto não surdos. Lembramos uma longa discussão em uma lista de discussão na Internet (em que os participantes incluíam pessoas surdas e ouvintes) sobre a necessidade de cada interlocutor identificar-se enquanto “ouvinte” ou “surdo” ao participar das discussões. Vários ouvintes consideraram tal sugestão incompreensível, pois não achavam relevante tal identificação. Por outro lado, as pessoas que compreen-

diam a necessidade surda de identificarem-se enquanto surdos e ouvintes apoiaram a sugestão. Portanto, o termo “ouvinte” em oposição a “surdo” foi uma dicotomia criada pela própria comunidade surda. A razão para isso está relacionada com a discriminação que os surdos sofrem, assim como observado por Skliar (1998, p.21):

“A configuração do ser ouvinte pode começar sendo uma simples referência a uma hipotética normalidade, mas se associa rapidamente a uma normalidade referida à audição e, a partir desta, a toda uma seqüência de traços de outra ordem discriminatória. Ser ouvinte é ser falante e é, também, ser branco, homem, profissional, letrado, civilizado, etc. Ser surdo, portanto, significa não falar – surdo-mudo – e não ser humano”.

A experiência de ser filho ouvinte de pais surdos (Coda) apresenta algumas peculiaridades que revelam alguns traços dos estereótipos que existem em relação às pessoas surdas<sup>4</sup>. Padden e Humphries (1988) descrevem os filhos ouvintes de pais surdos como uma contradição:

“Filhos ouvintes de pais surdos representam uma contradição emergente na cultura (surda): eles dispõem do conhecimento de seus pais – domínio da língua e conduta social –, mas a cultura encontra formas sutis de dar a eles um estatuto incomum e à parte” (Padden & Humphries, 1988, p.3).

Os surdos adultos fazem parte da vida dos filhos ouvintes de pais surdos desde os seus nascimentos. Essas crianças crescem interagindo socialmente com surdos e adquirem a língua de sinais de forma natural e espontânea. As identidades dessas crianças desenvolvem-se em meio a surdos adultos e, também, a ouvintes adultos. Aí se reflete a contradição na formação da identidade desses “ouvintes”: ao mesmo tempo que essas crianças desenvolvem experiências essencialmente visuais, desenvolvem experiências auditivas. E o fato de elas terem acesso às experiências auditivas enquanto ouvintes, tornam-nas diferentes dos surdos, pondo-as à parte da comunidade de forma sutil, assim como relatam Padden e Humphries na passagem acima. Por outro lado, temos um tipo de “ouvinte” que se diferencia dos outros “ouvintes”, pois, apesar de os filhos de pais surdos serem ouvintes, eles têm a experiência visual adquirida juntamente à comunidade surda e seus familiares.

O que significa então ser “ouvinte” na comunidade surda?

Ser filho ouvinte de pais surdos não retrata claramente o que as pessoas surdas normalmente referem como “ouvintes”. Nas falas de vários surdos captamos os diferentes significados dados à palavra “ouvinte”. É interessante que, enquanto filhos de pais surdos, reproduzam tais estereótipos, mesmo sendo estes ouvintes e excluam-se de tais significados. Isso ilustra os possíveis significados que tal

referência pode tomar. Seguem-se abaixo alguns exemplos reproduzidos por vários surdos:

- Ouvinte não respeita os surdos.

- Ouvinte não sabe a língua de sinais.

- Grupo de surdos é melhor do que grupo de ouvintes que é difícil, pois eles falam, falam, falam...

- Ouvinte é difícil, pois não entende o que dizemos - nós (surdos) temos que parar e explicar os sinais. Isso é um processo devagar, se perde tempo, pois é demorado.

- Namorado ouvinte é complicado, pois não entende sinais, não entende sentimento do surdo.

- Ouvinte não entende como surdo pensa.

- Surdo pensa em sinais, gosta de discutir e bater papo de forma diferente dos ouvintes.

- Eu (surdo) entendo que os ouvintes estão num mundo diferente, com idéias diferentes.

- Ouvinte pensa que enrolar um surdo é fácil.

- Eu (surdo) perco várias oportunidades, porque sou surdo, já os ouvintes têm uma vida mais fácil.

- Ouvinte pensa que ganha de mim (surdo), porque ouve, mas eu sou inteligente também.

