



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

MÁRCIO NUNES DE ABREU

***PARA ALÉM DA VISÃO: PERCEPÇÃO RACIAL E A CRÍTICA AO PARADIGMA
VISUOCÊNTRICO NA EXPERIÊNCIA DE UM CEGO CONGÊNITO***

SALVADOR

2024

MÁRCIO NUNES DE ABREU

***PARA ALÉM DA VISÃO: PERCEPÇÃO RACIAL E A CRÍTICA AO PARADIGMA
VISUOCÊNTRICO NA EXPERIÊNCIA DE UM CEGO CONGÊNITO***

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal da Bahia.

Área de concentração: Cognição Social e Dinâmicas Interacionais.

Orientadora: Profa. Dra. Giusepina Marsico

Coorientador: Prof. Dr. Luca Tateo

SALVADOR

2024

Autorizo a reprodução total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI)
Biblioteca Universitária Isaias Alves (BUIA/FFCH)

A162 Abreu, Márcio Nunes de
Para além da visão: percepção racial e a crítica ao paradigma visuocêntrico na experiência de um cego congênito / Márcio Nunes de Abreu, 2024.
269 f.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Giusepina Marsico
Co-orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Luca Tateo
Tese (doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Instituto de Psicologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024.

1. Conscientização racial. 2. Relações raciais. 3. Cegueira. 4. Imagem corporal.
I. Marsico, Giusepina. II. Tateo, Luca. III. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Psicologia. IV. Título.

CDD: 153.32

Responsável técnica: Aleksandra Barreto da Silva - CRB/5-1366



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA
Instituto de Psicologia - IPS
Programa de Pós-Graduação em Psicologia - PPGPSI
MESTRADO ACADÊMICO E DOUTORADO



TERMO DE APROVAÇÃO

**PARA ALÉM DA VISÃO: PERCEPÇÃO RACIAL E A CRÍTICA AO PARADIGMA
VISUOCÊNTRICO NA EXPERIÊNCIA DE UM CEGO CONGÊNITO**

Márcio Nunes de Abreu

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Giuseppina Marsico (Orientadora)

Universidade Federal da Bahia – UFBA

Prof. Dr. Antônio Sérgio Alfredo Guimarães

Universidade de São Paulo – USP

Prof. Dr. Jaan Valsiner

Universidade Federal da Bahia – UFBA

Profa. Dra. Lia da Rocha Lordelo

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB

Profa. Dra. Mônica Lima de Jesus

Universidade Federal da Bahia – UFBA

Prof. Dr. Ramiro Rodrigues Coni Santana

Centro Universitário Maurício de Nassau - UNINASSAU

Corientador: **Prof. Dr. Luca Tateo**
Universidade Federal da Bahia – UFBA

Salvador, 12 de novembro de 2024.

Dou fé.

Profa. Dra. Giuseppina Marsico

AGRADECIMENTOS

Ao corpo docente do Instituto de Psicologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), pela abertura ao admitir um não psicólogo em seu programa de pós-graduação.

À professora Mônica Lima e aos colegas do Laboratório de Estudos sobre Vínculo e Saúde (LEV), pelo acolhimento e apoio imprescindíveis durante meus primeiros passos no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFBA.

À minha orientadora, professora Giuseppina Marsico, por me abrir as portas da Psicologia Cultural, por acreditar em mim e, sobretudo, por sua paciência e ternura ao longo dessa jornada de aprendizado e descobertas.

Ao professor Luca Tateo, meu coorientador, por aceitar o desafio de embarcar neste projeto e por suas valiosas contribuições, que enriqueceram profundamente este trabalho.

À professora Virgínia Dazzani e aos colegas do Grupo de Investigações em Psicologia Cultural: Cultura, Linguagem, Transições e Trajetórias Desenvolvimentais (CULTS), pelo acolhimento caloroso e respeitoso, que fez desse grupo um espaço de constante crescimento.

À Aline e ao Ednei, dedicados funcionários do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFBA, pela prontidão e eficiência em atender às minhas necessidades ao longo desses anos.

Aos integrantes do Kitchen Seminars, por tantas discussões instigantes e pelo estímulo intelectual. E, especialmente, ao querido Hans Dorsh (in memoriam), que, com seu humor e gentileza, tornou cada encontro mais leve.

Ao professor Jaan Valsiner, pela amizade sincera e por sua generosidade inigualável.

Aos professores Antônio Sérgio Alfredo Guimarães e Lia da Rocha Lordelo, por aceitarem o convite para contribuir com esta pesquisa, mesmo diante de tantas outras importantes responsabilidades.

Aos amigos e colegas Ramiro Rodrigues Coni Santana e Ana Luiza de França Sá, por sua cumplicidade e por fazerem parte desta caminhada de forma tão significativa.

À CAPES, pela bolsa de estudos e pelo financiamento do estágio sanduíche nos Estados Unidos, sem os quais a realização desta pesquisa teria sido muito mais desafiadora.

Ao professor John L. Jackson, ao professor Tukufu Zuberi e à equipe de funcionários da University of Pennsylvania, por tornarem possível a experiência do estágio sanduíche.

A Chip Finney, Stacey, Miles e Speedy, por sempre me receberem com o calor de quem acolhe um membro da família.

Ao professor Ken Dossar, pela estima, pela confiança e por me incluir em seus projetos com tanta generosidade.

A Paulo Cesar Ramos e Emilio Parrado, pela troca intelectual e pela amizade durante meu período na UPenn.

Ao estimado Zack Beckstead, pela recepção acolhedora e amistosa na Brigham Young University – Hawaii.

A Everaldo Neves da Silva e à Associação Baiana de Cegos, a Renata Martorelli e à Pontos Diversos Associação para Promoção da Diversidade Sociocultural e Ambiental, e a Ednilson Sacramento, por toda a gentileza e disponibilidade em auxiliar na seleção dos participantes desta pesquisa.

Aos cegos congênitos que participaram desta pesquisa, direta ou indiretamente, por me ensinarem a enxergar aquilo que a visão, por si só, jamais me permitiria ver.

A Cristiano, Thais, Oldack, Alice, João Pedro e Benjamin, por serem minha bússola nos momentos de calma e meu porto seguro nas tempestades.

Aos meus pais, Abreu e Carmosa, aos meus irmãos, Marcelo e Maurício, e a toda a minha família e amigos, pelo amor incondicional e pelo apoio constante em cada etapa desta jornada.

*Não venho armado de verdades decisivas.
Minha consciência não é dotada de fulgurâncias essenciais.
Entretanto, com toda a serenidade, penso que é bom que certas coisas sejam ditas.
Essas coisas, vou dizê-las, não gritá-las.
Pois há muito tempo que o grito não faz mais parte de minha vida.*

- Frantz Fanon -

As pessoas que defendem as mesmas coisas, afinal, são as pessoas que você conhece, são boas pessoas. Como é que pessoas que se juntaram em torno dessa forma comum de identificação podem estar erradas? Mas a verdade é que podem, como todos os seres humanos comuns. Todos podemos estar errados, e muitas vezes estamos. De fato, normalmente estamos, e dá para afirmar que nossa política quase sempre o é. A única coisa que não somos é detentores de garantias da verdade do que fazemos.

- Stuart Hall -

De Abreu, M. N. (2024). *Para além da visão: percepção racial e a crítica ao paradigma visuocêntrico na experiência de um cego congênito*. Tese de Doutorado. Salvador. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Universidade Federal da Bahia.

RESUMO

Apesar do avanço das abordagens construcionistas sobre a raça, ainda encontramos dificuldade em desconstruir os pressupostos do senso comum a respeito das diferenças raciais. No Brasil, essa dificuldade tem se manifestado de maneira particularmente preocupante, tanto no meio acadêmico quanto na esfera política. Especificamente, isso se reflete na persistência em se tratar a aparência física como ponto de partida epistemológico para explicar a discriminação racial e seus efeitos correlatos. Neste trabalho, argumento que a crença de que a percepção racial resulta da apreensão visual de características físicas está diretamente ligada à ideia de que a visão é inerentemente capaz de fornecer informações objetivas sobre a realidade. A presente tese consiste em uma crítica do paradigma visuocêntrico, pelo qual a percepção racial tem sido compreendida como um fenômeno essencialmente visual. Para isso, realizo um estudo da percepção racial pela perspectiva da Psicologia Cultural Semiótica. A pesquisa parte de uma ampla contextualização do fenômeno, considerando seus aspectos histórico-sociológicos, antropológicos e psicossociais, com ênfase na sua manifestação no contexto brasileiro. Em seguida, introduzo o conceito de “imagens corporais racializadas” como unidade de análise, propondo uma compreensão da percepção racial como fenômeno psicocultural. Por fim, foi realizado um estudo de caso único, envolvendo entrevistas em profundidade com uma pessoa cega congênita. Com isso, procurei demonstrar que nossa capacidade de perceber a raça está além da visão, configurando-se como um processo inerentemente construtivo e impulsionado por demandas intersubjetivas que levam à participação ativa e integrada do indivíduo em uma sociedade racializada.

Palavras-chave: Percepção Racial. Racialização. Imagens Corporais. Cegueira Congênita. Visuocentrismo.

De Abreu, M. N. (2024). *Beyond vision: racial perception and the critique of the visuocentric paradigm in the experience of a congenitally blind person*. Ph.D. Dissertation. Salvador. Institute of Psychology. Federal University of Bahia.

ABSTRACT

Despite the advancement of constructionist approaches to race, we still encounter difficulty in deconstructing common assumptions about racial differences. In Brazil, this difficulty has manifested in a particularly concerning manner, both in academic and political spheres. Specifically, this is reflected in the persistence of treating physical appearance as an epistemological starting point to explain racial discrimination and its related effects. In this work, I argue that the belief that racial perception results from visual apprehension of physical characteristics is directly linked to the idea that the visual sense is inherently capable of providing objective information about reality. This thesis is a critique of the visuocentric paradigm, by which racial perception has been understood as an essentially visual phenomenon. To this end, I conduct a study of racial perception from the perspective of Cultural Psychology of Semiotic Dynamics. The research begins with a broad contextualization of the phenomenon, considering its historical-sociological, anthropological, and psychosocial aspects, with an emphasis on its manifestation in the Brazilian context. I then introduce the concept of “racialized body images” as a unit of analysis, proposing an understanding of racial perception as a psychocultural phenomenon. Finally, a single case study was conducted, involving in-depth interviews with a congenitally blind person. Through this, I aimed to demonstrate that our ability to perceive race goes beyond vision, constituting an inherently constructive process driven by intersubjective demands that lead to the active and integrated participation of individuals in a racialized society.

Keywords: Racial Perception. Racialization. Body Images. Congenital Blindness. Visuocentrism.

De Abreu, M. N. (2024). Más allá de la visión: percepción racial y la crítica al paradigma visuocéntrico en la experiencia de un ciego congénito. Tesis de Doctorado. Salvador. Programa de Posgrado en Psicología. Universidad Federal de Bahia.

RESUMEN

A pesar del avance de los enfoques construccionistas sobre la raza, todavía encontramos dificultades para deconstruir los presupuestos del sentido común sobre las diferencias raciales. En Brasil, esta dificultad se ha manifestado de manera particularmente preocupante, tanto en el ámbito académico como en la esfera política. Específicamente, esto se refleja en la persistencia de tratar la apariencia física como punto de partida epistemológico para explicar la discriminación racial y sus efectos correlatos. En este trabajo, argumento que la creencia de que la percepción racial resulta de la aprehensión visual de características físicas está directamente ligada a la idea de que el sentido visual es inherentemente capaz de proporcionar información objetiva sobre la realidad. Esta tesis consiste en una crítica al paradigma visuocéntrico, por el cual la percepción racial ha sido comprendida como un fenómeno esencialmente visual. Para ello, realizo un estudio de la percepción racial desde la perspectiva de la Psicología Cultural Semiótica. La investigación parte de una amplia contextualización del fenómeno, considerando sus aspectos histórico-sociológicos, antropológicos y psicosociales, con énfasis en su manifestación en el contexto brasileño. A continuación, introduzco el concepto de “imágenes corporales racializadas” como unidad de análisis, proponiendo una comprensión de la percepción racial como fenómeno psicocultural. Finalmente, se realizó un estudio de caso único, involucrando entrevistas en profundidad con una persona ciega congénita. Con ello, busqué demostrar que nuestra capacidad de percibir la raza va más allá de la visión, constituyendo un proceso inherentemente constructivo e impulsado por demandas intersubjetivas que llevan a la participación activa e integrada del individuo en una sociedad racializada.

Palabras-clave: Percepción Racial. Racialización. Imágenes Corporales. Ceguera Congénita. Visuocentrismo.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1.** “A Redenção de Cam” (1895), de Modesto Brocos. Coleção Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro (RJ).....31
- Figura 2.** Alan e Alex Teixeira da Cunha – Foto: Folha de São Paulo/Reprodução. Rebeca Melo – Foto: Claudia/Reprodução.....59
- Figura 3.** Fotos de Glaucielle Dias compartilhadas nas redes sociais – Foto: Instagram/Reprodução.....81
- Figura 4.** Artigo da *Life Magazine*, *How to tell Japs from the Chinese*, 22 de dezembro de 1941 – Foto: Internet/Reprodução.....98
- Figura 5.** Esquema representacional da percepção racial.....129
- Figura 6.** Sistema triádico primário.....145
- Figura 7.** Sistema triádico de negação complementar.....146
- Figura 8.** Sistema triádico de negação complementar Negro $\langle \rangle$ não-Negro.....154

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	1
1. INTRODUÇÃO.....	8
1.1. POR QUE ESTUDAR A PERCEPÇÃO RACIAL: SITUANDO A PESQUISA NO CONTEXTO DOS ESTUDOS SOBRE A RAÇA	8
1.2. POR QUE ESTUDAR A PERCEPÇÃO RACIAL PELA EXPERIÊNCIA DOS CEGOS: DELINEANDO O PROBLEMA DE PESQUISA	11
1.3. POR QUE OS CEGOS DE NASCENÇA: SOBRE OS TIPOS DE CEGUEIRA E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A PESQUISA.....	14
1.4. POR QUE APENAS UM CEGO: SOBRE A RELEVÂNCIA DOS CONTEXTOS DIVERGENTES E A VALIDADE DOS ESTUDOS DE CASO ÚNICO.....	16
1.5. POR QUE ENTREVISTAS EM PROFUNDIDADE: SOBRE A RELAÇÃO ENTRE PESQUISADOR E PARTICIPANTE	18
1.6. POR QUE A PSICOLOGIA CULTURAL SEMIÓTICA: PELA SUPERAÇÃO DA DISCIPLINARIDADE NOS ESTUDOS DOS FENÔMENOS HUMANOS	21
2. ASPECTOS HISTÓRICO-SOCIOLÓGICOS DA PERCEPÇÃO RACIAL	24
2.1. MARCA E ORIGEM: DOIS LADOS DE UMA MESMA MOEDA	24
2.2. “UMA GOTA DE SAGUE”: A LÓGICA DA IMPUREZA	25
2.3. “A REDENÇÃO DE CAM”: A LÓGICA DA PURIFICAÇÃO	30
2.4. RAÇA X COR: A PERCEPÇÃO RACIAL PELO PRISMA DA PIGMENTOCRACIA.....	37
2.5. “MORENOS”, “PARDOS” OU “NEGROS”? DILEMAS EM TORNO DA MISTIÇAGEM NO BRASIL	43
2.6. CONTRARIANDO AS DICOTOMIAS: LIMITES ESTATÍSTICOS PARA O ESTUDO DA PERCEPÇÃO RACIAL NO BRASIL.....	49
2.7. CONTRARIANDO A MILITÂNCIA: INCONGRUÊNCIAS CLASSIFICATÓRIAS E OS LIMITES DA ANÁLISE FENOTÍPICA.....	56
3. ASPECTOS ANTROPOLÓGICOS DA PERCEPÇÃO RACIAL.....	64
3.1. “O QUE OS OLHOS NÃO VEEM, O CORAÇÃO NÃO SENTE”: A PERCEPÇÃO RACIAL SOB O PARADIGMA VISUOCÊNTRICO	64
3.2. “O ESSENCIAL É INVISÍVEL AOS OLHOS”: INCOERÊNCIAS TEÓRICO-EPISTEMOLÓGICAS DO PARADIGMA VISUOCÊNTRICO	76
3.3. “É PRECISO VER PARA CRER”: ORIGENS E CRÍTICA DO PARADIGMA VISUOCÊNTRICO	82
3.4. “QUEM TEM OLHOS PARA VER, QUE VEJA”: UM BREVE ADENDO SOBRE OS EXAMES DE HETEROIDENTIFICAÇÃO RACIAL	91
3.5. “PORQUE ANDAMOS POR FÉ E NÃO PELO QUE VEMOS”: A INTANGIBILIDADE VISUAL DAS DIFERENÇAS RACIAIS	92
3.6. A RAÇA AOS OLHOS DOS CEGOS: EXPANDINDO A PERSPECTIVA CONSTRUCIONISTA.....	97
4. ASPECTOS PSICOSSOCIAIS DA PERCEPÇÃO RACIAL: INTERFACES ENTRE CEGUEIRA, CAPACITISMO, VERBALISMO E VISUOCENTRISMO.....	107
4.1. PERCEPÇÃO RACIAL, SENSORIALIDADE E CEGUEIRA: REFLEXÕES PRELIMINARES	107
4.2. PERCEPÇÃO RACIAL E CAPACITISMO: A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA “INCAPACIDADE”	110
4.3. PERCEPÇÃO RACIAL E VERBALISMO: O MODELO VISUOCÊNTRICO DE MEDIAÇÃO SIMBÓLICA.....	113

4.4.	PERCEPÇÃO RACIAL COMO DEMANDA INTERSUBJETIVA: A COMPENSAÇÃO SOCIAL NAS EXPERIÊNCIAS RACIAIS DOS CEGOS	116
5. A IMAGEM CORPORAL COMO UNIDADE DE ANÁLISE		120
5.1.	O PAPEL DO CORPO NA PERCEPÇÃO RACIAL: ENTRE A MATERIALIDADE E A IMAGEM PSÍQUICA.....	120
5.2.	A RACIALIZAÇÃO DA IMAGEM CORPORAL: O CARÁTER CONSTRUTIVO DA PERCEPÇÃO RACIAL.....	123
5.3.	AXIOMÁTICA BÁSICA DA PERCEPÇÃO RACIAL.....	127
5.4.	O SOCIOCENTRISMO NA PSICOLOGIA SOCIAL CRÍTICA: UMA REFLEXÃO	130
6. MARCO TEÓRICO-CONCEITUAL.....		137
6.1.	MARCO TEÓRICO-CONCEITUAL	137
6.1.2.	<i>Cultura como mediação semiótica</i>	138
6.1.3.	<i>O conceito de signo</i>	138
6.1.4.	<i>O lugar do corpo na Psicologia Cultural Semiótica</i>	139
6.1.5.	<i>A constituição da psique humana</i>	140
6.1.6.	<i>Sentidos e significados</i>	141
6.1.7.	<i>Os processos de significação cultural</i>	141
6.1.8.	<i>A conduta</i>	143
6.1.9.	<i>Pleromatização e esquematização</i>	143
6.1.10.	<i>A lógica cogenética</i>	147
6.2.	A DIMENSÃO SEMIÓTICA DA PERCEPÇÃO RACIAL	150
6.2.1.	<i>Percepção racial e racialização: exemplificando o processo de significação cultural da diferença racial.</i>	152
6.2.2.	<i>A lógica cogenética das diferenças raciais: co-construindo imagens corporais racializadas</i>	155
7. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS		159
7.1.	A METODOLOGIA CÍCLICA NA CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO SOBRE A PERCEPÇÃO RACIAL.....	159
7.2.	A PRODUÇÃO DE SENTIDOS E SUAS IMPLICAÇÕES PARA O TRABALHO DE CAMPO.....	161
7.3.	DESENHO ESPECÍFICO DA PESQUISA EMPÍRICA	164
7.3.1.	<i>Definição do objetivo do trabalho de campo e eixos temáticos</i>	166
7.3.2.	<i>A entrada em campo</i>	167
7.3.3.	<i>A Construção do Cenário de Pesquisa</i>	168
7.3.4.	<i>A escolha do(s) participante(s)</i>	173
7.3.5.	<i>Considerações Éticas</i>	176
8. PRODUÇÃO E ANÁLISE DAS INFORMAÇÕES.....		177
8.1	APRESENTANDO JORGE: INTRODUÇÃO À PRIMEIRA ENTREVISTA.....	177

8.1.1.	<i>A cor da raça e a racialização da cor: relações entre marca, origem e interações sociais na construção de uma imagem corporal racializada</i>	180
8.1.2.	<i>O paradoxo visuocêntrico: revisitando contradições</i>	187
8.1.3.	<i>As garras da visão: limites práticos do visuocentrismo</i>	189
8.1.4.	<i>Presença e conduta: as dimensões pleromática e esquemática da percepção racial</i>	191
8.1.5.	<i>Percepção racial como “banco de dados”: interpretações e inferências com base em experiências prévias</i>	197
8.2.	REENCONTRANDO JORGE: INTRODUÇÃO À SEGUNDA ENTREVISTA	204
8.2.1.	<i>As cores como demanda social e o papel das emoções</i>	205
8.2.2.	<i>Preenchendo lacunas: relações entre raça, cor, miscigenação e classe no contexto brasileiro</i>	211
8.2.3.	<i>Imagens, sensorialidade e percepção racial: o paradoxo da relevância prescindível</i>	219
8.2.4.	<i>Imaginando as diferenças raciais: revendo o papel dos sentidos na percepção racial</i>	227
9. CONSIDERAÇÕES FINAIS		230
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS		237
APÊNDICE A – PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP		249
APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)		254

APRESENTAÇÃO

Em meados de 2003, me deparei pela primeira vez com a série humorística *Chappelle's Show*. Criada e apresentada pelo ator e comediante norte-americano Dave Chappelle, a série ficou conhecida por desafiar (e não raro ultrapassar) os limites do “politicamente correto”.