- Filho de pais surdos é bom, pois entende sinais.

Aqui se retratam várias formas de se referir às pessoas “ouvintes”, sempre em relação aos surdos. As falas dos surdos destacadas acima são de pessoas que se identificam enquanto surdos, ou seja, pessoas que experienciam o mundo visualmente independente de sons. A experiência

e o mundo auditivo estão sendo relacionados às pessoas que não têm a experiência visual surda, chamadas, portanto, de “ouvintes”. Essas últimas não sabem a língua de sinais, falam, falam e falam, não entendem os surdos, não os respeitam, pensam diferentemente dos surdos e têm vantagens em relação aos surdos na sociedade brasileira. Tais características retratam as relações estabelecidas entre os grupos sociais em que ouvintes e surdos convivem. Os surdos, enquanto grupo que tem uma experiência essencialmente visual e adquire uma língua visual-espacial, identificam-se como “surdos”. Por outro lado, os ouvintes são identificados como aqueles que têm uma experiência essencialmente oral-auditiva, embora possam ter outros tipos de experiências visuais. Dessa forma, reproduz-se uma dicotomia característica na nossa sociedade moderna.

No entanto, vale considerar que tais “ouvintes” mencionados acima referem diferentes tipos de ouvintes. Antes de prosseguirmos discutindo sobre os diferentes “ouvintes”, voltamos nossa atenção a uma outra expressão também comumente usada por surdos:

- Aquele rapaz é “falante”, ou é “surdo”?

Notem que mais uma vez, a experiência oral-auditiva está sendo referida nas falas acima. Nesse sentido, as palavras “ouvintes” e “falantes” estão sendo usadas referindo os filhos ouvintes de pais surdos e estendendo-se de modo geral às demais pessoas que têm essa mesma experiência. Não obstante, observamos que tais palavras podem carregar muito mais

do que a experiência oral-auditiva. Nas falas anteriores, vimos que elas também refletem desigualdades sociais e diferenças. Os surdos identificam tais ouvintes como diferentes: eles que não entendem os surdos, eles que não sabem a língua de sinais, eles que não compreendem os sentimentos dos surdos...

O grupo social surdo trata como diferentes aqueles que desconhecem as experiências visuais vivenciadas pelos surdos como parte de sua cultura e formação de identidade.

Há também uma diferenciação daqueles que, apesar de terem tido as experiências visuais da comunidade surda, por exemplo, os filhos de pais surdos, tiveram acesso às experiências oral-auditivas. Neste caso, como mencionado anteriormente, há todas as experiências visuais, incluindo o domínio da língua de sinais, que fazem com que os filhos de pais surdos façam parte da comunidade surda. Mas, ao mesmo tempo, há outras experiências, as oral-auditivas, que fazem com que sejam de certa forma postos à parte. Os surdos também se referem aos próprios filhos como “falantes”:

- Teu filho é “falante” ou é “surdo”?

- Meu filho é “falante”. Os dois filhos da Maria são “surdos”.

No entanto, normalmente os filhos de pais surdos não serão os “ouvintes” ou “falantes” das falas anteriores significando um grupo que não compreende os surdos. Apesar disso, serão considerados em vantagem em relação aos surdos, e, muitas vezes, em relação àqueles ouvintes. Isso acontece por terem acesso às diferentes

experiências vivenciadas tanto por surdos como por ouvintes:

- Tu tiveste sorte de ter um filho ouvinte. Para mim será mais complicado, pois meus dois filhos são surdos. Quem vai me ajudar?

- Filho ouvinte é bom, ajuda a gente, pois aprende a língua de sinais e consegue traduzir para nós o que estão falando.

Existe também um olhar diferenciado àqueles “ouvintes” que aprenderam a língua de sinais:

- Eu gosto de ir na agência do correio da Cristóvão, pois há um ouvinte lá que é bom. Ele sabe sinais.

- O João é um ouvinte bom, pois está sempre junto com os surdos para aprender sinais. Ele gosta dos surdos.