Fui imediatamente atraído pela argúcia e ousadia com que Chappelle abordava temas relacionados à questão racial. Em um dos meus esquetes favoritos, um programa fictício de jornalismo investigativo chamado *Frontline* envia sua equipe de reportagem em uma difícil missão: encontrar e entrevistar Clayton Bigsby, um recluso e misterioso escritor cujos livros haviam se tornado fonte de inspiração para grupos racistas por todo o país, tornando-o uma das vozes mais importantes do movimento supremacista branco nos Estados Unidos.

Ao finalmente descobrir o paradeiro de Clayton, a equipe do *Frontline* se depara com uma situação chocante: além de cego, Clayton Bigsby é “negro”. Surpreso diante da situação, o repórter pergunta a Clayton se ele é realmente Clayton Bigsby, o autor. “Então você acha que eu não sou capaz de escrever aqueles livros? Só porque sou cego, não significa que sou burro”, rebate Clayton de forma indignada.

A resposta perturba de maneira inesperada o curso da narrativa. Quando questiona o repórter se ele duvida da sua capacidade de escrever “aqueles livros”, Clayton não se refere ao fato inusitado de ser um afro-americano que escreve livros incitando o racismo antinegro. Para Clayton, sua aparência física parece não ter qualquer relação com a incerteza do repórter quanto a ele ser mesmo o autor de tais livros. Seu tom indignado é

uma reação à possibilidade de que a desconfiança tenha sido motivada por um preconceito capacitista em relação aos cegos. Em outras palavras, Clayton deseja saber se o repórter está insinuando que pessoas cegas são menos capazes do que as que enxergam. Nesse momento, a cena pausa. À medida em que o plano fecha na imagem de Clayton, ouvimos o repórter em *voice-over*: “Como isso pôde acontecer? Um negro supremacista branco!”

Em busca de explicações que pudessem dar algum sentido à situação, a equipe de reportagem do *Frontline* chega ao internato para pessoas cegas *The Wexler Home for the Blind*, onde Clayton passou os primeiros 19 anos de sua vida. A conversa entre o repórter e a diretora do internato é reveladora:

Diretora: Bem, ele foi o único negro que nós tivemos aqui. Então, pensamos que seria mais fácil para o Clayton, assim como para todas as outras crianças cegas, se disséssemos a ele que ele era branco.

Repórter: E ele nunca questionou isso?

Diretora: Porque ele questionaria?

O mistério da incapacidade de Clayton em perceber a incoerência entre sua aparência física e a ideologia racista que ele defende em seus livros é finalmente desvendado: Clayton pensa que é “branco”.

Apesar de operar no nível do absurdo, o esquete incita reflexões relevantes. De uma perspectiva teórica, o caso de Clayton revela um dado curioso: sua deficiência visual o torna incapaz de distinguir entre “negros” e “brancos”, mas não o impede de odiar os primeiros e se associar aos últimos. Por um lado, a raça é retratada como um fenômeno essencialmente visual. Por outro lado, o racismo é apresentado como um fenômeno primariamente discursivo.

No primeiro caso, Chappelle recorre ao senso comum de que a nossa capacidade de distinguir as pessoas racialmente é determinada por aquilo que os nossos olhos são

capazes de apreender. Consequentemente, a percepção racial de Clayton é severamente limitada por uma vida desprovida de experiências visuais, tornando-o dependente da mediação dos videntes, o que levanta questões sobre a própria autenticidade de suas experiências raciais.

Chappelle parte dessa premissa para exceder os limites do bom-senso, seja pela total incapacidade de Clayton de se perceber como “negro”, seja porque, ao longo de 19 anos, os cegos de *Wexler* nunca tiveram razões para duvidar de que todas as crianças do internato eram “brancas” (inclusive o próprio Clayton). Como o diálogo entre o repórter do *Frontline* e a diretora do internato sugere, se a habilidade de diferenciarmos as pessoas racialmente é inerentemente condicionada à nossa capacidade de enxergar tais diferenças, porque eles haveriam de duvidar?

No segundo caso, os limites da sensatez são novamente extrapolados, dessa vez para destacar o caráter discursivo do preconceito racial. Um dos contrassensos do esquete é justamente o fato de Clayton negligenciar o tato como uma via alternativa de apreensão das características físicas que supostamente distinguem os “brancos” dos “negros”. Contudo, isso não o torna incapaz de discorrer sobre tais características. Ao listar as razões pelas quais odeia tanto os afro-americanos, Clayton inclui suas “bundas grandes” e seus “narizes largos, respirando todo o ar do homem branco.”

Ao longo de todo o esquete, somos confrontados com situações tanto mais hilárias quanto absurdas. Clayton não perde qualquer oportunidade de expressar sua aversão aos “negros”. Ele os odeia mais do que seus próprios leitores “brancos”, apesar de nunca ter visto ou conhecido uma única pessoa “negra” em toda sua vida. Seu ódio pelos “negros” não deriva de experiências concretas envolvendo outros afro-americanos, mas sim daquilo que lhe foi ensinado pelos “brancos”. Por outro lado, o fato de acreditar ser “branco” não muda a “realidade” de suas características físicas, o que significa que, para

as pessoas que enxergam, não existem diferenças raciais entre Clayton e aqueles sobre os quais ele projeta o seu ódio.

De forma satírica, Chappelle utiliza essas contradições para expor a irracionalidade do preconceito racial. No entanto, ao interpretar um personagem cego, “negro” e supremacista branco, Chappelle desafia o senso comum de que a visão desempenha um papel fundamental na manifestação do racismo, questionando a própria dimensão visual das diferenças raciais.

No mundo fantasioso construído por Chappelle, o que torna Clayton um personagem comicamente trágico é ter uma deficiência física que o impede de associar o racial ao visual. Mas será que, nas relações sociais do mundo real, a ausência da visão torna as experiências raciais dos cegos fundamentalmente distintas das experiências dos videntes? A falta dessa importante fonte de captação e identificação racial resultaria em uma artificialidade nas experiências raciais dos cegos? Ser cego implica na impossibilidade de perceber as pessoas racialmente?

A presente tese parte dessas questões para desenvolver uma crítica do paradigma visuocêntrico pelo qual a percepção racial tem sido compreendida como um fenômeno essencialmente visual. Para isso, associei uma abordagem teórica interdisciplinar a um estudo de caso único com uma pessoa cega de nascença, com o objetivo de explorar a percepção racial para além da sua dimensão visual.

O trabalho a seguir está dividido em dez capítulos. No **capítulo 1**, apresento as razões de realizar uma pesquisa sobre a percepção racial, o porque de investigar tal fenômeno pelas experiências de um cego congênito — justificando a escolha de realizar um estudo de caso único e a razão de fazê-lo por meio de entrevistas em profundidade — e o referencial teórico-epistemológico que orientou a pesquisa.

Os três capítulos seguintes consistem em uma discussão dos aspectos histórico-sociológicos, antropológicos e psicossociais da percepção racial.

Desde a seminal publicação de “Preconceito Racial de Marca e Preconceito Racial de Origem” (1955), de Oracy Nogueira (2006), até as pesquisas contemporâneas, perpetua-se a convicção de que o fenótipo é o alicerce fundamental na maneira como as diferenças raciais são percebidas no Brasil. Essa primazia do fenótipo está diretamente ligada à importância atribuída à visão na percepção racial dos brasileiros. Influenciados pelo trabalho de Nogueira (2006), muitos autores comparam essa perspectiva ao contexto dos Estados Unidos, onde se supõe que a aparência física tem menos relevância do que a ancestralidade na experiência da discriminação e do preconceito raciais.

O **capítulo 2** parte desse contexto para argumentar que, de uma perspectiva visual, ambas as premissas derivam de interpretações apressadas da tese de Nogueira (2006). Defendo que, tanto no contexto brasileiro quanto no estadunidense, “marca” e “origem” são igualmente importantes para uma interpretação visual racializada da aparência física. Para isso, proponho substituir o dualismo “marca” *versus* “origem” pela oposição “contaminação” *versus* “purificação”. Assim, busco demonstrar como os processos de significação cultural da mestiçagem no Brasil embasaram diferentes projetos nacionais e raciais, resultando em modos tipicamente brasileiros de atribuir significados raciais à aparência física.

Início o **capítulo 3** demonstrando como o paradigma visuocêntrico tem gerado contradições dentro das próprias iniciativas que visam combater o racismo no Brasil. Em particular, discuto os exames de heteroidentificação racial para o preenchimento das vagas reservadas a candidatos “negros” em concursos públicos federais. Em seguida, apresento uma crítica do visuocentrismo ocidental, discorrendo sobre suas origens e incoerências teórico-epistemológicas, bem como suas implicações para a compreensão da raça como

uma construção social. Nesse capítulo, também apresento algumas reflexões preliminares sobre a percepção racial pela perspectiva dos cegos como uma via de superação do paradigma visuocêntrico.

No **capítulo 4**, o tema da percepção racial é abordado por uma perspectiva psicossocial, considerando as interfaces entre cegueira congênita, capacitismo, verbalismo e visuocentrismo. Com base na teoria de Lev Vygotsky (1993, 2002) e no conceito de “compensação social”, proponho uma compreensão da percepção racial como uma demanda intersubjetiva cujo propósito é a integração e participação do indivíduo nos processos de construção social da raça.

Nos **capítulos 5 e 6**, apresento o conceito de “imagem corporal” e os princípios básicos da Psicologia Cultural Semiótica. O objetivo de ambos os capítulos é oferecer uma perspectiva teórica capaz de integrar os aspectos histórico-sociológicos, antropológicos e psicossociais da percepção racial em uma totalidade epistemologicamente coerente. Para isso, proponho uma compreensão da percepção racial como um fenômeno psicocultural, utilizando o conceito de “imagens corporais racializadas” como unidade de análise.

O **capítulo 7** é dedicado à exposição dos caminhos crítico-metodológicos percorridos para a execução da pesquisa empírica. Apresento uma proposta metodológica baseada em uma relação cíclico-constitutiva entre as formulações que dão inteligibilidade teórica ao fenômeno estudado e as informações produzidas durante a pesquisa empírica. Também são apresentados os procedimentos metodológicos que orientaram a condução do trabalho de campo.

O **capítulo 8** é inteiramente dedicado às reflexões derivadas das informações produzidas durante a pesquisa empírica. Conforme sugerido, essas reflexões resultaram de um confronto contínuo entre teoria e empiria, cujo propósito consistiu na atualização

do conhecimento produzido a cada inserção em campo. A partir dessas reflexões, foram elaboradas as considerações finais, dispostas no **capítulo 9** desta tese.

O presente trabalho visa contribuir para a compreensão dos complexos mecanismos psicoculturais que constituem a percepção racial, especialmente através da lente única e inovadora proporcionada pela experiência de um cego de nascença. Ao desafiar concepções arraigadas sobre a natureza da raça e sua relação com a visão, esta pesquisa pretende abrir novos horizontes para o estudo do fenômeno racial.

Por fim, é importante ressaltar que as reflexões apresentadas nesta tese de doutorado não seriam as mesmas sem as contribuições das pessoas cegas com as quais conversei durante o trabalho de campo, independentemente de seus relatos estarem ou não presentes neste documento.

CAPÍTULO 1

1. INTRODUÇÃO

1.1. Por que estudar a percepção racial: situando a pesquisa no contexto dos estudos sobre a raça

Em 17 de setembro de 2020, o site de notícias G1 publicou uma matéria sobre o caso da jovem fluminense Glaucielle da Silva Dias. Cerca de dois anos após ter sido aprovada pelo sistema de cotas raciais em um concurso público para agente da Polícia Federal, realizado em 2018, Glaucielle teve sua exoneração publicada no Diário Oficial da União. Foi a própria concursada quem pediu para ser afastada do cargo. Na ocasião, uma fotografia de Glaucielle, supostamente tirada no dia do exame de heteroidentificação racial do concurso, começou a circular na internet. Na imagem, Glaucielle apresenta uma aparência completamente diferente em relação às fotos pessoais que costuma compartilhar em sua conta no Instagram. A divulgação da imagem gerou revolta entre os internautas, dando início ao linchamento virtual da jovem, então acusada de ter mudado a aparência com o intuito de fraudar as cotas raciais (G1, 2020a, 2020b).¹

Para os membros da comissão de heteroidentificação, a aparência física de Glaucielle, na ocasião do exame, condizia com a autodeclaração “negra” fornecida pela então candidata. Para os internautas, as fotografias e vídeos postados em sua conta no Instagram não correspondem ao fenótipo de uma pessoa “negra”, além de contrastarem

¹ Em um vídeo compartilhado em sua conta do Instagram, Glaucielle declarou que seu pedido de exoneração não está relacionado às acusações de fraude nas cotas raciais, mas sim à sua escolha de dedicar mais tempo aos negócios da empresa que possui em parceria com o seu noivo (Dias, 2020).

demasiadamente com a sua aparência no dia do exame. Embora expressem uma discordância sobre Glaucielle ser ou não ser “negra”, tanto a revolta dos internautas quanto o parecer favorável concedido pela comissão possuem em comum o fato de terem sido motivados pela aparência física da concursada.

O caso de Glaucielle nos coloca diante de um aparente impasse: dentre tantas imagens que circularam nas redes (desde aquelas que figuram em sua conta no Instagram, até a fotografia tirada no dia do seu exame de heteroidentificação), qual delas representa, de fato, a sua identidade racial?

Sejam quais forem as respostas para essa questão, a polêmica e os impasses em torno da identidade racial de Glaucielle só fazem sentido porque costumamos compartilhar de uma mesma crença: a de que a raça de uma pessoa é primariamente determinada por suas características físicas. Essa crença implica em uma concepção de raça como um fenômeno essencialmente visual. Meu argumento é que essa forma de compreender as diferenças raciais está relacionada a uma segunda crença: a de que o sentido visual possui uma capacidade inerente de fornecer informações objetivas sobre a realidade.

A ideia de que a nossa capacidade de perceber as pessoas racialmente deriva exclusivamente de uma interpretação visual de seus traços fenotípicos, bem como a crença na visão como um sentido inerentemente objetivante, fundamentam tanto a noção de raça que orienta as políticas de ação afirmativa em nosso país quanto os procedimentos que visam garantir a eficácia de sua aplicação. Contudo, desde a adoção dos exames de heteroidentificação pelo sistema de cotas raciais em concursos e universidades públicas, casos de incongruências entre a autodeclaração de um número expressivo de candidatas e a aferição realizada pelas bancas examinadoras têm sido recorrentemente noticiados pela mídia.

Esse panorama já seria suficiente para justificar a realização de uma pesquisa sobre a percepção racial. Lamentavelmente, essa é apenas a ponta do iceberg. Às crenças

das quais derivam esses imbróglios subjaz algo ainda mais preocupante. Apesar de já terem passado três quartos de século desde a “Declaração da UNESCO sobre Raça” (1950) — marco do declínio do racismo científico no mundo —, e a despeito do advento das abordagens discursivas e construcionistas, continuamos a compreender a raça sob a sombra da sua acepção biológica, tanto no âmbito acadêmico quanto no senso comum. Em ambos os casos, a aparência física tem funcionado como ponto de partida, seja enquanto fator definidor da pertença racial, seja como base epistemológica para explicar os efeitos psicossociais da raça e seus fenômenos correlatos.

Embora pareça estar ganhando tração em certos círculos, dentro e fora da Academia, tal preocupação não é recente. Em sua célebre conferência “Raça, o Significante Flutuante”, proferida em 1995 no Goldsmiths College – University of London, Stuart Hall (2017) já alertava que a concepção da raça como uma construção discursiva não foi suficientemente eficaz em desconstruir os pressupostos do senso comum e das formas cotidianas de entender e falar sobre as diferenças raciais. Tampouco foram adequadamente mapeados ou avaliados os efeitos de se pensar a raça como um significante histórica e socialmente situado, tanto no campo da ação política quanto da educação antirracista (Hall, 2017).

Se há algo que este trabalho pode dizer sobre o mapeamento e a avaliação de tais efeitos — consideradas as limitações impostas pelo escopo da pesquisa, bem como o tempo disponível para sua execução — é que a insuficiência apontada por Hall (2017) persiste. Não porque a tese construcionista seja inadequada para explicar o fenômeno racial, mas porque, apesar de continuar a conferir um certo prestígio aos seus adeptos nos círculos avançados da crítica cultural — como o próprio Hall (2017) já havia notado —, na prática, a maioria desses adeptos não levam a sério seus pressupostos mais fundamentais.

Passados trinta anos desde a referida conferência, a questão colocada por Hall (2017) continua mais relevante do que nunca: o que fazer com o rastro biológico que

permanece presente no discurso racial atual? Neste trabalho, buscarei contribuir para respondê-la. Contudo, não farei isso propondo uma rejeição absoluta desse rastro, considerando que a noção de raça está vinculada à criação e reprodução de uma ordem social (Guimarães, 2023) e que nenhuma sociedade existe sem os corpos que a compõem.

Por outro lado, não faz parte dos meus objetivos desvendar as ordens de opressão que utilizam, implícita ou explicitamente, a ideia de raça. Se indícios e evidências da existência dessas ordens surgem ao longo deste trabalho, não é porque estive a procurá-los, mas sim porque são parte constitutiva do próprio fenômeno racial.

Sendo assim, minha proposta é tentar compreender o que nos torna capazes de percebermo-nos uns aos outros racialmente, visto que, para que existam ordens de opressão baseadas na ideia de raça, é preciso que pessoas se percebam e sejam percebidas de maneira racializada. Para cumprir esse objetivo, conversei com uma pessoa cega de nascença, a quem, por razões éticas, atribuí o nome fictício de Jorge.

1.2. Por que estudar a percepção racial pela experiência dos cegos: delineando o problema de pesquisa

Presumo estar evidente que aquilo a que Hall (2017, p. 1) se referiu como “as formas cotidianas de falar de raça” está intimamente relacionado à crença de que a raça de uma pessoa é primariamente determinada por suas características físicas. Eis a razão de introduzir esta pesquisa falando sobre as controvérsias em torno do caso de Glaucielle e dos exames de heteroidentificação racial. Com base nessa crença, poderíamos afirmar, de forma figurada, que Glaucielle só possui uma identidade racial porque possuímos visão. Afinal, se a raça é uma construção social que envolve a ressignificação de certas características físicas como indicadores de diferenças raciais (Omi & Winant, 2015), de que modo poderíamos atribuir-lhe uma identidade racial se não fôssemos capazes de enxergar tais características?

Um contra-argumento é o de que o tato pode atuar como um referente viável para a percepção direta das diferenças físicas. Contudo, no que tange ao papel dos sentidos na percepção racial, além de a cor da pele ser uma característica corporal apreensível apenas pelo sentido visual, desconheço qualquer cultura em que o toque seja habitualmente utilizado para identificar as pessoas racialmente. Sob essa perspectiva, supõe-se que, a despeito da possibilidade do uso do tato, as experiências raciais dos cegos estariam, em grande medida, subordinadas à mediação visual de um vidente, o que também implicaria certo grau de artificialismo nessas experiências (sobre essa discussão, ver Dahia, 2013).

Ainda não é o momento de desconstruir tais crenças e suposições. Ao dizer isso, me refiro tanto à ideia de que a percepção racial depende da apreensão visual da aparência física quanto à presunção de que a ausência da visão torna os cegos menos capazes de perceber a raça em comparação com os videntes. Essa desconstrução será feita de maneira gradual, ao longo deste trabalho. Por ora, é pertinente pontuar a quase absoluta escassez de estudos sobre as experiências raciais dos cegos.

De acordo com minhas pesquisas, o primeiro trabalho realizado sobre as relações entre raça e cegueira consiste em um artigo de 2010, produzido por Osagie K. Obasogie (2010), no qual o próprio autor ressalta o fato de não existirem quaisquer estudos — empíricos ou teóricos — sobre como as pessoas cegas compreendem e vivenciam a raça. Em seu artigo, Obasogie (2010) examinou essas questões entrevistando pessoas cegas de nascença e comparando suas respostas com as de indivíduos que enxergam. Em suas comparações, ele constatou que os cegos de nascença são tão capazes de compreender a raça e de reproduzir seus mecanismos de construção social quanto os videntes.

Uma versão ampliada da pesquisa desenvolvida por Obasogie (2010) foi publicada em 2014, em forma de livro, sob o título *Blinded by Sight: Seeing Race Through*

the Eyes fo the Blind.² Posto resumidamente, as investigações de Obasogie (2010, 2014) demonstraram que os marcadores visuais pelos quais categorias raciais são definidas não são evidentes em nenhum sentido objetivo, mas capturam a nossa atenção por meio de práticas sociais constitutivas que tratam a raça como uma dimensão visualmente óbvia do mundo social. Em outras palavras, a perceptibilidade e coerência visuais da raça são produzidas através de práticas sociais culturalmente compartilhadas (Obasogie, 2010, 2014).

Além do trabalho de Obasogie (2010), a única publicação sobre raça e cegueira que fui capaz de encontrar data de 2013. Em um artigo intitulado “Racismo como Verbalismo? Delineamentos para a compreensão do Racismo entre Cegos Congênitos”, Sandra Leal de Melo Dahia (2013) apresenta uma breve discussão teórica sobre a aquisição do racismo em crianças com cegueira congênita. Ainda que aborde o tema de forma preliminar, Dahia (2013) levanta importantes reflexões sobre as relações entre cognição, experiência sensorial e as dimensões discursivas do racismo, propondo-se a colocar questões e, através delas, apontar caminhos possíveis para o desenvolvimento de novas pesquisas.

Nesse contexto, creio que meu trabalho pode ser visto como complementar ao de ambos os autores. Por um lado, Dahia (2013) fornece *insights* valiosos sobre algumas lacunas ainda a serem preenchidas pela Psicologia no que concerne à contribuição das experiências dos cegos para a compreensão das interações entre cognição, sensorialidade e racialidade. Por outro lado, enquanto Obasogie (2010, 2014) examinou como pessoas cegas de nascença internalizam noções de raça, investigando os processos sociais que moldam essa compreensão racial, minha pesquisa buscou investigar os mecanismos

² “Cegados pela Visão: Enxergando a Raça pelos Olhos dos Cegos” em tradução livre para o português.

psicoculturais subjacentes que permitem a esses indivíduos perceber as diferenças raciais sem a experiência visual direta.

Em contrapartida, meu interesse não se restringe às experiências raciais desse grupo específico. Ao convidar Jorge para colaborar com a minha pesquisa, procurei identificar em suas reflexões aspectos generalizáveis da sua forma de perceber as diferenças raciais. Com isso, pretendo demonstrar que, a despeito de algumas particularidades, os mecanismos psicoculturais subjacentes à percepção racial são os mesmos tanto para cegos quanto para videntes.

1.3. Por que os cegos de nascença: sobre os tipos de cegueira e suas implicações para a pesquisa

Um dos objetivos deste trabalho é desafiar a noção de que o sentido visual é imprescindível para a percepção racial; razão pela qual busquei investiga-la pelas experiências de uma pessoa cega.

Contudo, a cegueira pode se manifestar através de uma variedade de experiências, de modo que o segundo critério de seleção dos potenciais participantes consistiu na ausência de qualquer resquício de visão que os permitisse diferenciar pessoas com base em suas características físicas. Ou seja, uma cegueira que se caracterizasse por um comprometimento absoluto da capacidade visual de perceber cor, tamanho, distância, forma e posição dos elementos que compõem o espaço físico (sobre as diferentes formas de manifestação da cegueira, ver Sá, Campos & Silva, 2007).

Tendo estabelecido esses critérios, é igualmente importante fazer uma distinção entre dois tipos de cegueira: a cegueira congênita, que ocorre desde o nascimento ou em fase precoce da infância, e a cegueira adquirida ou adventícia, contraída posteriormente em decorrência de causas orgânicas ou acidentais (Sá, Campos e Silva, 2007). Entre os

fatores que podem afetar a qualidade das experiências raciais de pessoas com cegueira adventícia em comparação com aquelas que têm cegueira congênita, destaca-se a memória visual.

Em um estudo comparativo sobre processos de definição conceitual entre cegos congênitos e cegos adventícios, Sandro Pitano e Rosa Noal (2018) apontam a memória visual como um dos principais elementos de diferenciação entre os dois grupos. O estudo demonstrou uma incidência acentuada de recordações visuais na forma como cegos adventícios conceituam objetos e fenômenos, o que evidencia a relevância das experiências visuais vividas durante o período em que esses sujeitos enxergavam. Por outro lado, pelo fato de terem nascidos cegos ou perdido a visão muito cedo, os cegos congênitos não dispõem da memória visual como um recurso em seus processos de definição conceitual.

A pesquisa de Pitano e Noal (2018) indicou que o sentido visual oportuniza um sistema relacional mais abrangente entre os elementos do meio, de modo que o acesso a recordações visuais possibilita aos cegos adventícios estabelecer relações mais complexas entre objetos e fenômenos do que os cegos congênitos. Dessa maneira, a memória visual daria a um cego adventício a possibilidade de relacionar conceitos abstratos, como as categorias raciais, a recordações visuais de coisas concretas, como a aparência física de uma pessoa (incluindo a sua própria).

Considerando que este estudo visa desafiar a noção de que o sentido visual é imprescindível para a percepção racial e que, para tal, investiguei as experiências raciais de uma pessoa sem qualquer acesso sensorial à dimensão visual da raça, foi essencial que essa falta de acesso tivesse sido parte constitutiva de seu desenvolvimento desde o nascimento ou primeira infância. Com isso, procurei eliminar a possibilidade de que suas

reflexões fossem influenciadas por memórias visuais, razão pela qual convidei Jorge, um cego congênito, para participar dessa pesquisa.

1.4. Por que apenas um cego: sobre a relevância dos contextos divergentes e a validade dos estudos de caso único

Todo comportamento humano é expressão de um sistema psicocultural. Comportamentos humanos são impregnados de valores, construídos e difundidos por processos de significação cultural (falarei desses processos mais adiante). Uma maneira de estudar o comportamento humano é por meio de uma abordagem “de cima para baixo”. Ou seja, começa-se por suas formas mais complexas de manifestação — expressões artísticas, sistemas políticos e econômicos, organizações sociais, invenções tecnológicas, etc. —, relacionando-as sistemicamente com processos psicológicos fundamentais — percepção, cognição, emoção, motivação, etc. (Valsiner, 2021).

O estudo do comportamento humano não deve se basear apenas em casos típicos, mas também em situações limítrofes ou excepcionais, pois é nesses extremos que os aspectos generalizáveis dos processos de significação cultural podem se tornar mais visíveis. Essa afirmação se baseia no pressuposto de que a análise de contextos divergentes é capaz de revelar as estruturas subjacentes dos sistemas psicoculturais ao destacar como esses sistemas se adaptam ou resistem em condições incomuns (Valsiner, 2024).

Como afirmei anteriormente, meu interesse não se restringe às particularidades da percepção racial nos cegos congênitos. Em vez disso, meu objetivo é buscar, em um contexto divergente, aqueles aspectos que podem ser generalizáveis na compreensão da percepção racial como uma expressão complexa do comportamento humano.

Dado o fim específico desta pesquisa, bem como as condições da sua execução, considero inadequadas para o seu implemento tanto as abordagens quantitativas quanto aquelas envolvendo múltiplos participantes.

No caso de uma metodologia quantitativa, as camadas de significação e dinâmicas relacionais que constituem o fenômeno estudado seriam certamente invisibilizadas por generalizações estatísticas que pouco contribuiriam para sua compreensão.

No caso de uma abordagem baseada em múltiplos participantes, a profundidade analítica necessária para a compreensão do fenômeno seria comprometida pelas limitações de tempo e espaço impostas por uma tese de doutoramento.

Por outro lado, a validade de estudar um único caso se encontra na consistência lógica e no poder argumentativo da análise que ele permite. Essa abordagem oferece um nível de detalhe impossível de ser apreendido em uma amostra populacional — onde o indivíduo é reduzido à condição de respondente de um questionário padronizado — e difícil de ser alcançado em estudos com múltiplos participantes — onde a especificidade das trajetórias individuais tende a ser diluída.

Por sua vez, o foco em um caso excepcional — i.e., as experiências raciais de um cego congênito — permite reflexões mais aprofundadas sobre como a significação cultural se configura no contexto da experiência única de um indivíduo cuja condição sensorial diverge do padrão cultural e cognitivo de normatividade perceptual.

Mesmo que a trajetória pessoal de Jorge torne o seu caso único e irrepetível — como também seria o caso para qualquer outro cego congênito que fosse convocado a participar dessa pesquisa —, suas reflexões sobre as próprias experiências raciais evidenciam como a percepção racial opera em condições que desafiam a estabilidade cultural e cognitiva. Nesse sentido, sua principal contribuição consiste em lançar luz sobre

processos psicoculturais geralmente obscurecidos pela normatividade perceptual típica dos videntes.

A lógica da minha abordagem baseia-se no seguinte pressuposto teórico: sendo a percepção racial um fenômeno intimamente ligado à percepção como um processo psicológico básico, a influência da visão (ou da ausência dela) sobre a percepção racial em cegos e videntes segue o mesmo padrão das variações que caracterizam suas experiências perceptuais em geral. Em outras palavras, se existe uma diferença fundamental na percepção racial de cegos e videntes, ela se refere apenas a aspectos da realidade cuja experiência sensorial direta é acessível exclusivamente pela visão. Assim, pretendo demonstrar que, embora a ausência da visão gere algumas dificuldades contextuais para a percepção racial, ela não compromete a reorganização das interrelações entre a percepção e outros processos psicológicos básicos, permitindo aos cegos perceber a raça e participar ativamente nos seus processos de significação cultural.

Dessa maneira, apesar da singularidade da experiência pessoal de Jorge, e a despeito das particularidades do modo de perceber dos cegos congênitos, o caso único de um cego de nascença funciona como uma ferramenta heurística para investigar essa variabilidade e suas implicações, servindo como um exemplo paradigmático do fenômeno mais amplo.

1.5. Por que entrevistas em profundidade: sobre a relação entre pesquisador e participante

Este trabalho se baseia em uma compreensão da percepção racial como um fenômeno psicocultural. Embora seja condicionada por processos psicológicos básicos, inerentes à experiência humana em geral, a percepção racial se manifesta de maneira contextualmente dependente.

Certamente, com o desenvolvimento atual das Ciências Humanas, há estudos e evidências suficientes para sustentar que a percepção, de modo geral, é sempre dependente de contextos culturais (ver, e.g., Norenzayan, Choi & Peng, 2007; Steil & Carvalho, 2012). No caso específico da percepção racial, isso se dá por algumas razões adicionais. Primeiro, porque as categorias raciais só têm valor empírico em sociedades onde existe racialização. Segundo, porque as práticas e associações simbólicas que atribuem valores raciais a diferentes tipos de corpos humanos variam conforme os contextos sociais específicos. Por fim, além de envolver práticas e significados socialmente compartilhados, a percepção racial também é influenciada por sentidos pessoais e expressões emocionais singulares, que nos levam a sentir, imaginar e interpretar a realidade de maneiras que ultrapassam qualquer contexto social comum.

Conceber a percepção racial nesses termos implica na inviabilidade de estudá-la por meio de um instrumento independente em relação ao contexto social e à história pessoal. Dado que a produção de sentidos pessoais não é um fenômeno autônomo fixado no tempo, mas sim uma expressão cognitivo-afetiva que emerge na experiência atual, fez-se necessário pensar uma metodologia qualitativa que envolvesse a organização e interpretação dos sistemas de sentidos pessoais do participante, expressos ao longo do trabalho de campo, relacionando-os tanto à sua trajetória pessoal quanto ao contexto social no qual se encontra inserido.

Contudo, essa escolha não deve ser entendida como uma simples contraposição procedimental às abordagens empiristas, sejam elas quantitativas ou qualitativas (ver Valsiner, 2022), mas sim como uma postura epistemológica, teórica e ideológica diante de metodologias fundamentadas na pretensão de apresentar respostas definitivas para fenômenos complexos e que não veem entre os participantes diferenças que possam influenciar no fenômeno estudado. Nas palavras de Valsiner (2017):

Os “proprietários” dos fenômenos psicológicos humanos — ou seja, os próprios seres humanos — não são apenas receptores de nossos esforços para estudá-los. Eles se relacionam ativamente com nossos esforços para estudar esses fenômenos, modificando-os sob a influência de nossos procedimentos de pesquisa e, às vezes, complicando nosso acesso em função dos seus próprios interesses. A pesquisa psicológica é uma atividade socialmente contextualizada em um campo de heterogeneidade de eventos da vida cotidiana carregados ideologicamente (p. 2, tradução nossa).

Portanto, o momento da pesquisa no qual acontece a interação entre pesquisador e participante se constitui, ele próprio, como instância de produção de sentidos, dentro da qual ambos se encontram irremediavelmente implicados. Ao assumir essa perspectiva, o pesquisador deve abandonar qualquer pretensão de atuar como um observador neutro, que intervém de forma absolutamente planejada, para tornar-se um elemento de sentido que afeta de diferentes maneiras o envolvimento do participante com a pesquisa. Por outro lado, o participante passa a ser tratado não como um reservatório de respostas pré-estabelecidas, mas sim como uma pessoa que se relaciona ativamente com os esforços do pesquisador para compreender o fenômeno estudado (ver Gonzáles Rey, 2003, 2005, 2011; Valsiner 2017).

Tomando como base essa abordagem, procurei estabelecer com Jorge uma relação dialógica, fundamentada em uma abertura reflexiva para os modos profundamente complexos pelos quais ele expressou seus sistemas de sentidos pessoais. Assim, o trabalho de campo realizado não se tratou de uma “coleta de dados”. As informações provenientes das entrevistas não foram simplesmente dadas ao pesquisador pelo participante, mas foram produzidas por ambos, através de uma relação construtivo-

interativa, na qual a produção do conhecimento ocorreu por caminhos não lineares e nem sempre explícitos no discurso de Jorge.

Para isso, foi necessário a criação de um contexto facilitador que me permitisse conduzir Jorge a campos de significação de sua experiência pessoal e que me desse a liberdade para confrontar minhas elaborações teóricas com as evidências que emergiam da nossa interação. Assim, optei pela condução de entrevistas em profundidade, entendidas aqui como conversas face a face, de longa duração, baseadas na construção de uma relação de confiança entre pesquisador e participante, na qual o pesquisador reconhece seu papel de produtor de sentido sobre o que é visto e ouvido no contexto da entrevista (Johnson, 2001).

Finalmente, é importante ressaltar que a metodologia aqui proposta não busca estabelecer uma relação horizontal ou indiferenciada entre pesquisador e participante. Embora Jorge tenha desempenhado um papel ativo na produção das informações oriundas do meu trabalho de campo (indo muito além do tradicional papel de sujeito passivo), coube a mim a organização e interpretação dessas informações, bem como a elaboração de um modelo teórico capaz de gerar inteligibilidade sobre o fenômeno que me propus a investigar.

1.6. Por que a Psicologia Cultural Semiótica: pela superação da disciplinaridade nos estudos dos fenômenos humanos

Segundo Jaan Valsiner (2017), os esforços para construir uma versão da Psicologia como uma ciência capaz de capturar adequadamente as complexidades da psique humana têm falhado nos últimos dois séculos. A razão é simples: um todo complexo não pode ser reduzido aos seus elementos sem que isso resulte na perda do todo. Apesar da obviedade desse pressuposto, a tendência à simplificação — ou a redução

da complexidade aos seus elementos — tem prevalecido como um projeto metodológico da Psicologia como ciência (ver Lordelo, 2011).

Juntamente com o paradigma da simplificação, ocorreu o processo de burocratização da ciência, acompanhado de uma resistência à crítica de suas regras e padrões e rotulando como não científico tudo o que não se enquadra nos modelos considerados válidos (Pinto e Paula, 2018). Nesse contexto, em que formas de simplificação são cada vez mais dominantes, a interdisciplinaridade passou a ser vista como sinônimo de “indisciplinar”, uma vez que desafia os princípios de fragmentação e redução que caracterizam os modelos hegemônicos do fazer científico (ver Morin, 2011).

Minha inserção na Psicologia Social — em particular no que diz respeito à pesquisa sobre raça — tem sido marcada pela constatação de que a maior parte dos estudos que lidam direta ou indiretamente com a percepção racial costumam ser influenciados pelo modelo reducionista, de modo a produzir representações que cada vez menos se assemelham à forma como esse fenômeno se apresenta no cotidiano social. Conforme argumentado, mesmo aqueles estudos que consideram a raça uma construção discursiva não resistem em reduzi-la a sua dimensão visual em suas análises (ver, e.g., Rios, 2018; Vaz, 2018; e Costa e Schucman, 2022). Nesse contexto, a Psicologia Cultural Semiótica surge como alternativa de superação desse reducionismo.

A Psicologia Cultural Semiótica pode e deve ser definida para além da ideia de “disciplina”. Em vez disso, ela consiste em uma abordagem teórico-metodológica interdisciplinar que busca entender como os significados culturais emergem, são comunicados e transformados através dos processos psicoculturais e das práticas sociais. Mais do que um conjunto de teorias isoladas, ela funciona como um arcabouço conceitual que articula *insights* da Psicologia, da Semiótica, da Antropologia, da História e da

Sociologia para estudar como as pessoas constroem suas realidades culturais e subjetivas por meio de signos, símbolos e narrativas.

Nesse sentido, a Psicologia Cultural Semiótica não se limita a uma área de conhecimento delimitada por fronteiras rígidas, mas atua como uma lente para examinar como a cultura não apenas molda, mas é também moldada pelas dinâmicas de produção e interpretação de signos no cotidiano, incluindo as relações de poder, identidades e práticas sociais. Ao transcender a ideia de disciplina, ela se posiciona como uma abordagem flexível e adaptável que pode ser aplicada em múltiplos contextos de pesquisa, permitindo uma análise rica e complexa das interações entre mente, cultura e sociedade.

Dito isso, espero que o percurso percorrido até as considerações finais, embora possa parecer intrigante para aqueles que estão acostumados a compreender os fenômenos humanos dentro das fronteiras de suas respectivas disciplinas, possa ser justificado tanto pela busca de uma ampla contextualização do fenômeno estudado quanto pelo desejo de ultrapassar os limites e preconceitos inerentes a essas fronteiras.

CAPÍTULO 2

2. ASPECTOS HISTÓRICO-SOCIOLÓGICOS DA PERCEPÇÃO RACIAL

Minha pele é linguagem e a leitura é toda sua (Portugal & Matumbi, 1995).

2.1. Marca e Origem: dois lados de uma mesma moeda

De acordo com Oracy Nogueira (2006), considera-se preconceito racial uma atitude desfavorável e culturalmente condicionada em relação aos membros de uma população vistos como estigmatizados, seja por sua aparência, seja por toda ou parte de sua ascendência étnica atribuída ou reconhecida.

A definição de Nogueira (2006) traz de pronto as partes essenciais que irão constituir sua discussão sobre a natureza do preconceito racial no Brasil em oposição à maneira como ele se manifesta nos Estados Unidos. A essas duas modalidades de preconceito racial, Nogueira (2006) denominou “preconceito racial de marca”, para o caso brasileiro, e “preconceito racial de origem”, para o caso estadunidense. De maneira resumida, o autor as explica da seguinte forma:

Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é *de marca*; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico para que sofra as consequências do preconceito, diz-se que é *de origem* (Nogueira, 2006, p. 292, grifos do autor).

Mas o que essa distinção realmente significa quanto ao papel da visão nesses modos distintos de preconceito racial? Será que o fato de existir no Brasil um suposto maior pronunciamento do preconceito racial de marca, ao passo que nos Estados Unidos presume-se predominar o preconceito racial de origem, implica em diferenças significativas quanto à relevância do sentido visual para a percepção racial? Qual a importância dessa discussão para o presente trabalho?

Começarei pela premissa de que, para que uma pessoa seja alvo de preconceito racial, é preciso primeiro que ela seja percebida como pertencente a uma determinada raça. No que diz respeito à dimensão visual da percepção racial, meu argumento é que “marca” e “origem” são igualmente importantes para uma interpretação visual racializada da aparência física, tanto no contexto brasileiro quanto no estadunidense. Conforme indicado no título da seção, trata-se de dois lados de uma mesma moeda.

Defenderei meu argumento com uma breve análise dos processos institucionais e sociais que moldaram as dinâmicas sociorraciais de ambos os países e do modo como brasileiros e americanos costumam compreender, perceber e categorizar as diferenças raciais. Com isso, pretendo abrir caminho para uma discussão sobre os diferentes projetos nacionais e raciais que resultaram em maneiras tipicamente brasileiras de atribuir significados raciais à aparência física, tomando por base os processos de significação cultural da mestiçagem no Brasil e as relações entre as categorias de raça e cor.

2.2. “Uma gota de sangue”: a lógica da impureza

Michael Omi e Howard Winant (2015) denominam de “Teoria da Formação Racial” a abordagem sociológica que busca compreender os processos pelos quais identidades raciais são criadas, vivenciadas, transformadas e suprimidas ao longo do tempo e em diferentes contextos sociais.

Vista pelo prisma da Teoria da Formação Racial, a raça deve ser entendida como elemento fundamental de uma intrincada rede de significados e práticas que se manifestam tanto no âmbito macro das atividades estatais, formulação de políticas e ações coletivas, quanto no nível micro das experiências cotidianas e interações pessoais. Por essa perspectiva, identificar um indivíduo ou grupo racialmente significa situá-lo dentro de um conjunto social e historicamente definido de fronteiras demográficas e culturais, ações do Estado, oportunidades de vida e elementos simbólicos de identidade/diferença. Trata-se de um processo dinâmico, marcado tanto por rupturas quanto continuidades, ao longo do qual uma ordem social é instituída por meio da categorização racial de indivíduos (Omi & Winant, 2015).