Tais falas caracterizam um tipo de ouvinte diferenciado em relação aos mencionados nas falas anteriores. São ouvintes que “gostam dos surdos”, pois aprenderam ou estão se esforçando para aprender a língua de sinais. “Gostar dos surdos” parece estar relacionado com o respeito à forma mais autêntica de manifestação cultural da comunidade surda, ou seja, à língua de sinais. Tanto é verdade, que os surdos referem-se aos profissionais que trabalham com os surdos e os chamam de “deficientes auditivos” como aqueles que “não gostam dos surdos” ou “não aceitam os surdos”:

- Ela não gosta de surdos, pois não aceita a língua de sinais. Ela só aceita a fala, o oral.

- Ele não aceita os surdos, pois insiste em nos chamar de DA (deficiente auditivo).

Alguns surdos podem também se referir a outros “surdos” como “ouvintizados”:

- Ele (surdo) é oral, pensa como “ouvinte”. Sabe apenas poucos sinais.

Notem que, mais uma vez, a questão está associada à língua de sinais – a língua visual que manifesta as formas da cultura surda. Obviamente o que está sendo considerado ultrapassa a questão da língua, pois as experiências visuais refletem formas de ver o mundo. Mas é interessante notar que a linguagem é algo extremamente significativo na identificação e reconhecimento do ser, pois é através dela que muitas coisas são determinadas e reproduzidas.

Skliar (1998, p.15) introduziu o termo “ouvintismo” como:

“... um conjunto de representações dos ouvintes a partir do qual o surdo está obrigado a olhar-se e narrar-se como se fosse ouvinte. Nessa perspectiva é que acontecem as percepções do ser deficiente, do não ser ouvinte, percepções que legitimam as práticas terapêuticas”.

Perlin (1998, p.58) o retoma como “ouvintização” ao analisar as formas de alienação de pessoas surdas por estereótipos de surdos reproduzidos na sociedade.

“Os discursos ouvintistas são feitos de práticas discursivas marcadas por estereótipos. (...) O discurso surdo inverte a ordem ouvintista, tem peso da resistência. Rompe e contesta as práticas historicamente impostas pelo ouvintismo. E o discurso surdo continua na busca de poder e autonomia” (Perlin, 1998, p.58).

Ainda em Perlin (1998, p.58), há uma citação de uma das entrevistas realizadas que manifesta a relação de alguns surdos com os ouvintes:

“É neste sentir-se rejeitado em comunicação que nos faz sentir-nos mal em família. Não há um sentir-se igual. É impossível ser feliz num clima desses. É o exílio do silêncio a que estamos sujeitos. Sujeitos a sermos devotados aos ouvintes e sem esperanças... Eu percebo, é claro que a minha vida deve ser feita em outro grupo, com os surdos. Angústia é este sentimento. É preciso reconquistar o espaço que nos tiraram. Na verdade, é uma perda angustiante. Nossa presença entre ouvintes não é legal” (R., surda de 30 anos).

Alguns surdos chegam a identificar outros surdos como ouvintizados por meio do sinal de “falante” no ponto de articulação do sinal de pensar significando que tais surdos “pensam como ouvintes”.

Os estereótipos de surdos são “ouvintizados”. Nesse sentido, vale mencionar algumas das falas de pessoas “ouvintes” ao se dirigirem a um filho de pais surdos:

- Como tua mãe te cuidou quando tu nasceste? Como ela te ouvia chorar?

- Como tu aprendeste a falar?

- Como teus pais te educaram?

- Como tu cresceste?

O estereótipo de surdez está associado ao significado de deficiência, ou seja, incapacidade, incompetência, falta, falha, insuficiência...<sup>5</sup>. Isso explica as perguntas acima. Como pessoas surdas podem ser boas mães? Como podem ser pais? Como poderão ensinar um filho a falar?... se são incapazes de... Pacientemente, vários filhos de pais surdos tentam explicar (com raro sucesso) que as pessoas surdas são capazes de fazer tudo isso com seus acertos e erros como quaisquer outros pais, mas de forma diferente. Normalmente, outras perguntas e comentários são feitos:

- Língua de sinais brasileira? Mas gestos não são universais?

- Tu és fruto de um milagre, pois *apesar de tudo* tu chegaste aonde chegaste.

- Tua casa deve ser um SILÊNCIO...

Em relação ao último comentário, “*Tua casa deve ser um SILÊNCIO...*”, vale mencionar uma passagem de Padden e Humphries, ao falarem dos ruídos nas vidas das pessoas surdas:

“As vidas das pessoas surdas são longe de serem silenciosas, ao contrário, são vidas cheias de barulhos, ou seja, cheias de estalos, de zumbidos, de zunidos, de estouros, de rugidos e de gargalhadas” (Padden & Humphries, 1988, p.109).

Os estereótipos das pessoas surdas enquanto deficientes, mutilados, inferiores, incapazes, sem linguagem... estão nas falas das pessoas, nos seus comentários, nas suas perguntas, nos seus comportamentos, enfim, nas suas mentes.

Os filhos de pais surdos passam a perceber tais estereótipos quando começam a interagir com os ouvintes. Eles sofrem e passam por crises de identidade, pois precisam entender as diferenças existentes entre ser surdo e ser ouvinte, entre ser surdo do ponto de vista surdo e do ponto de vista ouvinte com os seus estereótipos de surdez.

Os movimentos de resistência das comunidades surdas a tais estereótipos perpassam experiências diferentes que são visuais. A língua, uma das formas mais expressivas das culturas surdas, apresenta um papel fundamental nestas lutas. Conforme o comentário acima, é considerada “gestos” pelas pessoas que desconhecem sua riqueza gramatical, além de seu papel enquanto elemento fundamental para consolidação das identidades e culturas surdas. As línguas de sinais, entre elas, a língua de sinais brasileira, são naturais e representam uma forma completa de comunicação das histórias surdas. Cada comunidade surda tem sua própria língua de sinais com suas peculiaridades gramaticais. A língua de sinais brasileira apresenta uma estrutura gramatical rica<sup>6</sup> e é usada pela comunidade surda brasileira para expressar idéias, pensamentos, sonhos, arte e histórias.

É interessante que o estereótipo em relação à língua de sinais é que seja uma linguagem universal e, na verdade, de que deva ser universal. Várias vezes, apresentamos evidências de que a língua de sinais realmente é uma língua natural, e algumas pessoas ficaram insatisfeitas insistindo na importância de ser universal. Este estereótipo aplica-se aos “gestos” por questões históricas, relacionando-os ao concreto em oposição ao abstrato representado pela fala.

No caso dos filhos ouvintes de pais surdos, uma das coisas mais interessantes é o fato de serem bilíngües, dominando tão bem a língua de sinais quanto a língua portuguesa. No entanto, este bilingüismo reflete muitos dos problemas de identidade que surgem. Aos poucos, eles passam a se dar conta das diferenças sociais, políticas e culturais que cada língua apresenta dentro da sociedade e precisam aprender a lidar com elas sem abandonar suas raízes surdas, as que são excluídas.

Os comentários de muitos surdos sobre a possibilidade de usar a língua de sinais incluem as seguintes expressões:

ALÍVIO	POSSÍVEL	PERFEITA
TRANQUILIDADE	COMPLETA	SUAVE
FÁCIL	EXPRESSIVA	LEVE

Incluímos em tais expressões a reflexão de Wrigley (1996), ao abordar a questão das línguas de sinais:

“Gerações de surdos sinalizadores têm demonstrado a existência de uma língua rica suficientemente para ser expressa de diferen-

tes formas, até mesmo por meio da poesia e de histórias. Os surdos criam sistemas de significados para explicar como entender seu espaço no mundo. O que a cultura surda tem feito é mostrar que uma necessidade humana básica para a linguagem e para a simbolização é essencial” (Wrigley, 1996).

As expressões mencionadas normalmente são utilizadas pelas pessoas surdas que têm de aprender o português. Ao compararem uma língua com a outra, eles utilizam algumas dessas expressões. A língua de sinais é uma forma lingüística essencialmente visual, isto é, sem referência sonora. Desta forma, é uma língua que consegue captar e expressar as experiências visuais características das comunidades surdas.

As experiências visuais são as que perpassam a visão. O que é importante é *ver*, estabelecer as relações de *olhar* (que começam na relação que os pais surdos estabelecem com os seus bebês), usar a direção do olhar para marcar as relações gramaticais, ou seja, as relações entre as partes que formam o discurso. O visual é o que importa. A experiência é visual desde o ponto de vista físico (os encontros, as festas, as histórias, as casas, os equipamentos...) até o ponto de vista mental (a língua, os sonhos, os pensamentos, as idéias...). Como conseqüência, é possível dizer que a *cultura é visual*. As produções lingüísticas, artísticas, científicas e as relações sociais são visuais. O olhar se sobrepõe ao som mesmo para aqueles que ouvem dentro de uma comunidade surda. Por exemplo, os Coda, ao conversarem com surdos,

ignoram comentários ou interrupções de outros por meio da fala.