Sem dúvida, um traço distintivo crucial na formação racial dos Estados Unidos foi o impacto ocasionado pela legislação racial na vida americana, tanto durante a época colonial quanto no período pós-independência, o que resultou em formas muito específicas de controle social. Interações públicas e privadas entre pessoas consideradas “brancas” e aquelas denominadas *people-of-color*³ eram coercitivamente reprimidas por leis discriminatórias, a exemplo das *Jim Crow Laws*⁴ e das leis antimiscigenação⁵ (Omi & Winant, 2015; Bhusal, 2017). A intolerância era ainda mais acentuada no caso das interações entre “brancos” e pessoas de ascendência africana, e a insubordinação a essas

³ O termo *people of color*, ou *coloreds*, pode ser livremente traduzido para o português como “pessoas de cor”. No contexto norte-americano, o termo tem sido historicamente empregado para se referir a qualquer pessoa considerada não branca. Embora o termo remeta à ideia cor, é importante observar que, nos Estados Unidos, ele também pode abranger membros de minorias étnicas que, em seus países de origem, são classificados como “brancos” (sobre esse tema, ver Escobar, 1991).

⁴ As leis *Jim Crow* vigoraram em praticamente todos os estados do Sul entre os anos de 1876 e 1965, determinando que a utilização dos espaços públicos fosse dividida entre *whites* (brancos) e *coloreds* (pessoas de cor). Mesmo no Norte abolicionista, placas anunciando *whites only* (apenas brancos) eram comuns nas fachadas de restaurantes, lojas e teatros (Roediger, 2008).

⁵ Durante o período colonial nos Estados Unidos, estatutos antimiscigenação foram promulgados em muitas colônias, a exemplo de Maryland em 1662, Massachusetts em 1705, Carolina do Norte em 1715, Delaware em 1721 e Pensilvânia em 1725 (Hickman, 1997). A primeira decisão judicial a derrubar uma lei antimiscigenação ocorreu apenas em 1967 com o histórico caso *Loving v. Virginia*. Na ocasião, a Suprema Corte decidiu que as leis que proibiam casamentos interraciais eram inconstitucionais, efetivamente encerrando as leis antimiscigenação em todo o país.

leis e normas sociais frequentemente resultava no linchamento de ambas as partes — moral para a primeira e físico para a última.

Nesse contexto, os limites do que se convencionou chamar de *negro race* nos Estados Unidos e, posteriormente, *Blacks* ou *African-Americans*, foram definidos pelo princípio da hipodescendência: indivíduos multirraciais deveriam ser categorizados de acordo com a filiação ao grupo socialmente mais subordinado (Krosch et al, 2013). No caso específico dos afro-americanos, tal princípio ficou popularmente conhecido como *One-drop Rule*.⁶ A regra determinava que pessoas com qualquer ascendência “negra” conhecida deveriam ser categorizadas como “negras”, e como tal deveriam ser socialmente alocadas no contexto das leis de segregação racial que vigoravam na época (Hickman, 1997; Hollinger, 2005).

No Brasil, por sua vez, questões relacionadas à raça foram em grande parte deixadas para escolhas e decisões pessoais. Durante o período colonial, apesar da existência de algumas leis e ordenanças relacionadas à escravidão, não houveram estatutos ou formas de regulamentação legal destinadas a controlar interações públicas ou privadas com base na raça. A proclamação da Lei Áurea, em 1888, ocorreu sem qualquer mudança nesse sentido, não procedendo em nenhum outro ato além da abolição do trabalho escravo (Avritzer & Gomes, 2013). A ausência de fronteiras interracialis rígidas permaneceu como uma das características definidoras das dinâmicas sociais no Brasil, resultando em um sistema complexo de classificação racial.

⁶ O termo pode ser livremente traduzido para o português como “regra da gota única” ou “regra da gota de sangue”. Em um sentido figurado, a regra estabelece que uma única “gota” de “sangue negro” seria o bastante para classificar alguém como “negro”. Embora a *One-drop Rule* tenha sido historicamente restrita à classificação racial dos descendentes de africanos (Davis, 1991), o princípio da hipodescendência também produziu impactos nas regras de categorização dos descendentes do cruzamento entre “brancos” e “não brancos” de maneira geral. O Censo americano de 1920, por exemplo, estabelecia que no caso de mistura entre uma pessoa “branca” e uma pessoa de outra raça, deveria prevalecer a parte “não branca” na classificação racial do indivíduo (Omi & Winant, 2015).

As diferentes maneiras pelas quais Brasil e Estados Unidos abordaram questões relacionadas à raça no âmbito estatal produziram efeitos distintos no modo como as diferenças raciais passaram a ser percebidas e vivenciadas em ambos os países. No Brasil, a ausência de leis segregacionistas e antimiscigenação, bem como de dispositivos legais de categorização racial baseados no princípio da hipodescendência, implicou na ausência de critérios bem definidos de identificação racial. Com o tempo, o avanço social de pessoas consideradas “não brancas” (“pardos”, “pretos” e “mulatos”) fez com que a categoria predominante em termos de classificação social passasse a ser “cor”, ao invés de “raça” (Guimarães, 2003). Isso explica, em parte, a variedade de termos historicamente utilizados pelos brasileiros para se descreverem racialmente.⁷

No caso dos Estados Unidos, a adoção de dispositivos legais de categorização racial baseados na hipodescendência — especialmente o princípio da *One-drop Rule* no caso dos “negros” — pode ser interpretada como uma estratégia do grupo racial dominante para eliminar dúvidas e reforçar fronteiras sociorraciais já bastante enrijecidas pelas leis segregacionistas e antimiscigenação da época. Por esse ponto de vista, o princípio da hipodescendência visava garantir um rigor formal quanto à distribuição desigual de recursos e privilégios materiais e simbólicos entre “brancos” e “não brancos” e, principalmente, entre “brancos” e “negros”.

Em uma sociedade na qual a utilização dos espaços públicos era dividida entre *whites* e *coloreds*, o princípio da hipodescendência ajudava a suprimir ambiguidades visuais, evitando dúvidas sobre quais corpos poderiam desfrutar do acesso à determinados espaços e quais deveriam ter o seu acesso interditado. Ao contrário do Brasil, onde o papel do fenótipo está relacionado a uma interpretação visual racializada do conjunto das

⁷ Em 1998, por exemplo, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) realizou uma pesquisa para investigar como os brasileiros se identificavam livremente em termos de raça/cor. O resultado foi 136 categorias diferentes, das quais 14 foram usadas por 90% dos entrevistados (Campos, 2013).

características físicas da pessoa (ver Sovik, 2009), nos Estados Unidos, um único traço fenotípico, visualmente detectável, pode ser suficiente para denunciar o não pertencimento do indivíduo ao grupo racial dominante. Visto que, em um sentido figurado, a *One-drop Rule* estabelece que uma única “gota” de “sangue negro” seria o bastante para classificar alguém como negro, procede que uma única característica física visível pode ser suficiente para denunciar a suposta “impureza de sangue” que determinaria sua exclusão do grupo “branco”.

O que pretendo demonstrar com essas comparações é que o fenótipo desempenha um papel tão significativo no modelo de preconceito racial americano quanto naquele característico da sociedade brasileira. Dado que o preconceito racial se manifesta, acima de tudo, nos espaços de interação social; dada a suposição de que, nesses espaços, para que uma pessoa sofra preconceito racial é preciso primeiro que ela seja percebida de maneira racializada; e dado o papel desempenhado pela visão na percepção racial, o que muda não é o grau de relevância atribuído às características físicas no Brasil em comparação com os Estados Unidos, mas a maneira como características físicas têm sido visualmente interpretadas em termos raciais nesses respectivos contextos sociais.

Por outro lado, o papel da ancestralidade deve ser igualmente relevante para a forma como os brasileiros compreendem e percebem a raça, uma vez que qualquer modo de racialização de características fenotípicas aponta necessariamente para uma suposta origem racial (ou origens raciais, a depender do contexto). Mesmo no caso brasileiro, onde ser visto como “mestiço” costuma significar não ser visto nem como “negro” nem como “branco”, é preciso que existam pessoas que são vistas como “brancas” e outras que sejam vistas como “negras” para que o “mestiço” exista enquanto tal.

Mas se para os americanos a *One-drop Rule* determinou que um “mestiço” de “branco” com “negro” seja visto como um “negro”, independentemente de quão

visualmente evidente seja a sua ascendência “branca”, o que significa ser “mestiço” no Brasil?

2.3. “A Redenção de Cam”: a lógica da purificação

Entre os dias 26 e 29 de julho de 1911, aconteceu na cidade de Londres o Primeiro Congresso Universal das Raças. O congresso foi amplamente divulgado no meio científico internacional, bem como entre autoridades políticas, intelectuais e ativistas sociais envolvidos com a questão racial. Apesar de ter contado com a participação de delegações de diferentes países das Américas, África e Ásia — além da Europa —, pouco pode ser encontrado nos anais do congresso sobre a atuação dos representantes latino-americanos, ou mesmo das visões e concepções de intelectuais africanos e asiáticos em relação à Europa, principalmente no que tange ao tema da colonização (Souza e Santos, 2012). Felizmente, o Brasil é um exemplo que não se encaixa em nenhum desses casos.

Conforme apontado por Vanderlei Sebastião de Souza e Ricardo Ventura Santos (2012), as tendências observadas nos estudos antropológicos coloniais, apresentados durante o congresso, variaram entre posições que rejeitavam veemente o racismo científico e aquelas fundamentadas por teorias biológicas que colocavam os europeus no topo de uma hierarquia evolutiva baseada em supostas diferenças raciais. Infelizmente, o Brasil foi um exemplo em que prevaleceu a última perspectiva.

Para compor a delegação brasileira, foram enviados os médicos e antropólogos João Batista de Lacerda e Edgard Roquette-Pinto. Ambos os pesquisadores eram entusiastas da tese de que o cruzamento racial no Brasil resultaria no gradativo branqueamento da população e, como consequência, no desaparecimento dos “negros”. Mais especificamente, a tese defendia que o alto nível de miscigenação no Brasil tenderia

sempre à reversão ao tipo “branco”, impulsionada pela seleção natural e pela constante chegada de novos imigrantes europeus (Souza e Santos, 2012).

Um fato curioso pode ser atribuído à participação do Brasil no congresso. João Batista de Lacerda, que na ocasião ocupava o cargo de diretor do Museu Nacional, incorporou à sua apresentação uma reprodução da obra “A Redenção de Cam”, do pintor espanhol Modesto Brocos. O quadro, produzido em 1895, era uma síntese do que os teóricos do branqueamento projetavam para o futuro do país (Souza e Santos, 2012). A pintura retratava três gerações de uma família brasileira, marcada pelas diferentes gradações de cor de pele das personagens: um homem e um bebê de epiderme clara, uma mulher de pele morena e uma senhora de tez escura. Com uma expressão de satisfação, o homem “branco” olha para o seu filho, que se encontra sentado no colo da mãe “mulata”, enquanto a avó “negra” ergue as mãos aos céus em agradecimento: graças ao cruzamento das raças, a família embranquecera.



Figura 1. “A Redenção de Cam” (1895), de Modesto Brocos. Coleção Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro (RJ).

O título da obra de Brocos faz referência ao trecho bíblico sobre a maldição lançada por Noé sobre seu filho Cam. Conta o mito que Noé, após dormir embriagado de vinho, teve a sua nudez exposta por Cam, que o ridicularizou diante dos próprios irmãos. Como castigo, Noé amaldiçoou o seu neto Canaã, filho de Cam, condenando-o a ser “servo dos servos”. No contexto da sua difusão no início da era moderna, versões do mito em que os descendentes de Cam eram descritos como pessoas de pele escura foram usadas para fundamentar explicações religiosas que buscavam justificar a escravização dos africanos pelos europeus (Roncolato, 2018; Goldenberg, 2003).

Se na reinterpretação temporal do mito ocorre o enegrecimento dos descendentes de Cam, o quadro de Modesto Brocos sugere o movimento contrário, apresentando o cruzamento das raças como o caminho para “purificar” o sangue negro e reverter a maldição imposta por Noé: ao invés de enegrecidos, os supostos descendentes de Cam são branqueados na imagem. Nas mãos de Lacerda, a obra ilustrava de forma pitoresca a sua tese de que três gerações de cruzamentos entre brasileiros e europeus seriam suficientes para que o Brasil se tornasse evidentemente branco (Lotierzo e Schwarcz, 2013).

Dada a crença nos efeitos sociais e psicológicos degenerativos produzidos pela miscigenação racial — perspectiva amplamente compartilhada pela comunidade científica da época (Schwarcz, 1993) —, é muito provável que as teorias de Lacerda não tenham sido bem aceitas por boa parte dos seus colegas europeus. Por outro lado, o fato de um renomado médico e antropólogo recorrer à uma representação visual da sociedade brasileira durante um congresso internacional, usando-a para ilustrar prognósticos sobre o futuro racial de uma nação, indica que havia, ao menos, um ponto de concordância entre os presentes. A despeito das diferentes especulações e divergências teóricas sobre em que realmente consistem as diferenças raciais em um nível mais profundo, todos pareciam

concordar com o pressuposto de que, na superfície, elas se manifestam em termos de diferenças físicas visualmente observáveis.

De fato, a tese de Lacerda apresentava uma perspectiva “otimista” para um “problema” que, desde as últimas décadas do século XIX, preocupava as elites brasileiras. A inevitabilidade da abolição da escravidão e as demandas da modernização desafiavam as previsões sobre o futuro de um país cujas estruturas econômicas e sociais foram construídas sobre séculos de trabalho escravo e opressão racial. O período em questão foi particularmente marcado pela difusão do racismo científico no Brasil e por uma compreensão de raça construída sob forte influência das teorias evolucionistas e do darwinismo social (Schwarcz, 1993). Nesse contexto, a mestiçagem surgia como fator determinante do porvir brasileiro. Nas palavras do médico e antropólogo Raimundo Nina Rodrigues (2010):

O que importa ao Brasil determinar é o quanto de inferioridade lhe advém da dificuldade de civilizar-se por parte da população negra que possui e se de todo fica essa inferioridade compensada pelo mestiçamento, processo natural por que os negros se estão integrando no povo brasileiro, para a grande massa da sua população de cor (p. 291).

A reflexão de Rodrigues (2010) coloca a miscigenação como elemento central das conjecturas a respeito do futuro sociorracial da nação. As teorias raciais importadas da Europa eram úteis para a elite “branca” brasileira, na medida em que davam respaldo “científico” às hierarquias raciais que garantiam sua posição de domínio após a abolição da escravidão. No entanto, falando de modo figurado, essas mesmas teorias implicavam no reconhecimento da irreversibilidade da “maldição de Cam” — conforme afirmado pelo próprio Nina Rodrigues (2010), a parcela africana de nossas origens haveria de sempre constituir “um dos fatores da nossa inferioridade como povo” (p. 14-15).

O dilema foi superado através de uma reformulação das teorias raciais europeias. A saída foi reimaginar e redescobrir a nação, selecionando e adotando convenientemente certas partes dessas teorias, enquanto outras eram eliminadas ou ignoradas, o que resultou na criação de um modelo racial próprio para o Brasil (Schwarcz, 1993).

Até então entendida como sinônimo de degeneração humana e, portanto, algo a ser enfaticamente evitado, a miscigenação foi ressignificada como possibilidade de uma “redenção” racial que poderia ser alcançada pelo gradual “embranquecimento” da população. Reformulações locais de teorias raciais europeias concordavam que o embranquecimento da população seria possível por meio do cruzamento entre brasileiros e europeus. No caso dos “negros”, seu desaparecimento ocorreria de forma “natural”, devido a fatores como a pobreza, baixos níveis de fertilidade, maior exposição a doenças, propensão ao alcoolismo e os ônus físico dos castigos sofridos durante a escravidão (Schwarcz, 1993; Maia & Zamora, 2018).

Providências foram tomadas para acelerar um processo considerado inevitável. A imigração africana e asiática passou a ser proibida pela Constituição brasileira de 1891, enquanto que os governos federal e estaduais empreenderam esforços coordenados para atrair a imigração europeia para o país. Segundo George Andrews (1997), 2,5 milhões de europeus migraram para o Brasil entre 1890 e 1914, dos quais 987.000 tiveram sua viagem transatlântica paga pelo governo brasileiro.

A originalidade do racismo à brasileira consistiu na subversão das teorias raciais europeias sobre os resultados indesejáveis da mistura racial. No entanto, embora tenha passado a ser considerado racialmente superior em comparação aos “negros”, o “mestiço” ainda era visto como um estágio intermediário em direção a um ideal “branco”. Essa dupla perspectiva o situava num lugar de ambivalência, sendo ao mesmo tempo um problema e

uma solução: “um problema porque não é branco, e uma solução porque é menos negro” (Silva e Leão, 2012, p. 120).

Embora tenha se tornado a percepção hegemônica sobre a miscigenação no Brasil, a ideologia do branqueamento não era unanimidade entre os membros das classes dominantes. De acordo com Laiana de Oliveira (2008), ainda no século XIX, já existiam membros das elites intelectual e econômica que valorizavam a miscigenação não como solução para eliminar a influência “negra”, mas sim por reconhecerem e apreciarem as diferenças étnicas e culturais formadoras da nação.

Contudo, foi apenas a partir da década de 1930 que os significados raciais associados à mestiçagem começaram a sofrer uma guinada radical, principalmente com as publicações do Manifesto Antropófago (1928), de Oswald de Andrade, e Casa-Grande & Senzala (1933), de Gilberto Freyre. Para esses autores, entre outros intelectuais da época, a mistura racial não foi degenerativa. Tampouco deveria ser entendida como um caminho para o embranquecimento. Pelo contrário, a herança africana e indígena não desqualificava a composição genética e cultural dos brasileiros, mas ajudava a criar o tipo de homem ideal para os trópicos. Nossa forma peculiar de “misturar-se”, incorporando e transformando o que vinha de fora, passou a ser promovida como a maior contribuição que poderíamos oferecer às outras “civilizações” (Oliveira, 2008).

Com o início da era Vargas, principalmente durante o Estado Novo (1937-1945) e sua política de exaltação da cultura nacional, o governo passou a incentivar uma política da miscigenação cujas ações foram concentradas na valorização da mestiçagem como principal atributo e capital simbólico do povo brasileiro (Oliveira, 2008; Avritzer & Gomes, 2013). Outrora vista como símbolo de degeneração e, posteriormente, como possibilidade de regeneração, a miscigenação tornou-se principal fator da nossa

singularidade como povo, e o “mestiço” a personificação de uma nova identidade nacional.

De fato, a escolha de uma identidade “mestiça” para representar o povo brasileiro reconhecia e valorizava a herança africana e indígena como formadoras de uma cultura nacional. No entanto, essa representação autocongratulatória da mestiçagem invisibilizava os efeitos psicossociais deixados pela ideologia de supremacia branca que marcou o período anterior. Nas últimas décadas, um número considerável de pesquisas se dedicou a investigar esses efeitos.

Tem-se argumentado que a ideologia do branqueamento se tornou um componente estrutural da sociedade brasileira, solidificando-se no seu imaginário social de maneira a atravessar os processos de subjetivação de ambos “negros” e “brancos”. Nessa perspectiva, Kenia Maia e Maria Zamora (2018) argumentam que as experiências subjetivas de pessoas “negras” seriam frequentemente marcadas por uma insatisfação com a autoimagem, numa lógica inversamente proporcional entre negritude e autoaceitação (quanto mais características “negras”, menos satisfação com a própria aparência). Por outro lado, as experiências subjetivas dos “brancos” tenderiam a refletir a experiência “narcísica” de personificar um ideal hegemônico de normatividade humana e superioridade racial (quanto mais próximo desse ideal, maior a satisfação com a autoimagem).

Tendo em vista o papel da ideologia do branqueamento no nosso processo de formação racial, não é de surpreender que a celebração da mestiçagem no Brasil tenha por muito tempo coexistido com uma rejeição somática da negritude. Na medida em que essa rejeição passa a ser identificada como herança psicossocial de um sistema de ideias e políticas de Estado que buscavam na mistura racial o caminho para a eliminação da presença “negra” no Brasil, não deveria causar espanto que o movimento mais recente de

valorização da identidade “negra” seja, em grande medida, marcado pelo rompimento com qualquer elemento de um ideal “mestiço”. Pela perspectiva da ideologia do branqueamento, embora ocupe uma condição racial superior em relação ao “negro”, o “mestiço” continua a ser considerado ífero em relação ao “branco”. Nesse sentido, esse rompimento pode ser entendido como uma tentativa de evitar essa zona de fronteira que o “mestiço” reafirma (Weschenfelder e Silva, 2018).

Embora a negação da mestiçagem seja compreensível como uma fase no processo de reconhecimento e afirmação de uma identidade “negra”, seu uso tem sido frequente como princípio norteador para explicar as dinâmicas sociorraciais no Brasil, de modo a promover uma caracterização essencialista do modelo racial brasileiro que toma por base o padrão dicotômico norte-americano.

Para se sustentar, essa caracterização reconhece seletivamente determinados efeitos psicossociais dos processos de significação cultural da mestiçagem (mais especificamente, aqueles relacionados à ideologia do branqueamento), ao passo em que rejeita aqueles que lhes são inconvenientes (a exemplo da ambivalência e indefinição racial que caracteriza a experiência psicossocial de grande parte dos brasileiros). O resultado tem sido a simplificação do sistema cognitivo pelo qual os brasileiros percebem as diferenças raciais e um reducionismo do panorama psicossocial do Brasil a uma divisão entre subjetividades “negras” e “brancas” — ou, na “melhor” das hipóteses, entre “brancas” e “não brancas”.

2.4. Raça X Cor: a percepção racial pelo prisma da pigmentocracia

Uma das complexidades do processo de formação racial do Brasil — e, conseqüentemente, da forma como os brasileiros percebem as diferenças raciais de maneira geral — consiste na relação entre as categorias “raça” e “cor”. Na maioria das

vezes, esses termos assumem sentidos intercambiáveis. Por outro lado, existem casos em que a ênfase na cor pode denotar uma negação da raça ou, melhor dizendo, das diferenças raciais. O fato é que os significados atribuídos a esses termos enquanto marcadores sociais costumam variar de acordo com o contexto da sua utilização (Anjos, 2013).

Parto do pressuposto de que a cor, quando usada para descrever ou categorizar uma pessoa, está de alguma forma relacionada à ideia de raça. Isso porque distinções baseadas na “cor da pele” (em associação com outras características fenotípicas) sempre figuraram nos processos de naturalização das hierarquias sociais no Brasil, tenham esses processos sido motivados e justificados por lógica científica, teológica ou civilizatória. De uma maneira ou de outra, a cor sempre atuou como uma marca de origem; uma espécie de código cifrado para a raça (Guimarães, 1995).

Conforme apontado por Antônio Sérgio Guimarães (1995), nosso sistema de hierarquização social consiste em gradações de prestígio formadas por complexas interrelações entre cor, classe social (ocupação e renda), origem familiar e educação formal, resultando no que Alejandro Lipschütz chamou de “pigmentocracia” (ver Telles e Silva, 2021). O termo é usado para descrever dinâmicas sociais onde pessoas são hierarquizadas com base em suas características fenotípicas, especialmente a cor da pele. No Brasil, as origens dessas dinâmicas remontam, principalmente, à escravidão e à ideologia do branqueamento (Goes, 2022).

No contexto da percepção racial, a pigmentocracia implica em um modo de perceber as pessoas com base em associações simbólicas entre diferentes tonalidades de pele, ao longo de um continuum de cor que vai do “branco” ao “preto”, e diferentes formas de valoração com relação à uma suposta origem étnico-racial, nível social e econômico, capacidade intelectual, entre outros fatores. Quanto mais próximo do extremo mais claro desse continuum, mais se agregam valores positivos e maiores as chances de que a pessoa

seja vista como alguém de condição social elevada. Quanto maior a proximidade do extremo mais escuro, menores são as chances de que seja percebida como alguém de prestígio, influência e digna de respeito.

Dessa maneira, aquilo que em determinado período de nossa história convencionou-se chamar de “preconceito de cor” deve ser entendido como uma noção nativa para referir-se à uma forma particularmente brasileira de discriminação racial (Guimarães, 1995). Forma essa em que a racialização de diferentes tons de pele opera de maneira mútua e simultânea à racialização de outras características físicas na construção social das diferenças raciais. Nesse contexto, Liv Sovik (2009) explica que ser “branco” no Brasil não exclui aqueles com ancestralidade africana, desde que apresentem predominância de certos traços fenotípicos como pele clara, narizes afilados, lábios delgados e cabelos lisos. Por outro lado, quanto maior a presença de características físicas como pele escura, cabelos crespos ou muito encaracolados, nariz largo e lábios cheios, maiores são as chances de alguém ser identificado ou percebido como “negro”.

Não é novidade que a lógica cromática do preconceito racial à moda brasileira tem se reproduzido a partir da valorização do referencial europeu (codificado como “branco”) e da inferiorização do referencial africano (codificado como “negro”). Na verdade, a valoração de diferentes corpos humanos com base em diferentes gradações de cor de pele e outros traços fenotípicos, na qual tem-se o mais claro (ou “mais” europeu) como referencial positivo e o mais escuro (ou “mais” africano) como polo negativo, possui seu correlato na sociedade estadunidense na forma do “colorismo” (Maia e Zamora, 2018), ainda que esse se trate de um preconceito intragrupo particular dos negros norte-americanos.⁸

⁸ O “colorismo” (ou *colorism* no original) é definido como um conjunto de vantagens desfrutado por afro-americanos com tons de pele mais claros, em detrimento daqueles afro-americanos de pele mais escura. Estudos mostram que tais vantagens são vividas principalmente no mercado de trabalho, onde pessoas escuras têm mais dificuldade em serem empregadas (Maia e Zamora, 2018).

Mais uma vez, recorro a paralelos entre Brasil e Estados Unidos. Agora, para demonstrar que, embora o fenótipo seja igualmente relevante em ambos os países para a manifestação do preconceito racial, os processos institucionais e sociais que moldaram suas respectivas dinâmicas raciais resultaram em modos de percepção e identificação racial distintos. A comparação a seguir é um bom ponto de partida:

De fato, o modelo norte-americano exibiu um padrão de relações violento, conflitivo, segregacionista, vulgarmente conhecido como “Jim Crow”, sancionado por regras precisas de filiação grupal, baseadas em arrazoados biológicos que definiam as “raças”. O modelo brasileiro, ao contrário, mostrava uma refinada etiqueta de distanciamento social e uma diferenciação aguda de *status* e de possibilidades econômicas convivendo com equidade jurídica e indiferenciação formal; um sistema muito complexo e ambíguo de diferenciação racial, baseado principalmente em diferenças fenotípicas e cristalizado num vocabulário cromático (Guimarães, 1995, p. 27-28).

Diante das diferenças apontadas por Guimarães (1995), a pergunta a ser feita é a seguinte: que modos específicos de percepção e identificação racial derivaram desses modelos?

No caso norte-americano, a retórica da ancestralidade foi utilizada para estabelecer uma regra rígida de filiação racial baseada na falácia biológica da “gota única”. Essa regra não reduz a relevância do fenótipo para a manifestação do preconceito racial, mas cria critérios próprios de associação entre aparência física e pertencimento racial. No que concerne à constituição de uma identidade “negra” (e, por consequência, a co-constituição de uma identidade “branca”), um dos seus principais efeitos foi a instituição de um modelo dicotômico rígido de categorização racial onde não existe o meio termo: ou se é “negro”, ou se é “branco”. Nesse contexto, o corpo “mestiço” não

passa de uma variação fenotípica do corpo “negro”: um detalhe “biológico”, destituído de uma ontologia social própria.

Quanto ao Brasil, ao invés da lógica da “contaminação”, típica do modelo norte-americano, produziu-se a lógica da “purificação”: em vez de signo da maculação do “sangue branco”, o corpo “mestiço” passa a ser celebrado como o símbolo da possibilidade de depuração do “sangue negro”.

Essa mudança de perspectiva exigiu uma certa flexibilidade cognitiva quanto à percepção racial dos diferentes corpos que compunham o cenário social brasileiro. A variedade na aparência física passou a ser vista como uma gama mais ampla de variações raciais. Figurativamente falando, o projeto nacional do branqueamento obrigou o brasileiro a expandir seu repertório racial, seja de maneira espontânea e informal, seja pela necessidade de suprir demandas estatísticas, criando e ressignificando categorias raciais para dar conta do seu contingente “mestiço” até que a “maldição de Cam” fosse finalmente desfeita.

Nesse contexto, Guimarães (1995) oferece uma análise precisa sobre o papel do projeto nacional do branqueamento na formação de uma identidade “branca” no Brasil, bem como das complexidades inerentes às relações entre cor, raça e *status* social:

De fato, a ideia de “cor”, apesar de afetada pela estrutura de classe (por isso “o dinheiro embranquece”, assim como a educação), funda-se sobre uma noção particular de “raça”. Tal noção, ainda que gire em torno da dicotomia branco/negro, tal como no mundo anglo-saxônico, é específica na maneira como define “branco”. No Brasil, o “branco” não se formou pela exclusiva mistura étnica de povos europeus como ocorreu nos Estados Unidos com o “caldeirão étnico” (Omi and Winant, 1986; Oboler, 1995; Lewis, 1995); ao contrário, como

“branco” contamos aqueles mestiços e mulatos claros que podem exibir os símbolos dominantes da europeidade: formação cristã e domínio das letras (p. 36).

Por outro lado, é interessante notar que, algumas linhas adiante, o autor cita um relato que parece contradizer sua própria perspectiva quanto ao processo de construção social do “branco” brasileiro. Segundo Guimarães (1995), Cleveland Donald, Jr., um jornalista negro norte-americano, em visita ao Brasil em 1972, reportou o seguinte quanto ao que significa ser mestiço no Brasil: “De fato, pouco importa se um mulato brasileiro não é considerado negro; muito mais importante é o fato de que ele nunca é branco” (Hellwig, 1992, p. 212 apud Guimarães, 1995, p. 36).

Dado o caráter contextual da percepção racial, é possível que a visão expressa pelo jornalista se deva a uma dificuldade em enxergar o corpo “branco” para além do prisma da “gota única”. Certamente, para alguém cuja percepção racial se constituiu sob a influência do legado psicossocial deixado pelas leis *Jim Crow* e pela *One-drop Rule*, não é tarefa fácil reconhecer que muitos “mulatos brasileiros” podem realmente ser vistos como “brancos”, a despeito de alguns traços fenotípicos que possam denunciar de maneira inequívoca sua ascendência africana.

Nesse sentido, mesmo que se possa distinguir entre um “branco fino” e um “branco da terra” (ver Pierson, 1945 e Azevedo, 1955), ou entre um “encardido”, um “branco” e um “branquíssimo” (ver Schucman, 2012), e mesmo que essas hierarquias incorram em preconceito de classe, de um ponto de vista sociorracial, um “branco” é visto como “branco” por ser percebido como tal. E por essa razão é capaz de desfrutar dos privilégios inerentes à sua condição sociorracial.

Assim, seria uma perda de tempo alongar um debate sobre a existência de “brancos” no Brasil cuja aparência física denuncie inequivocadamente uma ascendência “negra” (visto que eles realmente existem). Dessa maneira, não se trata de definir quais

combinações de características físicas tornam uma pessoa “branca”, “negra” ou “mestiça” em um dado contexto, mas são os mecanismos psicossociais que fazem com que corpos humanos sejam percebidos de maneira racializada independentemente da sua aparência física.

2.5. “Morenos”, “Pardos” ou “Negros”? Dilemas em torno da mestiçagem no Brasil

Três categorias de raça/cor são de particular relevância quando se trata de compreender a influência das significações culturais da mestiçagem na forma como os brasileiros percebem as diferenças raciais. São elas as categorias “pardo”, “moreno” e “negro”. Todas são sensíveis ao contexto e podem ser usadas para descrever uma ampla variedade de tipos físicos. As duas primeiras se destacam por seu caráter ambíguo e por estarem diretamente relacionadas à ideia de mistura racial. A terceira reflete mais fortemente um posicionamento político no que concerne a um modo de definir a negritude no Brasil.

Mais comumente utilizada no âmbito formal, a categoria “pardo” esteve presente em praticamente todos os censos brasileiros.⁹ Tudo indica que tenha sido originalmente pensada como uma categoria residual, já que foi incluída para dimensionar o estrato da população que, segundo os organizadores dos censos, não se classificaria nem como “preto”, nem como “branco” (Anjos, 2013; Campos, 2013). Seu uso também é frequente

⁹ De 1872 a 2010, ocorreram nove censos no Brasil em que o quesito raça/cor foi investigado. Os únicos anos em que a categoria “parda” não esteve presente foram 1890 (ano em que foi substituída pela categoria “mestiça”) e 1940 (ano em que todas as categorias designando mestiçagem foram subsumidas com um traço horizontal). As categorias “branca” e “preta” são as únicas que aparecem em todos os censos em que houve investigação do quesito raça/cor (Anjos, 2013). Atualmente, o IBGE dispõe de cinco categorias distintas para mensurações estatísticas quanto à raça/cor dos brasileiros: “branca”, “parda”, “preta”, “amarela” e “indígena”. Até o momento, os dados de raça/cor coletados pelo censo de 2022 não foram divulgados.

em certidões de nascimento para identificar filhos de casais interraciais (Silva & Leão, 2012; Daflon, 2014).

De uma perspectiva cromática, o termo “pardo” é definido como uma cor que varia entre o amarelo e o marrom-escuro, ou que se situa entre o branco e o preto (Michaelis Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa, 2023). Embora também esteja associado à aparência física, o termo é pouco utilizado no cotidiano dos brasileiros como adjetivo descritivo de raça/cor (Campos, 2013).

O termo “moreno”, por sua vez, talvez represente uma categoria ainda mais ambígua, visto que pode ser usado para substituir praticamente qualquer outra categoria de cor. Suas conotações incluem desde pessoas “brancas” de cabelos escuros, pessoas percebidas como tipicamente “mestiças”, até pessoas de características físicas completamente “negroides” (Sansone, 2004). Visto também que o seu uso pode estar associado a uma ideia de miscigenação que visa suplantar as diferenças raciais: “somos todos morenos” (ver, e.g., Folha UOL, 2011). Portanto, enquanto pode representar miscigenação e diversidade racial, o termo também pode ser vago a ponto de perder o significado específico das experiências raciais individuais. Estamos, assim, diante de uma categoria capaz de representar a “todos” e a “ninguém” simultaneamente, o que me leva a refletir sobre as contradições derivadas dessa ambivalência.

De fato, a categoria “moreno” pode ser usada para se referir a uma variedade de tipos físicos, o que sugere que tanto pessoas “brancas” quanto “pretas”, e principalmente as “pardas”, podem ser vistas como “morenas”, dependendo do contexto. No entanto, isso não elimina ou diminui a capacidade de nos percebermos e nos distinguirmos enquanto “brancos”, “pretos” ou “pardos”. Por um lado, a ideia de que “somos todos morenos” pode ser compreendida como uma forma de negar as diferenças raciais — o que, por sua vez, implica em uma negação do preconceito racial (afinal, como pode haver preconceito

racial se não há diferenças raciais?). Por outro lado, quase ninguém ousa negar que o preconceito e a discriminação raciais ainda constituem um dos principais problemas sociais do Brasil.

Essas contradições sugerem que o termo talvez expresse uma ideologia de “daltonismo racial” — espécie de *color-blindness* à brasileira. Ou seja, a perspectiva na qual indivíduos alegam não perceber ou dar importância às diferenças de raça/cor, sustentando que a melhor forma de combater o racismo é ignorando as diferenças raciais (sobre *color-blindness* ver Bonilla-Silva, 2003).¹⁰ Por essa perspectiva, tanto o termo “moreno” quanto a ideologia do “daltonismo racial” podem ser relacionados ao mito da dupla mestiçagem (biológica e cultural) entre os três povos originários (europeus, africanos e indígenas) e a um ideal de mestiçagem como caráter essencial de brasilidade.

Isso nos leva à perspectiva do ativismo negro, segundo à qual a utilização do termo “moreno” é compreendida não apenas como um mascaramento das injustiças raciais no Brasil, mas também como uma negação da própria negritude (ver Sansone, 2004). Mais especificamente, o seu uso por pessoas “negras” indicaria uma rejeição da sua ascendência africana, reflexo de uma suposta ausência de “consciência racial”. Esse ponto de vista foi eloquentemente expresso por Mário Pam e Sandro Teles (2015) na canção “Alienação”, gravada pelo bloco afro Ilê Aiyê: “Se você tá afim de ofender/ É só chamá-lo de moreno, pode crer/ É desrespeito à raça, é alienação/ Aqui no Ilê Aiyê, a preferência é ser chamado de negão”.

Fundado em Salvador, em 1974, o Ilê Aiyê representou um marco significativo na luta contra o racismo antinegro, sobretudo por sua política de valorização de uma estética afro-centrada que abrangia desde a musicalidade, vestuário e penteados, até os critérios

¹⁰ Bonilla-Silva (2003) argumenta que essa abordagem, aparentemente neutra e objetiva, perpetua o racismo de maneira camuflada. Sob a roupagem da *color-blindness*, as disparidades raciais persistem, embora de maneira dissimulada, dificultando o enfrentamento do problema.

de seleção dos seus participantes: “quanto mais preto melhor era a base da definição de quem desfilava no bloco” (Silva, 2002, p. 53). Contudo, o rigor inicial de só aceitar negros “bem retintos”, que marcou o processo de surgimento e consolidação do bloco, foi sendo gradativamente flexibilizado em nome de uma negritude policromática:

O sistema tenta desconstruir/ Lhe afastar de suas origens/ Pra que você não possa interagir, construir/ Já passou da hora de acordar/ Assumir sua negritude é vital para prosperar/ Ser negro não é questão de pigmentação/ É resistência para ultrapassar a opressão, sem pressão (Pam e Teles, 2015).

Traduzindo em linguagem acadêmica, a letra de “Alienação” propõe que pessoas de ascendência africana rejeitem o termo “moreno”, racialmente ambíguo, e passem a identificar-se como “negras” como uma forma de reconhecer e honrar sua negritude.

Mas a canção também argumenta que a negritude transcende diferenças em tons de pele. No sentido proposto pela letra, ser “negro” significa compartilhar de uma condição de subalternidade sociorracial por razões históricas que remetem a uma origem comum. Em outras palavras, o termo “negro” inclui todas as pessoas que, em razão de sua ascendência africana, são vítimas de racismo, independentemente de serem percebidas como “pretas” ou “pardas”.

Nesse contexto, a distinção entre “negros” e “brancos” seria determinada por uma norma somática, social e historicamente situada, com base na qual aquelas pessoas cujas características físicas são definidas como “negroides” são posicionadas na base ou perto da base das hierarquias sociais (Sansone, 2004).

A utilização do termo “negro” como indicador de uma condição sociorracial subalterna reflete uma mudança na forma de compreender a miscigenação no Brasil. Esse novo olhar não só denuncia o caráter eugênico do modelo de miscigenação proposto pela ideologia do branqueamento, como também trouxe à pauta uma realidade social que fora,

em grande medida, ignorada pelo movimento de celebração da mestiçagem iniciado na década de 1930 (ver Nascimento, 2016).

Na verdade, o estatuto privilegiado do “mestiço” em relação ao “preto” começa a ser contestado já na década de 1940, por Florestan Fernandes e sua equipe de pesquisadores. Para além de sua suposta natureza híbrida, o “mestiço” começa a ser encarado como um “negro” que, por razões socioeconômicas, conseguiu transcender suas origens étnicas e, por isso, pode reivindicar o título de “mestiço” (Fernandes, 2007).

Contudo, é a partir do final década de 1970 que a politização do termo “negro” se dá de maneira mais acentuada. Pesquisas conduzidas pelos sociólogos Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva utilizaram dados quantitativos fornecidos pelo IGBE para medir a desigualdade socioeconômica e os níveis de oportunidade concedidos a membros de diferentes grupos de raça/cor. Com base em uma perspectiva crítica da teoria da modernização, os pesquisadores argumentaram que o preconceito racial e as práticas racistas no Brasil não se limitavam a meros resquícios de um passado escravista, que tenderia a desaparecer à medida que o país se modernizava. Em vez disso, essas desigualdades sociorraciais deveriam ser compreendidas como resultados de benefícios simbólicos historicamente concedidos aos “brancos”, derivados de um processo sistêmico de desqualificação de “pretos” e “pardos” (Maio & Santos, 2005; Maio, 2008).

Baseados nos dados dos Censos de 1950 e 1960, os estudos de Hasenbalg e Silva demonstraram que pessoas autodeclaradas “pretas” ou “pardas” compartilhavam uma realidade socioeconômica que os colocava em uma posição significativamente inferior em relação àquelas que se autodeclaravam “brancas”. Além disso, de acordo com suas análises, as chances de mobilidade social ascendente chegavam a ser o dobro para indivíduos que se identificavam como “brancos” em comparação com aqueles que se identificavam como “pretos” ou “pardos”, mesmo quando todos compartilhavam níveis

semelhantes de renda e educação (Silva & Leão, 2012; Campos, 2013; Rocha & Alcântara, 2022).

Talvez, em razão desses dados, Hasenbalg e Silva tenham optado por fundir as categorias “parda” e “preta” num só agregado, chamado de “não brancos”, algo considerado inovador para a época (Rocha & Alcântara, 2022). Embora os dois pesquisadores raramente explicitem o motivo dessa agregação, ela também pode ser justificada pela pequena quantidade de pessoas autodeclaradas “pretas” nas pesquisas do IBGE (Campos, 2013).¹¹

As pesquisas realizadas por Hasenbalg e Silva influenciaram sobremaneira os estudos subsequentes sobre raça e mobilidade social no Brasil, bem como a própria definição de negritude adotada pelo ativismo negro. No âmbito da Sociologia, optou-se por respeitar o sistema de classificação do censo, mantendo “pretos” e “pardos” como duas categorias distintas e agregando-os como “não brancos” para fins estatísticos. Por outro lado, para o movimento negro, indivíduos de ambos os grupos deveriam ser identificados como “negros”, uma vez que esses estudos indicavam que pessoas que se identificam como “pardas” são vítimas de racismo tanto quanto aquelas que se identificam como “pretas” (Osório, 2003; Campos, 2013).

A partir de meados da década de 1990, o modelo de classificação racial proposto pelo movimento negro começou a ganhar legitimidade acadêmica. Novas pesquisas sobre as desigualdades raciais no Brasil continuaram a empregar as técnicas estatísticas desenvolvidas por Hasenbalg e Silva. Mas em vez de utilizar os termos “brancos” e “não brancos”, essas pesquisas optaram por categorizar o segundo grupo como “negros” (Campos, 2013).

¹¹ No censo de 2010, por exemplo, apenas 7,4% dos entrevistados se declararam “pretos”, contra 47,9% e 43,2% de autodeclarados “brancos” e “pardos”, respectivamente (Campos, 2013).