Os diferentes tipos de “ouvintes” têm diferentes níveis de compreensão dessas experiências visuais, incluindo o respeito e/ou domínio da língua de sinais. Tais experiências tornam possível a participação em menor ou maior grau na comunidade surda. Isso significa que as experiências visuais são intrínsecas às identidades e culturas surdas. Assim sendo, as pessoas que têm mais experiências visuais passam a ser mais aceitas pelos surdos. ■

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bhabha, H. (1994). *The location of culture*. Londres: Routledge.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Carbonell i Cortés, O. *Traducción, exotismo, poscolonialismo*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1999.
- Chambers, I. (1994). *Migrancy, culture, identity*. Londres: Routledge.
- Chomsky, N. (1996). Democracia y mercados en el nuevo orden mundial. In Chomsky, N. & Dietrich, H. *La sociedad global. Educación, mercado y democracia*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones de la Universidad de Buenos Aires.
- Dutchansky, S. & Skliar, C. (2000). *O nome dos outros*. Porto Alegre, RS: Educação & Realidade [no prelo].
- Ewald, F. (1993). *Foucault, a norma e o direito*. Lisboa: Veja.
- Foucault, M. (1997). *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro, RJ: Forense, 5ª ed.

- (1999). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (S. T. Muchail, trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes.
- (2000). *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gentili, P. (1996). *Pedagogia da exclusão. Crítica ao neoliberalismo em educação*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Hall, S. (1997). *Identidades culturais na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, RJ: DP&A Editores.
- Lima Filho, H. de (1986). Apresentação. In *Anjos de barro - História de pais e filhos especiais*. Porto Alegre, RS: EMW Editores.
- McLaren, P. (1997). *Pedagogía crítica y cultura depredadora. Políticas de oposición en la era posmoderna*. Barcelona: Paidós.
- Padden & Humphries (1988). *Deaf in America: voices from a culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Perlin, G. (1998). Identidades surdas. In Skliar, C. (org.). *A surdez: um olhar sobre as diferenças*. Porto Alegre, RS: Mediação.
- Quadros, R. M. de (1999). *Phrase structure of Brazilian sign language*. Tese de Doutorado, PUCRS, Porto Alegre, RS.
- Scott, J. (1995). Multiculturalism and the politics of identity. In Rachman, J. (ed.). *The identity in question*. Nova York: Routledge, 3-12.
- Silva, T. T. de (2000). *Teoria cultural e educação. Um vocabulário crítico*. Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Skliar, C. (org.) (1998). *A surdez: um olhar sobre as diferenças*. Porto Alegre, RS: Mediação.
- Wrigley, O. (1996). *The politics of deafness*. Washington: Gallaudet University Press.
- Zizek, S. (1998). Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. In Jameson, F. & Zizek, S. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.

<sup>1</sup> O Banco Mundial (1998), por exemplo, define a exclusão como: "Processo pelo qual indivíduos e grupos encontram-se total ou parcialmente *excluídos* da participação econômica, social ou política na sociedade".

<sup>2</sup> Utilizamos as expressões "híbrido", "hibridismo", etc. não no sentido de irregular ou como composição dos elementos que se reúnem, mas sim para ressaltar a necessidade de pensar as identidades como um processo permanente, não sistemático, de construção e desconstrução, em oposição aos paradigmas homogêneos, coerentes e estáveis da modernidade.

<sup>3</sup> Agradecemos os comentários de Bárbara Gerner de Garcia.

<sup>4</sup> A abreviatura Coda, que identifica filhos de pais surdos, tem origem nas iniciais das palavras em inglês - Children of Deaf Adults -, que pode ser traduzida como "filhos de pais surdos, ou filhos de surdos adultos".

<sup>5</sup> Fonte: *Aurélio eletrônico*, V. 1.4, 1994, verbetes "deficiência" e "insuficiência".

<sup>6</sup> Ver Quadros (1999), para mais detalhes sobre a estrutura da língua de sinais brasileira.

Recebido em outubro/2000.