A perspectiva do movimento negro passou também a basear a construção e implementação de políticas públicas de ação afirmativa, a exemplo do sistema de cotas raciais (Rocha & Alcântara, 2022). As justificativas para sua adoção variam desde razões estatísticas até motivações políticas (ver Paixão e Carvano, 2008, p. 49-50). Veremos que, embora esse modelo tenha sido incorporado pela academia e adotado pelo Estado, ele não necessariamente reflete a percepção racial dos Brasileiros.

2.6. Contrariando as dicotomias: limites estatísticos para o estudo da percepção racial no Brasil

Um dos problemas em torno da dicotomia “brancos” *versus* “negros” está justamente naquelas pessoas que, por variadas razões, não se veem (e não são vistas) nem como uma coisa nem outra. Pesquisas que levam em conta a autopercepção racial dos seus participantes para além das categorias utilizadas pelo censo indicam que essa parcela da população constitui uma parte extremamente significativa dos brasileiros. A seguir, forneço alguns exemplos de como essa inconformidade ao modelo dicotômico proposto pelo movimento negro se manifesta em termos estatísticos.

Conforme demonstrado por Marcelo Paixão e Luiz Carvano (2008), análises estatísticas baseadas em dados fornecidos pela PNAD/1976 e pela PME/1998 apresentam algumas convergências significativas. Essas pesquisas envolveram coletas da variável raça/cor com base na aplicação de questionários abertos (quando o respondente descreve sua identidade racial de forma livre) e fechados (quando o respondente deve limitar sua resposta à uma das categorias oficiais do Censo). Ambas as análises demonstraram que uma ampla parcela dos brasileiros utiliza o termo “moreno” (incluindo seus gradientes cromáticos, “claro” ou “escuro”) para se definirem em termos de raça/cor, apesar do evidente hiato temporal entre as pesquisas.

Um dado relevante apresentado pelos pesquisadores foi que a grande maioria dos autodeclarados “morenos” no questionário aberto se reclassificou como “parda” no campo fechado (67% no caso da PNAD/1976 e 77% na PME/1998). Em contrapartida, uma parcela significativamente inferior se reclassificou como “branca” (22% para a primeira e 14% para a segunda), enquanto uma quantidade ainda menor se reclassificou como “preta” (8% e 6%, respectivamente) (Paixão e Carvano, 2008). Dentre outras coisas, isso indica que a grande maioria do “pardos” não se percebe nem como “brancos” e nem como “negros”, e muito menos como “pretos”, ao menos de acordo com os dados analisados por Paixão e Carvano (2008).

Uma análise similar foi realizada por Stanley Bailey e Edward Telles (2006), dessa vez utilizando dados de uma pesquisa nacional feita em 1995 pelo Datafolha Instituto de Pesquisa. Assim como nos casos da PNAD/1976 e da PME/1998, a pesquisa do Datafolha utilizou questionários abertos e fechados em sua coleta da variável raça/cor. Contudo, Bailey e Telles (2006) optaram por considerar a classificação “moreno” e sua variável cromática “moreno claro” como duas categorias distintas. De acordo com os autores, a categoria “moreno” foi composta por 60,1% de pessoas que se classificaram como “pardos” no questionário fechado, sendo 23,7% de indivíduos que se classificaram como “brancos” e 16,2% de “pretos”. No caso da categoria “moreno claro”, o índice foi de 62,7% de pessoas que se classificaram como “brancas” no formato do censo, 32,3% que se classificaram como “pardas” e apenas 5,0% de “pretas”.

As análises de Bailey e Telles (2006) adicionam um novo grau de complexidade às dinâmicas de reclassificação racial dos Brasileiros quando respondentes são confrontados com questionários abertos e fechados. A categoria “moreno claro”, por exemplo, apresentou uma dinâmica de reclassificação significativamente diferente daquela vista na categoria “moreno”, indicando que as variações cromáticas de um

mesmo termo podem refletir modos de percepção racial bastante distintos (nesse caso, o que esperar das dinâmicas de reclassificação dos “morenos escuros”, por exemplo?).

Outro ponto importante a ser observado é que a escolha espontânea do termo “negro” como adjetivo descritivo de raça/cor foi marcadamente pequena. Apenas 2,9% dos respondentes se classificaram como “negros” no formato aberto, sendo que 42% se classificaram como “brancos”, 31,3% como “morenos”, 6,8% como “morenos claros”, 6,4% como “pardos” e 4,7% como “pretos”.

Não obstante os esforços do ativismo negro para a construção de uma negritude policromática, a maioria esmagadora (81,7%) dos respondentes que optaram pela categoria “negro” no questionário aberto foi composta por pessoas que se identificaram como “pretas” no formato do censo. Apenas 17,6% dos “pardos” do censo optou por se classificar como “negro” no formato aberto.

Os dados apresentados por Paixão e Carvano (2008) e os analisados por Bailey e Telles (2006) sugerem que a categoria “moreno” (bem como suas variantes cromáticas) funciona como uma ampla área cinzenta, onde as pessoas se encontram entre categorias de raça/cor mais definidas, desde que lhes seja dada a oportunidade de expressar sua autopercepção racial de maneira livre.

Por outro lado, o uso das variantes “moreno claro” ou “moreno escuro” pode ser interpretado como uma alternativa para aqueles indivíduos que, embora se encontrem fenotipicamente muito próximos de um dos extremos do espectro de cor, não se identificam claramente como “brancos” ou “pretos/negros”.

Esses resultados sugerem que muitos brasileiros podem ver a si mesmos como parte de uma identidade racial mista, intermediária ou mesmo indefinida. Em última análise, a escolha dos termos como “moreno” e suas variações cromáticas não é apenas uma simples alternativa terminológica, mas uma expressão de uma percepção racial que

se distancia das categorias tradicionais. Isso indica que muitos brasileiros se veem inseridos em um espectro racial mais complexo, que desafia as classificações impostas.

As implicações dessas dinâmicas de classificação e reclassificação já haviam sido apontadas desde o início da década de 1990. Um experimento conduzido por Marvin Harris, Josildeth Consorte, Joseph Lang e Bryan Byrne (1993) pôs em questão a validade das pesquisas que se baseavam meramente nos dados do IBGE para medir as desigualdades sociorraciais no Brasil, a exemplo daquelas conduzidas por Hasenbalg e Silva. Seguindo o padrão das pesquisas acima, o estudo de Harris et al (1993) consistiu em coletas da variável raça/cor com base na aplicação de questionários abertos e fechados. No entanto, o estudo contou com dois conjuntos diferentes de questionários fechados. Um conjunto consistia nas categorias oficiais do censo. O outro conjunto também trazia as mesmas categorias utilizadas pelo censo, com a diferença de que a categoria “parda” foi substituída pela categoria “morena”.

O estudo revelou que, nos questionários em que a categoria “parda” foi substituída por “morena”, a proporção de respondentes que se autotransferiram para “brancos” ou “pretos” diminuiu significativamente. Para os pesquisadores, isso indica que a combinação de termos de raça/cor utilizados pelo censo resulta em uma super numeração tanto de “brancos” quanto de “pretos” (o que também indica uma rejeição do termo “pardo”). Mais especificamente, a categoria “branco” no censo inclui uma alta proporção de pessoas que se consideram “não brancas”, enquanto que a categoria “preta” no censo engloba uma significativa porcentagem de indivíduos que nem sempre se percebem como “negros”.

Com isso, Harris et al (1993) concluíram que análises acerca das desigualdades sociorraciais no Brasil, formuladas exclusivamente com base nos dados fornecidos pelo censo, não são confiáveis. Essa conclusão levanta questões cruciais sobre as disparidades

sociorraciais no país, bem como sobre as formas como os brasileiros interpretam características fenotípicas em termos de raça/cor.

Outra crítica pertinente em relação a metodologia utilizada em estudos como os Hasenbalg e Silva foi feita mais recentemente por Verônica T. Daflon, Flávio Carvalhaes e João Feres Jr. (2017). A autora e seus colegas apontam que análises estatísticas que se propõem a mensurar a desigualdade racial no Brasil, com base na relação entre autoclassificação racial e dados socioeconômicos (renda, ocupação, mobilidade social, etc.), não se baseiam em evidências diretas de discriminação racial, já que as posturas, atitudes e vivências do preconceito e da discriminação raciais propriamente ditos não são objetos dessas pesquisas.¹²

Essa constatação pode ser uma alternativa para explicar o fato de que pessoas que se classificam como “pardas”, segundo as categorias do IBGE, apresentam índices de percepção da discriminação racial significativamente mais baixos do que aquelas que se autoclassificam como “pretas” (ver, e.g., Silva e Leão, 2012). Nesse contexto, Daflon et al (2017) decidiram explorar padrões de associação entre cor e posição socioeconômica com base nos dados produzidos a partir de um questionário sobre situações cotidianas de discriminação que não aludem explicitamente à raça ou cor.

A metodologia utilizada trouxe resultados inéditos sobre as percepções de discriminação no cotidiano de pessoas que se autoclassificam como “pretas” e “pardas”. Por um lado, “pardos” e “pretos” de baixo *status* socioeconômico relataram níveis de percepção da discriminação racial mais próximos do que aqueles registrados em pesquisas anteriores. Em contrapartida, pessoas “pardas” em condições socioeconômicas mais elevadas praticamente não relataram sentir discriminação, enquanto os “pretos”

¹² Por essa razão, sugere-se que a interpretação proveniente dessas análises seja denominada de “discriminação estatística”, uma vez que a discriminação racial como motivador das desigualdades socioeconômicas é inferida de forma indireta e não com base nos processos de sociabilidade que geram o resultado observado (Daflon et al, 2017).

nessas mesmas condições o fizeram de maneira mais aguda que aqueles de *status* socioeconômico mais baixo.

Partindo do pressuposto de que, no Brasil, a manifestação da discriminação racial está mais relacionada à forma como uma pessoa é racialmente percebida pelos outros do que à maneira como ela vê a si própria, é relevante indagarmos se os “pardos” em condições socioeconômicas mais elevadas são vistos como “brancos” pela maioria das pessoas que fazem parte dos seus círculos sociais. Se for esse o caso, isso explicaria, ao menos em parte, a ausência de experiências de discriminação nos relatos analisados por Daflon et al (2017). Por outro lado, a noção de que o “dinheiro embranquece”, embora possa ser uma realidade para os “pardos”, não se aplica às experiências relatadas pelos “pretos”.

Mesmo que o pressuposto acima esteja correto quanto à manifestação da discriminação racial no Brasil, isso não implica necessariamente em uma relação de causalidade entre a forma como uma pessoa é percebida racialmente por terceiros e a maneira pela qual ela interpreta uma determinada situação como sendo, ou não, motivada por preconceito racial. Nesse sentido, a configuração de uma autopercepção racial pode estar mais relacionada ao último caso, como pode ser percebido em um estudo realizado por Graziella Moraes Silva e Luciana T. de Souza Leão (2012).

A pesquisa de Silva e Leão (2012) consistiu na conjugação da análise de dados de *surveys* com a análise de entrevistas semiestruturadas envolvendo pessoas de “classe média” e da “classe trabalhadora” que se classificam como “pardas”.¹³ O objetivo foi explorar a construção da identidade racial desses indivíduos em relação com suas formas de perceber as desigualdades e a discriminação racial. A exemplo de outros estudos, a identificação racial dos participantes combinou a autoclassificação feita de forma

¹³ As entrevistas analisadas por Silva e Leão (2012) foram realizadas entre os anos de 2008 e 2009 e restringiram-se ao município do Rio de Janeiro.

espontânea com a autoclassificação restrita às categorias do IBGE. Além disso, os entrevistados foram inicialmente informados de que se tratava de uma pesquisa sobre mobilidade social, sendo que as questões sobre discriminação e identidade racial apareceram apenas na segunda metade do roteiro. Segundo as autoras, o objetivo foi avaliar se a identidade racial dos entrevistados apareceria espontaneamente e, sendo este o caso, em quais situações.

Os relatos de seus entrevistados levaram Silva e Leão (2012) a definir três categorias de identificação “parda”, as quais as autoras nomearam como “negros-pardos” (pessoas que se identificaram espontaneamente como “negras”, mas que se identificam como “pardas” de acordo com os critérios do IBGE), “pardos-negros” (aquelas iniciaram a entrevista como “pardos”, mas ao longo da entrevista passaram a se identificar como “negras”) e “pardos-pardos” (pessoas que mantiveram a autoclassificação “parda” ao longo de toda a entrevista).

Cada uma das categorias definidas pelas autoras possui suas peculiaridades, não sendo este o espaço para esmiuçá-las. Entretanto, existem alguns elementos comuns às três categorias que são de grande relevância para este trabalho — o que ficará mais evidente nos capítulos posteriores —, bem como para a compreensão das relações entre raça e cor na percepção racial dos brasileiros.

Nos três casos, a autoclassificação “parda” parece estar associada a uma ideia sobre essa identificação como uma espécie de fato objetivo, seja em relação à cor da pele, seja em razão de uma suposta parentalidade mista, ou mesmo como um fato dado pela certidão de nascimento. Por outro lado, tanto as dinâmicas de reclassificação, no caso dos “pardos-negros”, quanto a consistência da identificação dos “negros-pardos” e dos “pardos-pardos”, esteve relacionada à maneira como os entrevistados interpretam e refletem sobre suas experiências sociais.

Isso indica que, embora a aparência física desempenhe um papel crucial nos processos de categorização racial, a racialização do fenótipo está intrinsicamente relacionada às práticas e interações sociais que dão substancialidade à essas categorias, assim como à forma como essas práticas e interações são vivenciadas e interpretadas pelos diferentes sujeitos. Essas pesquisas revelam as limitações profundas das tentativas de enquadrar a complexidade da percepção racial no Brasil em categorias raciais dicotômicas, bem como dos esforços em compreender o papel da raça nas disparidades socioeconômicas exclusivamente com base em dados quantitativos.

2.7. Contrariando a militância: incongruências classificatórias e os limites da análise fenotípica

Certamente, a maneira como os brasileiros se percebem racialmente está, em grande medida, relacionada à forma como a miscigenação tem sido culturalmente significada ao longo da nossa história. Mas afinal, vivemos em um país de “morenos”, “pardos” ou “negros”?

Seja no âmbito formal ou no cotidiano das relações sociais, a terminologia racial utilizada pelos brasileiros reflete as maneiras pelas quais as ideologias que orientam diferentes projetos nacionais e raciais são incorporadas, significadas e vivenciadas pelos diferentes grupos e instituições sociais num dado período histórico, bem como pelos conflitos e as negociações em torno da aparência física, especialmente a cor da pele, como fator determinante de uma autopercepção racial.

De um modo geral, a interpretação dessas dinâmicas de classificação e reclassificação pode ser associada à maneira como os efeitos psicossociais dos processos de significação cultural da mestiçagem são compreendidos. Uma forma de interpretá-las tem sido em termos de uma herança psicossocial deixada pela política de branqueamento,

manifestada na repulsa em relação à negritude e numa preferência somática pela brancura (sobre esse tema, ver Munanga, 2020). Por essa perspectiva, presume-se que, à proporção que adquirem “consciência racial”, os “pardos” passem a se enxergar como “negros”.

Outra abordagem opta pelo reconhecimento de uma identidade “mestiça” que independe do grau de “negrura” ou “brancura” atribuído à aparência física de quem reivindica essa identidade (sobre esse tema, ver Risério, 2007). Por essa perspectiva, declarar-se “moreno” ou “mestiço” não indica necessariamente uma repulsa à negritude ou uma tentativa de branquear-se, mas sim uma autopercepção que não se enquadra perfeitamente como sendo “branco” ou “negro”.

Nesse contexto, o projeto racial proposto pelo movimento negro tem ganhado força nos últimos anos. A lógica dicotômica “negros” *versus* “brancos” passou a ser utilizada não apenas por pesquisadores, mas também por artistas, pela mídia e por setores do aparelho de Estado. A sua adoção pelo Estatuto da Igualdade Racial (Lei n° 12.288, de 2010) talvez seja o principal indicador dessa mudança. Segundo o parágrafo único do art. 1°, considera-se como população negra “o conjunto de pessoas que se autodeclararam pretas e pardas, conforme o quesito cor ou raça usado pela Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ou que adotam autodefinição análoga” (Brasil, 2010, p. 8).

Para Lívio Sansone (2004), a tendência é que a utilização do termo “negro” por pessoas de ascendência africana se torne cada vez mais popular, sobretudo entre os jovens, em função do aprimoramento geral da educação no Brasil e por uma mobilidade ascendente maior para os afro-brasileiros. Às razões listadas por Sansone, podemos adicionar as atuais vantagens concedidas aos “pretos” e “pardos” autodeclarados “negros”, em razão das políticas de ações afirmativas nos âmbitos das artes, cultura e ensino superior, bem como nos concursos públicos.

Contudo, a adoção do sistema de classificação racial proposto pelo movimento negro, seja para fins de pesquisa ou como subsídio conceitual para a elaboração de políticas públicas, tem sido marcado por controvérsias e incongruências. Uma delas está relacionada a um significativo contingente de brasileiros que se classificam como “pardos” por serem descendentes de indígenas e não de africanos, ou que se entendem como resultado da mistura de várias raças. Esses grupos não são contemplados pelas políticas públicas, que, apesar de incluírem “pardos” na definição de “negros”, visam exclusivamente os afrodescendentes (Guimarães, 2024).

Outro ponto polêmico diz respeito aos “pardos” cujas características físicas codificadas como “brancas” são supostamente mais pronunciadas do que os traços fenotípicos que indicam ascendência “negra”. Esses “pardos” — “legalmente negros” de acordo com o Estatuto da Igualdade racial — passaram a ser considerados ilegítimos quanto à condição de beneficiários do sistema de cotas raciais para “negros”, não raro sendo acusados de “fraudadores de cotas” (ver, e.g., Souza, 2020).

O grande número de denúncias de fraudes envolvendo pessoas “pardas”, autodeclaradas “negras”, resultou na criação das comissões de heteroidentificação. Com isso, a autodeclaração dos pleiteantes às cotas raciais passou a ser aferida por uma banca examinadora, responsável por avaliar se o fenótipo do candidato realmente corresponde ao de uma pessoa “negra”.

Para o ativismo negro, a criação das comissões de heteroidentificação é uma solução viável para garantir que as cotas raciais sejam preenchidas pelos “verdadeiros destinatários” da ação afirmativa (ver, e.g., Freitas, 2018). Contudo, controvérsias em torno da atuação das comissões tem demonstrado que a percepção racial é um fenômeno complexo e subjetivo, não podendo ser reduzido à mera categorização racial de determinados corpos com base na observação visual de traços fenotípicos.

Dentre tantos casos polêmicos que evidenciam essa impossibilidade, talvez um dos mais conhecidos seja o dos irmãos Alan e Alex Teixeira da Cunha. Ao tentarem se inscrever para o vestibular da Universidade de Brasília (UnB) pelo sistema de cotas, Alan foi considerado “negro” pela comissão avaliadora, enquanto Alex foi considerado “branco” — Alan e Alex são gêmeos idênticos (Pinho, 2007).

Outro caso emblemático é o da economista Rebeca Mello, desqualificada no exame de heteroidentificação racial em um concurso do Ministério Público da União (MPU) por supostamente não possuir as características fenotípicas de uma pessoa “negra” e “por ser uma mulher bonita” — Rebeca é quilombola e já havia sido considerada “negra” em outras aferições realizadas pelo Cebraspe, órgão responsável pelo exame de heteroidentificação do concurso (G1, 2020c).

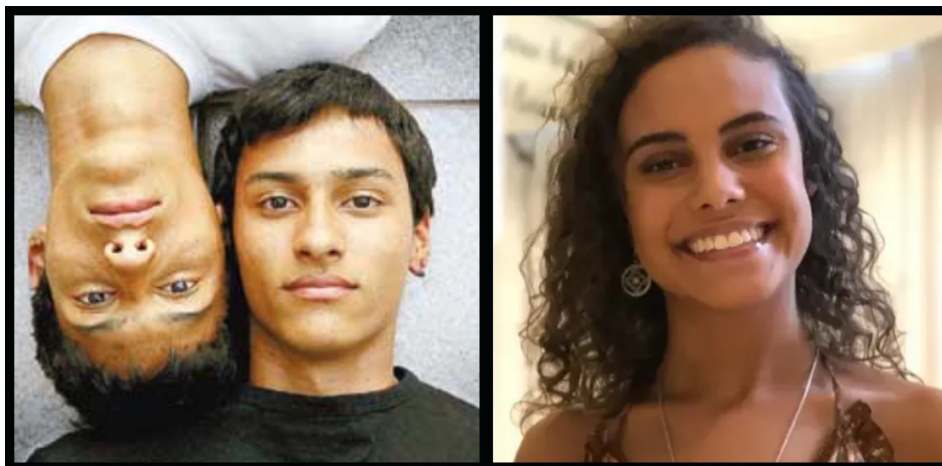


Figura 2. Alan e Alex Teixeira da Cunha – Foto: Folha de São Paulo/Reprodução. Rebeca Mello – Foto: Claudia/Reprodução.

Recentemente, em um texto produzido para sua coluna na Folha de São Paulo, o professor de comunicação Wilson Gomes (2023), da Universidade Federal da Bahia, fez uma crítica quanto à forma como a percepção de negritude do ativismo negro em relação

aos “pardos” muda de acordo com os interesses em pauta.¹⁴ Sobre isso, Gomes (2023) diz:

Conforme a conveniência do cardinalato identitário e dos movimentos negros, movem-se os pardos para lá ou para cá. Nos momentos de fazer volume, pardos são da população negra. Na hora das cotas em concursos ou de dividir cargos, chama-se a polícia racial, ou “comissões de heteroidentificação”, para tirar os pardos. [...] Pardos são úteis nos numeradores para se calcular as compensações, mas um estorvo depois do cálculo feito.

A despeito das discussões sobre a conveniência política ou ideológica que orienta um determinado argumento ou levantamento estatístico, as polêmicas em torno dos “pardos” suscitam uma questão que considero pertinente para este trabalho: o que faz com que, no Brasil, uma mesma pessoa seja percebida como “branca” em um dado momento e como “negra” em outro?

Em um estudo envolvendo 175 estudantes brancos de universidades privadas em três regiões diferentes do Brasil (Nordeste, Centro-Oeste e Sudeste), Marcus Eugênio Lima e Jorge Vala (2005) analisaram as relações entre performance socioeconômica, percepção racial e infra-humanização. O estudo empregou um questionário contendo uma narrativa sobre a situação de um grupo de brasileiros. A depender do questionário utilizado, a narrativa poderia apresentar uma história de sucesso ou fracasso socioeconômico. Os participantes foram divididos em quatro grupos e cada participante teve acesso a apenas uma das histórias. A cor da pele dos grupos em questão foi

¹⁴ Essa questão já havia sido abordada de forma irônica em um vídeo publicado pelo Youtuber Clarion de Laffalot (2016), intitulado “O Pardo de *Schrödinger*”. De acordo com Laffalot (2016), os “pardos” vivem em um constante estado de “incerteza quântica”, onde eles podem ou não existir, a depender da vontade do observador; ou melhor, da forma como se deseja retratar a sociedade. Nas estatísticas positivas, os “pardos” são excluídos do contingente “negro” e contabilizados como “brancos” — como quando se pretende mensurar racialmente a quantidade de políticos eleitos ou o número de estudantes universitários em cursos considerados “de elite”. Nas estatísticas negativas, ocorre o oposto: os “pardos” são contabilizados como “negros” e excluídos do contingente “branco” — como quando se pretende mensurar racialmente a população carcerária, o número de desempregados ou as vítimas da violência policial (Laffalot, 2016).

manipulada pela inclusão de uma fotografia vinculada à narrativa. Foram utilizadas 4 fotografias, sendo uma foto para cada condição de resposta. A principal modificação nas imagens consistiu na utilização de roupas mais sofisticadas para ilustrar a condição de sucesso e roupas mais simples para representar a condição de fracasso.

Os resultados demonstraram que os “brancos” cujas fotografias estavam associadas à história de fracasso socioeconômico foram descritos como “mulatos” e valorados negativamente quanto a sua cultura e personalidade. Por outro lado, os “brancos” bem-sucedidos foram percebidos como “brancos” e avaliados de forma positiva. No caso das imagens contendo pessoas “negras”, aquelas vinculadas à narrativa de fracasso foram percebidas como “negras” e avaliadas negativamente. Já as imagens associadas à história de sucesso foram avaliadas de maneira positiva, sendo que essas pessoas foram colocadas em uma posição intermediária entre as percepções de “brancos” e “negros” (Lima & Vala, 2005).

De acordo com Lima e Vala (2005), esses resultados indicam a existência de uma espécie de preconceito racial “camaleônico”, no qual a notável variação de cores que compõem a sociedade brasileira é utilizada para construir um tipo de representação social que associa o sucesso à cor branca e o fracasso à cor negra. Nas palavras dos autores:

Essa forma brasileira de racismo pode fazer mudar subjetivamente a cor de um indivíduo, a fim de manter intactas as crenças coletivas e as atitudes negativas associadas à categoria de pertença desse indivíduo. Nesse quadro interpretativo, os Negros não são positivos ou negativos porque são Negros, mas são percebidos positivamente apenas quando são branqueados e, negativamente, quando enegrecidos (Lima e Vala, 2005, p. 160).

Uma pesquisa com resultados igualmente intrigantes foi conduzida por Sérgio Adorno (1996), cerca de uma década antes do estudo realizado por Lima e Vala (2005).

A pesquisa consistiu em uma análise de boletins de ocorrência de crimes violentos na cidade de São Paulo, com o objetivo geral de avaliar os índices de desigualdade de direitos entre réus “negros” e “brancos” em idêntica situação.

Ao longo da pesquisa, Adorno (1996) deparou-se com um fenômeno curioso: a cor de um réu poderia mudar no decorrer do seu processo penal, podendo embranquecer ou enegrecer, dependendo do andamento e desdobramento do caso. Nos casos em que as evidências apontavam para a inocência do suspeito, uma pessoa que inicialmente havia sido identificada como “negra” poderia ter a sua cor alterada para “parda” durante o inquérito policial. Sendo comprovada sua inocência, sua cor poderia mudar para “moreno claro” no desfecho do processo. Já aqueles envolvidos em casos em que as evidências indicavam sua condenação poderiam ter sua cor enegrecida ao longo do processo.

É importante enfatizar que o fenômeno identificado por Adorno (1996) não compromete os resultados da sua pesquisa. Suas análises indicam que réus “negros” tendem a ser mais perseguidos pela vigilância policial, experimentam maiores dificuldades de acesso à justiça criminal e ao direito de ampla defesa, além de receberem um tratamento penal mais rigoroso em relação aos “brancos”. Por outro lado, esses estudos revelam que há mais elementos envolvidos na percepção racial do que a simples apreensão visual de traços fenotípicos. Pesquisas como as de Adorno (1996) e de Lima e Vala (2005) corroboram o que Oracy Nogueira (1985) já havia constatado desde meados do século passado:

[...] a percepção da cor e outros traços negroides é “gestáltica”, dependendo, em grande parte, da tomada de consciência dos mesmos pelo observador, do contexto de elementos não-raciais (sociais, culturais, psicológicos, econômicos) a que estejam associados — maneiras, educação sistemática, formação profissional,

estilo e padrão de vida — tudo isso obviamente ligado à posição de classe, ao poder econômico e à socialização daí decorrente (p.6).

É evidente que as considerações de Nogueira (1985) sobre o caráter contextual da percepção racial não se limitam apenas àqueles traços fenotípicos considerados “negroides”, mas aplicam-se aos processos de racialização de qualquer conjunto de características físicas, sejam elas codificadas como “negras”, “pardas”, “brancas”, “morenas” ou qualquer outra categoria de raça/cor. Mas sendo a percepção racial comprovadamente contextual, porque insistimos em trata-la como um fenômeno essencialmente visual? O capítulo seguinte é dedicado a responder essa questão.

CAPÍTULO 3

3. ASPECTOS ANTROPOLÓGICOS DA PERCEPÇÃO RACIAL

É a busca da garantia, tanto na política antirracista quanto na política racista, que nos vicia na preservação do traço biológico. É difícil abrir mão dele porque, no final das contas, não sabemos como seria tentar conduzir uma política, sobretudo uma política antirracista, sem garantias. Não sabemos como conduzir a política sem garantia (Hall, 2017, p. 5).

3.1. “O que os olhos não veem, o coração não sente”: a percepção racial sob o paradigma visuocêntrico

Darei início a este capítulo retomando o caso de Glaucielle Dias, ao qual fiz referência na introdução deste trabalho. Em particular, discutirei as diretrizes oficiais que orientam os exames de heteroidentificação racial para o preenchimento das vagas reservadas a candidatos “negros” em concursos públicos federais. Com isso, pretendo demonstrar como a importância excessiva atribuída ao fenótipo enquanto elemento determinante de pertença racial tem gerado contradições dentro das próprias iniciativas que visam combater o racismo no Brasil. Essa discussão servirá como ponto de partida para uma análise crítica do paradigma visuocêntrico que têm servido de modelo para nossa compreensão das diferenças raciais.

Antes de prosseguir, quero esclarecer que a análise a seguir não tem por objetivo questionar a importância ou a validade do sistema de cotas raciais no Brasil. Há muitas evidências que comprovam os benefícios sociais alcançados desde a sua implementação

(ver, e.g., Telles, 2010). Também não se trata de minimizar a importância da visão para a percepção racial. Não nego que existe uma dimensão visual crucial na forma percebemos as diferenças raciais. Contudo, buscarei demonstrar como uma compreensão centrada no papel da visão pode distorcer nosso entendimento dos processos de racialização. Sem o reconhecimento e a exposição das contradições geradas por uma perspectiva visuocêntrica, não haveria razão para buscarmos novas formas de explicar o fenômeno da percepção racial.

É evidente a importância do sentido visual na polêmica em torno da aprovação de Glaucielle através do sistema de cotas. Não fosse pelo contraste entre as imagens que figuram em seu perfil no Instagram e a fotografia tirada no dia do seu exame de heteroidentificação, a concursada teria sido poupada de virar manchete. Como diz o ditado popular, “o que os olhos não veem, o coração não sente”.

Por outro lado, o debate público a respeito do suposto pertencimento racial de Glaucielle — bem como sobre tantos outros casos de incongruência classificatória que acumulam desde a implementação das bancas de heteroidentificação — não faz mais do que desviar a atenção daquilo que é o cerne do problema: a persistência em usar a aparência física como ponto de partida epistemológico para definir as categorias raciais.

Não irei me concentrar nas especificidades do caso Glaucielle. Uso-o apenas para contextualizar as incoerências teórico-epistemológicas dos argumentos em defesa dos critérios formais que orientam os exames de heteroidentificação racial, bem como das contradições decorrentes dessas incoerências. Dito isto, começarei por um trecho da nota emitida pelo Centro Brasileiro de Pesquisa em Avaliação e Seleção e de Promoção de Eventos (Cebraspe), órgão responsável por ter organizado e coordenado o processo de seleção do concurso para a Polícia Federal no qual Glaucielle foi aprovada. A nota, expedida em decorrência dos desdobramentos do caso de Glaucielle, diz o seguinte:

O Cebraspe informa que todos os candidatos do concurso para a Polícia Federal (PF) que concorreram às vagas reservadas aos candidatos negros, que fizeram a autodeclaração no momento da inscrição e que foram aprovados nas provas se submeteram ao procedimento de heteroidentificação complementar à autodeclaração. Esse procedimento consiste basicamente na análise do fenótipo do candidato: a banca avalia se o candidato possui características físicas de uma pessoa negra, por meio da verificação da textura dos cabelos, da cor da pele, entre outras. Esse procedimento é feito por banca composta por cinco membros, todos com experiência em políticas públicas de enfrentamento ao racismo. Para garantir a lisura do procedimento e evitar fraudes, os editais possuem uma regra que traz a possibilidade de eliminação do candidato quando se constata que a autodeclaração feita no momento da inscrição é falsa (G1a, 2020).

Embora a nota do Cebraspe não especifique o que é considerado como “características físicas de uma pessoa negra”, o texto dá a entender que o exame de heteroidentificação é orientado pelos seguintes princípios: (1) tanto a raça de uma pessoa quanto a forma como a percebemos racialmente são determinadas por características físicas visualmente observáveis; (2) essas características podem ser avaliadas visualmente para determinar se o candidato realmente pertence ao grupo racial que ele afirma fazer parte (neste caso, se o candidato pertence ao grupo racial “negro”); (3) indivíduos “com experiência em políticas públicas de enfrentamento ao racismo” são mais capazes de avaliar objetivamente as características físicas de uma pessoa e decidir se ela é ou não uma beneficiária legítima da política de cotas raciais.

Desde o dia 6 de abril de 2018, o procedimento de heteroidentificação dos candidatos autodeclarados “negros” para preenchimento das vagas reservadas em concursos públicos federais é regulamentado pela Portaria Normativa n° 4 do Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão. Embora tenha aplicação restrita aos

concursos federais, este é o único dispositivo jurídico que orienta os procedimentos de heteroidentificação em concursos públicos, de modo que as diretrizes elencadas pela Portaria também têm servido de parâmetro para concursos municipais e estaduais, assim como para universidades públicas (Nunes, 2018; Vaz, 2018). Dessa maneira, começarei verificando se os procedimentos adotados pelo Cebraspe encontram respaldo nas diretrizes da Portaria.

Em relação ao pressuposto de que a forma como percebemos as pessoas racialmente é determinada por características físicas visualmente apreensíveis, e de que é possível deliberar de maneira objetiva sobre a identidade racial de uma pessoa a partir de uma avaliação visual dessas características, começo pelo Art. 9º da SEÇÃO II (DOU, 2018): “A comissão de heteroidentificação utilizará exclusivamente o critério fenotípico para aferição da condição declarada pelo candidato no concurso público” (p. 44).

O texto é claro quanto ao papel da comissão de decidir se as características físicas do candidato refletem a identidade étnico-racial autodeclarada. Dado que o fenótipo de uma pessoa não pode ser apreendido pela audição, paladar ou olfato, e que a utilização do tato seria uma violação do espaço pessoal do candidato, resta que a tarefa atribuída aos membros da comissão só pode ser realizada por meio do sentido visual, de modo que a simples presença do candidato diante da comissão é suficiente para a aferição da identidade racial autodeclarada.

Tendo realizado a etapa acima, cabe a comissão deliberar sobre a legitimidade do candidato enquanto beneficiário da política pública, desclassificando aqueles cujas características físicas não condizem com a identidade racial declarada, conforme previsto no Art. 11, SEÇÃO II (DOU, 2018): “Serão eliminados do concurso público os candidatos cujas autodeclarações não forem confirmadas em procedimento de

heteroidentificação, ainda que tenham obtido nota suficiente para aprovação na ampla concorrência e independentemente de alegação de boa-fé” (p. 44).

Dessa maneira, se a comissão de heteroidentificação deve utilizar, **exclusivamente**, o critério fenotípico para aferir a autodeclaração do candidato, e se essa mesma comissão tem o poder de eliminar do concurso público o candidato cuja autodeclaração não seja confirmada pelo procedimento de heteroidentificação, conclui-se que, para os fins da política de cotas, a raça de uma pessoa é determinada por suas características físicas, na medida em que o fenótipo do candidato autodeclarado “negro” é o fiel da balança na decisão da comissão entre a sua aprovação ou eliminação do concurso.

Quanto ao princípio de que indivíduos “com experiência em políticas públicas de combate ao racismo” estão mais capacitados para determinar se as características físicas de um candidato correspondem às de um beneficiário legítimo da política de cotas, a Portaria determina que a comissão de heteroidentificação deve ser constituída por cidadãos que “tenham participado de oficina sobre a temática da promoção da igualdade racial e do enfrentamento ao racismo com base em conteúdo disponibilizado pelo órgão responsável pela promoção da igualdade étnica”, dando preferência a pessoas que já possuam engajamento no ativismo antirracista, segundo os incisos III e IV do § 1º, Art. 6º, SEÇÃO II (DOU, 2018, p. 43).

Como vemos, o texto da Portaria traz indícios suficientes para concluirmos que a metodologia proposta para os exames de heteroidentificação reflete uma compreensão da raça como um marcador social determinado por características físicas visualmente observáveis. Além disso, é possível inferir que os redatores da Portaria consideram a visão como o meio mais confiável para avaliar a autodeclaração dos candidatos e que essa avaliação pode ser feita de maneira imparcial e objetiva, exclusivamente com base na

observação visual de características físicas, especialmente se realizada por pessoas supostamente experientes no combate ao racismo.

Até o momento, minhas interpretações têm se baseado estritamente no texto da Portaria, o que pode acarretar na simplificação de um assunto demasiadamente complexo. Não é minha intenção insinuar que seus redatores não levam em consideração questões importantes, como a influência de outros marcadores sociais na constituição de uma percepção racializada dos candidatos, ou a ambiguidade e fluidez que caracteriza a experiência sociorracial de grande parte dos brasileiros que se classificam como “pardos”.

Questões como essas são abordadas extensivamente em um número de artigos contidos numa publicação de 2018 do Núcleo de Estudos Afrobrasileiros e Indígenas (NEABI) do Instituto Federal Rio Grande do Sul (IFRS), intitulada “Heteroidentificação e Cotas Raciais: Dúvidas, Metodologias e Procedimentos”. Segundo o prefácio, a publicação é “quase que um manual obrigatório para os que atuam no campo do direito em qualquer esfera: Ministério Público, Juízes, coletivos de universitários negros, pesquisadores, jornalistas, ativistas pelos direitos da população negra e especialmente todos os órgãos públicos que lançam concursos” (p. 6).

Sendo assim, continuarei minha análise tecendo considerações com base no conteúdo da obra mencionada. Mais especificamente, discutirei alguns dos argumentos apresentados nos seguintes artigos: “As Comissões de Verificação e o Direito à (dever de) Proteção Contra a Falsidade de Autodeclarações Raciais”, de Livia Maria Santana e Sant’Anna Vaz (2018), e “Pretos e Pardos nas Ações Afirmativas: Desafios e Respostas da Autodeclaração e da Heteroidentificação”, de Roger Raupp Rios (2018).

Para avançarmos, é necessário primeiro definir o conceito de raça que serve como base para as diretrizes regulamentadas pela Portaria Normativa de 2018. Como explica Wendy Roth (2016), a experiência racial, seja ela pessoal ou coletiva, é composta por

diferentes dimensões, de modo que, muito do discurso público e acadêmico sobre a raça quase sempre consiste em uma síntese de correlações entre diferentes variáveis. Dessa maneira, cada vez mais as pessoas têm passado a experienciar a raça não como uma identidade única e consistente, mas como uma série de dimensões conflitantes que podem incluir a forma como uma pessoa se percebe racialmente, como ela é percebida racialmente por outras pessoas, ou como ela acredita ser percebida racialmente pelos outros (Roth, 2016).

Partindo do princípio de que a raça é um construto social e político e que pode ser vivenciada e analisada de diferentes formas, os procedimentos de heteroidentificação étnico-racial dos concursos públicos federais se baseiam na perspectiva de “raça eletiva” (Rios, 2018), segundo a qual existem quatro formas de reconhecimento racial: (1) raça documental: a decisão de identificação racial que alguém toma ao preencher um formulário administrativo de coleta de dados; (2) raça social: a identidade racial à qual alguém tende a ser atribuída por outras pessoas; (3) raça privada: a visão da pessoa sobre sua própria identidade racial; e (4) raça pública: a identidade racial que uma pessoa está preparada para ser reconhecida por outros na vida social (Rich, 2014).

Segundo Rios (2018), para a atividade de identificação racial exercida pelas comissões de heteroidentificação, o que importa é a raça social do candidato (e o mesmo pode ser dito em relação à autodeclaração), uma vez que a discriminação racial atua de modo relacional e intersubjetivo no contexto das relações sociais e que o propósito da política de cotas é atenuar a desigualdade de oportunidades produzidas pelo racismo e pela discriminação racial. Isso posto, a primeira questão que se impõe diante dos critérios estabelecidos pela Portaria Normativa de 2018 é a seguinte: se existe o consenso de que a raça é um construto social, porque as comissões de heteroidentificação devem utilizar,

exclusivamente, o critério fenotípico na aferição da identidade racial dos candidatos autodeclarados “negros”?

De acordo com Vaz (2018), a consideração exclusiva do critério fenotípico se justifica pelo fato de que, no Brasil, predomina o preconceito racial de marca (ver Nogueira, 2006). Isso significa que a discriminação racial em nosso país é substanciada por construções sociais que promovem a exclusão de certas pessoas em razão de sua “aparência racial”; ou seja, pelo conjunto de suas características físicas associadas ao grupo racial ao qual pertencem. Por essa perspectiva, no racismo à brasileira, a ancestralidade ou composição genética de uma pessoa não é, por si só, determinante para que ela sofra discriminação racial, mas sim, a sua aparência:

[...] o critério a ser considerado para se verificar se o candidato às cotas raciais é destinatário da medida afirmativa deve ser, exclusivamente, o fenótipo do próprio indivíduo. Se o fenótipo é o fator que, socialmente, determina o racismo — resultando na exclusão social da população negra — também este deve ser o critério para a definição dos destinatários das ações afirmativas de cunho racial (Vaz, 2018, p. 39).

Pormenorizando a explicação de Vaz (2018), se a aparência física de uma pessoa é o fator determinante para que ela sofra discriminação racial, e se essa aparência é primariamente percebida através do sentido visual, pode-se inferir não apenas que a raça (social) de uma pessoa é determinada por suas características físicas, mas que a observação visual dessas características pode fornecer informações objetivas sobre a pertença racial dessa pessoa. Essa sequência lógica torna possível o argumento de que uma avaliação visual do fenótipo do candidato é suficiente para determinar se ele é ou não é “negro”. Como afirma Vaz (2018), “se a verificação da veracidade da autodeclaração racial deve ter por base critérios minimamente objetivos — quais sejam,

as características fenotípicas dos candidatos — o comparecimento perante a comissão é o bastante para a confirmação da pertença racial afirmada” (p. 57).

Contudo, seria imprudente deixar subentendido que o conjunto de pesquisadores, juristas e ativistas dedicados ao aprimoramento das políticas de cotas raciais no Brasil acredita que características físicas carregam significados raciais intrínsecos em si mesmas, e que o reconhecimento da raça de um candidato independe tanto de contextos histórico-sociais quanto das experiências subjetivas individuais dos membros das bancas de heteroidentificação.

Para dar conta do caráter contextual da categorização racial, Vaz (2018) defende que a naturalidade dos membros da banca (ou seja, a residência ou comprovada experiência de vida dos avaliadores) deve corresponder à unidade da federação na qual ocorre o concurso, dada a relevância das particularidades regionais das relações sociorraciais e dos efeitos da discriminação racial em cada contexto.¹⁵ De outro modo, “corre-se o risco de as decisões da comissão não corresponderem à *percepção racial* local — ou seja, os candidatos cotistas aprovados não são socialmente reconhecidos como negros pelas pessoas daquela localidade” (p. 70, grifo da autora).¹⁶ Dessa maneira, argumenta-se que a invocação do fenótipo corresponde ao reconhecimento de uma dinâmica histórico-social e não de uma tipologia de grupos humanos baseada em caracteres biológicos desvinculados de qualquer contexto cultural (Rios, 2018).

¹⁵ De acordo com o § 4º do Art. 6º, SEÇÃO II da Portaria, a seleção dos membros das comissões deve seguir o critério da diversidade, visando garantir “que seus membros sejam distribuídos por gênero, cor e, preferencialmente, naturalidade”, (DOU, 2018, p. 43). Contudo, Vaz (2018) adverte que a forma como foi redigido o dispositivo pode levar a uma interpretação equivocada de que a banca deve ser composta por pessoas de naturalidades diferentes, quando, na verdade, pelas razões mencionada acima, espera-se exatamente o contrário.

¹⁶ Em relação a este argumento, coloco a seguinte questão: se o sistema de cotas raciais consiste em uma política reparatória, de que importa a possibilidade de que uma pessoa negra da região Sul do país, que decide prestar concurso público em Salvador, não seja percebida como negra na Bahia, dado que sua trajetória seja marcada pelo déficit social, econômico e educacional produzido pela discriminação racial e pelo racismo característicos da região onde nasceu e viveu por toda sua vida?

No caso da possibilidade de que a heteroidentificação racial seja atravessada por algum grau de subjetivismo, Vaz (2018) reconhece que não se pode descartar totalmente a chance de dúvida por parte dos membros das comissões quanto à confirmação da autodeclaração racial de um candidato, principalmente diante dos casos daqueles “pardos” considerados limítrofes entre as categorias “negro” e “branco”. Diante de tais situações, os membros da banca devem considerar que:

[...] as cotas raciais destinam-se aos pardos negros e não aos pardos socialmente brancos, conclusão que demanda a observação da cor da pele associada às demais marcas ou características que, em conjunto, atribuem ao sujeito a aparência racial negra. [...] De todo modo, entende-se que parcela significativa das dúvidas podem (sic) ser afastadas a partir da análise do conjunto de características físicas dos candidatos — em especial, a cor da pele — cotejadas nos contextos relacionais locais. [...] E para tanto, os membros das comissões de verificação, diante de um candidato cotista, devem se perguntar se este apresenta um conjunto de características fenotípicas que permitam considerá-lo como negro, no contexto local (Vaz, 2018, p. 40).

Sendo assim, é evidente a compreensão de que a raça é um fenômeno social e político, destituído de qualquer realismo ontológico baseado em dados biológicos ou essências irreduzíveis. Além disso, admite-se a possibilidade de incertezas por parte das comissões quanto ao pertencimento racial de alguns candidatos.

Por outro lado, os argumentos acima apresentados também dão a entender que o exame de heteroidentificação consiste em uma análise objetiva da aparência física, de modo a ser perfeitamente possível para os membros da banca determinar a raça social do candidato exclusivamente por meio da observação visual dos seus traços fenotípicos. Segundo os autores, para ser realizada de maneira eficaz, a análise fenotípica deve levar

em conta as complexidades das relações raciais no Brasil e considerar as dinâmicas sociorraciais específicas da localidade onde o concurso é realizado. Portanto, ela exige dos membros das comissões um acúmulo de expertise, conhecimentos e experiência essenciais sem os quais o emprego das técnicas de heteroidentificação racial ficaria extremamente dificultado (ver Rios, 2018, pp. 243-244 e Vaz, 2018, pp. 55-56).

Em contrapartida, a autodeclaração é considerada como a expressão da percepção subjetiva do candidato a respeito de sua própria identidade e experiências raciais, o que nem sempre corresponde à sua raça social. Nas palavras de Rios (2018):

No que respeita à identificação étnico-racial, e em especial à concorrência da autodeclaração pelo candidato e à atuação posterior da comissão, pode-se constatar o encontro de dois pontos de vista: um subjetivo, decorrente da participação do candidato; outro objetivo, respeitante à atribuição da comissão. [...] no exercício de sua tarefa heteroidentificatória, a comissão deve corrigir eventual autoatribuição identitária equivocada, à luz dos fins da política pública, iniciativa que não se confunde com lugar para a confirmação de percepções subjetivas ou satisfação de sentimentos pessoais, cuja legitimidade não se discute nem menospreza, mas que não vinculam, nem podem dirigir, a política pública (pp. 234-235).

Dessa maneira, Rios (2018) explica a relação entre autodeclaração e heteroidentificação em termos de uma autopercepção que, sendo produzida a partir de interpretações subjetivas de experiências pessoais, eventualmente precisa ser corrigida por um grupo de pessoas capacitadas para realizar uma análise bem informada, imparcial e objetiva do que se considera o único dado realmente relevante para determinar a raça social do candidato: o conjunto de suas características físicas.

A forma como Rios (2018) contrapõe autodeclaração e heteroidentificação implica em uma compreensão da experiência racial como um fenômeno dicotômico, composto por duas realidades distintas: uma realidade exterior, social, objetiva, que pode ser acessada por meio de uma observação reflexiva e imparcial de elementos visuais; e uma realidade interior, psicológica, subjetiva, baseada em percepções idiossincráticas de experiências pessoais, nem sempre alinhadas com a realidade factual. Essa perspectiva é reforçada por Vaz (2018) ao afirmar que:

[...] os integrantes da banca devem observar a aparência física dos cotistas, associando-a ou não ao grupo étnico-racial negro, independentemente das supostas experiências discriminatórias pretéritas dos candidatos. Isso porque a percepção da vivência de discriminação racial é fator demasiadamente subjetivo, além de contingente. Uma pessoa negra pode acreditar nunca ter sofrido discriminação racial anteriormente, o que não desconfigura suas características fenotípicas, que são o verdadeiro critério para definição de sua pertença racial e, portanto, da sua condição de beneficiária das cotas raciais (pp. 58-59).

Para os fins desta análise, acredito estar demonstrado que as diretrizes que orientam os exames de heteroidentificação em concursos públicos federais, bem como os argumentos em sua defesa, privilegiam o sentido visual como fonte principal de apreensão e identificação racial. Isso implica não apenas que a raça social de uma pessoa é determinada por suas características fenotípicas, tais como a cor da pele e outras características físicas visualmente perceptíveis, mas também que é impraticável determinar a raça social de um indivíduo sem o recurso à visão.

Sob essa perspectiva, seríamos obrigados a concordar que indivíduos desprovidos do sentido visual seriam incapazes de perceber as pessoas racialmente, ou que essa percepção seria severamente limitada pela impossibilidade de acesso direto à cor da pele,

bem como pela inconveniência do uso do sentido tátil para acessar outras características físicas. Ou ainda, que tal experiência demandaria a mediação de pessoas dotadas do sentido visual, o que não só implicaria em certo grau de artificialismo na experiência racial dos cegos, mas também remeteria a discussão para o âmbito do capacitismo.

A despeito dessas observações, ainda não é o momento de discutirmos o caso específico dos cegos. Por enquanto, é necessário apontar as incoerências dos argumentos em favor das diretrizes que orientam os exames de heteroidentificação racial em concursos públicos federais, assim como de uma concepção de raça social como um fenômeno primariamente visual.

3.2. “O essencial é invisível aos olhos”: incoerências teórico-epistemológicas do paradigma visuocêntrico

Indiquei anteriormente que a aplicação do conceito de “raça social” no contexto Brasileiro fundamenta-se, principalmente, na noção de “preconceito de marca”, introduzida por Oracy Nogueira (2006) em seus estudos clássicos sobre as relações raciais no Brasil. Embora o trabalho de Nogueira seja recorrentemente citado nos argumentos em defesa das diretrizes estabelecidas pela Portaria Normativa de 2018, é necessário fazer justiça ao autor, de modo que as incoerências aqui apontadas não sejam atribuídas ao seu valioso legado teórico.

De acordo com Camille Gear Rich (2014), em sua explanação do conceito de “raça eletiva” — do qual deriva o conceito de “raça social” —, os padrões estabelecidos de desigualdade racial são mais frequentemente atribuíveis à designação racial involuntária baseada nas características físicas de uma pessoa, em vez das escolhas autônomas de autoidentificação racial. Rich (2014) fala a partir da realidade estadunidense, o que reforça meu argumento inicial sobre a relevância do fenótipo para a discriminação racial,

independentemente de se tratar de um contexto onde prevalece o preconceito de origem ou onde predomina o preconceito de marca.

Por outro lado, a despeito da sua proposta de diferenciação entre o preconceito racial característico dos Estados Unidos e aquele que se vê no Brasil, é o próprio Nogueira (1985) quem afirma que, seja num contexto ou no outro, a percepção racializada da cor da pele e de outros indicadores físicos é influenciada pela percepção de marcadores não raciais (leia-se, não fenotípicos), como maneirismos, nível de escolaridade, formação profissional, estilo de vida, classe social, poder econômico e formas de socialização. Isso significa que a identificação racial não se baseia apenas em características físicas isoladas, mas também em outros aspectos que, de maneira integrada, nos levam a produzir uma percepção racializada das pessoas em um dado contexto social.

Embora tenham sido introduzidas há mais de meio século, as ideias desenvolvidas por Nogueira (1985) ressoam em pesquisas mais recentes. Além de confirmarem a proposição de que a percepção racial é também orientada por marcadores não fenotípicos e pelos diferentes contextos de socialização, estudos contemporâneos sugerem que, quanto mais racialmente ambígua a aparência física de uma pessoa (como é o caso de grande parte dos “pardos” no Brasil), maior será a influência de tais marcadores e do contexto específico da interação social na forma como ela é percebida racialmente (Roth, 2016).

Nesse sentido, mesmo Rich (2014) é incisiva ao apontar que a designação racial involuntária pode ser desencadeada por fatores como estilo de roupa, forma de se expressar, escolhas de relacionamentos e identificação social, dentre outros, além das características físicas. A autora ainda afirma que pessoas cujos fenótipos não são facilmente identificáveis como pertencentes a uma raça específica costumam ter suas

ações e práticas culturais usadas como base para que os outros façam suposições sobre seu pertencimento racial.

Como vimos, Vaz (2018) e Rios (2018) reconhecem tanto o caráter integrado dos processos de racialização quanto o fato de que a interpretação das características físicas que qualificam uma pessoa como “negra” varia de acordo com o contexto social. Por outro lado, ao defenderem o uso exclusivo do critério fenotípico nos exames de heteroidentificação, os autores reforçam uma noção do “social” como algo construído a partir de um “visual” preexistente e objetivo. Afinal, se a raça social do candidato pode ser identificada exclusivamente pela observação visual de suas características físicas, subtende-se que tais características carregam em si mesmas os significados raciais que desencadeiam os processos de racialização presentes nas dinâmicas sociais da região em que o concurso é realizado.

Dito de outra forma, o procedimento de heteroidentificação proposto pelos autores pressupõe a existência de uma raça social pré-definida, que pode ser reconhecida fora das práticas e interações sociais que a constituem. Afinal, seus argumentos sugerem que a raça social é algo que, via de regra, já está evidente nas características físicas das pessoas. Em termos teóricos, apenas por essa lógica é possível argumentar em favor de um método de heteroidentificação racial baseado exclusivamente no critério fenotípico.

Ao sugerirem que a raça social do candidato pode ser determinada independentemente das práticas e interações sociais que lhe conferem substancialidade, os autores também dão a entender que existe uma relação causal entre o fenótipo e a percepção visual racializada, e que essa relação é capaz de mediar uma suposta verdade racial sobre a pessoa, bem como sobre o contexto social onde ela se encontra.

Se, como afirma Vaz (2018), as características físicas são o “**verdadeiro critério**” (p. 59, grifo nosso) para determinar se o candidato é percebido como “negro” em um

determinado contexto social, e se uma observação visual dessas características é suficiente para que os membros da banca identifiquem os candidatos “verdadeiramente” “negros”, então deve existir algo em relação à aparência dessas pessoas que as torna verdadeiramente “negras” nesse contexto social específico. Em outras palavras, a determinação precisa das relações de causa e efeito entre fenótipo e percepção racial é o que define a pertença do candidato ao grupo racial “negro”.

Mais uma vez, devo apontar que tal lógica só pode ser sustentada com base no pressuposto de que características físicas são autoevidentes no que diz respeito ao pertencimento racial de uma pessoa e à identificação da sua raça social (ainda que os autores recorram ao argumento de que a invocação do fenótipo responde ao reconhecimento de uma dinâmica social específica). Por essa perspectiva, o preconceito racial é entendido como um epifenômeno da percepção visual da aparência física, o que vai de encontro à própria concepção de raça como construção social defendida pelos autores.

Embora seja inevitável que as incoerências teórico-epistemológicas apontadas possam levar a contradições de ordem prática, não pretendo me concentrar nessas últimas. Contudo, penso ser relevante mencionar aquelas concernentes ao caso de Glaucielle, não apenas por tê-lo usado como ponto de partida para iniciar essa discussão, mas principalmente porque tais contradições são mais evidentes naquelas situações em que a observação visual das características físicas dos candidatos se mostra insuficiente para fundamentar a decisão dos membros das comissões de heteroidentificação.

Segundo a matéria do G1 (2020), os advogados de Glaucielle afirmaram que os membros da banca examinadora responsável pela aferição da autodeclaração da concursada ficaram comovidos ao ouvir a sua difícil história familiar. Essa informação sugere que Glaucielle não passou apenas por uma avaliação visual de suas características

físicas, mas que também teve a oportunidade de prover informações pessoais que pudessem justificar sua autodeclaração como pessoa “negra”. Embora não saibamos por qual razão a comissão lhe concedeu essa oportunidade, é razoável supor que a permissão tenha sido motivada pela impossibilidade de atribuir com segurança uma raça social à candidata exclusivamente pela avaliação visual do seu fenótipo.

Além disso, pode-se argumentar que a comissão de heteroidentificação violou as diretrizes estabelecidas pela Portaria Normativa de 2018, ao conceder à Glaucielle a oportunidade de fornecer informações sobre sua vida pessoal e basear sua decisão na história de vida da candidata. Conforme estabelecido pela Portaria, e repetidamente enfatizado por Vaz (2018) e Rios (2018), a aferição da condição declarada pelos candidatos deve basear-se exclusivamente no critério fenotípico. Como apontado por Vaz (2018), questionamentos que não digam respeito ao “critério objetivo” a ser observado pela comissão — ou seja, as características físicas do candidato — são inadequados para a aferição da veracidade da autodeclaração.

Com isso, não pretendo deslegitimar a atuação da comissão. No caso específico de Glaucielle, associar o fenótipo da candidata à sua condição socioeconômica e história de vida, indo de encontro ao que determina a Portaria Normativa de 2018, pode ter sido a única alternativa encontrada pela banca para evitar uma possível injustiça (em relação à candidata) ou uma ação judicial (por parte da candidata). De qualquer modo, a precaução tomada pelos membros da comissão não foi suficiente para evitar a polêmica em torno da aprovação de Glaucielle.

Recorro a tais contradições para apontar os riscos inerentes a malabarismos argumentativos que buscam conciliar epistemologias incompatíveis. Explicando de forma mais direta, para justificar a implementação de uma metodologia “neocartesiana” de heteroidentificação racial, Vaz (2018) e Rios (2018) reduzem a complexidade dos

conceitos de raça social e preconceito de marca a uma simples questão de percepção visual. Nesse sentido, a contradição entre o que determina o dispositivo jurídico e o que de fato acontece na prática ilustra a impossibilidade de conciliação entre os pressupostos epistemológicos do construcionismo social e o método de aferição racial determinado pela Portaria Normativa de 2018.

A complexidade das relações sociorraciais no Brasil fazem de Glaucielle uma daquelas pessoas cujas características físicas lhe permitem desfrutar de uma relativa fluidez sociorracial. De fato, é flagrante o contraste entre a foto tirada no dia do seu exame de heteroidentificação e as imagens postadas em sua conta no Instagram (e que parecem retratá-la conforme sua aparência no dia-a-dia).



Figura 3. Fotos de Glaucielle Dias compartilhadas nas redes sociais – Foto: Instagram/Reprodução.

Considerando que a raça social é atribuída de forma heterônoma pela sociedade e que, conforme Vaz (2018), a aparência racial de uma pessoa é o critério definitivo para determinar sua pertença racial, surge a questão: quem estaria mais correto sobre a raça social de Glaucielle? Seriam os membros da comissão de heteroidentificação, que observaram sua aparência apenas no dia do exame, ou os internautas, que tiveram acesso

às suas postagens no Instagram e à forma como ela se apresenta socialmente? Tentativas de solucionar esse impasse em nada contribuem para o objetivo deste trabalho.

3.3. “É preciso ver para crer”: origens e crítica do paradigma visuocêntrico

Lembro-me de alguns jogos e brincadeiras de adivinhação aos quais, quando crianças, éramos submetidos logo nos primeiros anos de educação escolar. Em um deles, éramos convidados a utilizar o sentido auditivo para decifrar uma determinada ação. A professora, munida de um toca-fitas, reproduzia um som específico (o que poderia ser qualquer coisa, como o bater de um martelo, o badalar de um sino ou um trem correndo sobre os trilhos de uma ferrovia), ao qual deveríamos escutar atentamente e, em seguida, responder a seguinte pergunta: que som é esse que vocês acabaram de ouvir? Uma vez fornecida uma certa quantidade de respostas, nos era apresentada uma fotografia da ação responsável pela produção do som que havíamos escutado, de modo que nos bastava olhar para a figura para saber quais de nós o havia interpretado corretamente.

Uma outra brincadeira partia do mesmo princípio, com a diferença de que, ao invés da audição, deveríamos usar o tato. De olhos vendados, recebíamos em mãos um determinado objeto cuja identidade tínhamos que adivinhar corretamente apenas pelo toque. Dada a resposta, nos era permitido retirar a venda e descobrir se havíamos sido capazes de decifrar o enigma.

Existe um elemento comum aos jogos acima, além do fato de ambos serem jogos de adivinhação. Esse elemento revela muito sobre a maneira como nos relacionamos e atribuímos valores aos nossos sentidos, e também sobre a forma como percebemos o mundo ao nosso redor. Ele consiste na crença de que a visão, mais do que qualquer outro sentido, é capaz de nos oferecer acesso direto à uma realidade objetiva. Essa crença

encontra-se tão naturalizada em nossa cultura ao ponto de não nos darmos conta de que se trata de algo ao qual fomos condicionados.

Como os jogos de adivinhação empregados no ensino básico demonstram, desde muito cedo, somos culturalmente treinados para confiar cegamente em nossos olhos. Imaginemos, por exemplo, que a lógica de tais brincadeiras fosse invertida. Ao invés de pedirem que decifrássemos uma determinada ação por meio do som que ela produz, nos fosse solicitado o contrário. Nos seria oferecida uma fotografia de uma ação que deveríamos adivinhar corretamente apenas olhando para tal figura. A precisão da nossa resposta seria posteriormente verificada com a escuta do som produzido pela ação em questão. Compreensivelmente, tal brincadeira não faria muito sentido, mesmo se aplicada para crianças de 4 ou 5 anos de idade.

Da mesma maneira, não veríamos coerência em um jogo no qual fôssemos colocados diante de um objeto comum e nos fosse pedido que adivinhássemos a sua identidade utilizando apenas o sentido visual, nos sendo permitido tocar o objeto como forma de verificar a exatidão da resposta. Em ambos os casos, a ideia de utilizarmos a audição ou o tato para confirmar ações ou objetos do cotidiano, após estes já terem sido submetidos a uma observação visual, parece contrariar o senso comum sobre uma suposta superioridade da visão quanto à capacidade de transmitir informações objetivas acerca do mundo em que vivemos.

Na seção anterior, utilizei os exames de heteroidentificação racial em concursos públicos para ilustrar como a crença no poder objetivante da visão se associa à uma concepção de raça como um fenômeno essencialmente visual, gerando contradições dentro das próprias políticas de combate ao racismo no Brasil. Vimos que essas contradições resultam de incoerências teórico-epistemológicas quanto à relação entre teoria e prática.

Também mencionei brevemente como a supervalorização da visão suscita algumas questões sobre as experiências raciais dos cegos. Tratarei dessas questões no momento oportuno. Antes disso, é necessário apresentar uma hipótese sobre as origens da nossa crença no poder objetivante da visão, uma vez que acredito que isso pode nos fornecer pistas sobre por que costumamos pensar a percepção racial como um fenômeno essencialmente visual.

Antes de continuar, cabem algumas ressalvas em relação às minhas observações iniciais. Ao afirmar que depositamos uma confiança excessiva na visão, não estou sugerindo que a nossa cultura superestima a importância do sentido visual na experiência humana. Também não estou insinuando que existem culturas nas quais a visão desempenhe um papel de menor valor na forma como seus participantes percebem e respondem ao mundo à sua volta. Na minha opinião, existe uma razão pela qual concedemos à visão a “palavra final” nos jogos empregados no ensino médio. Acredito que essa razão é tão universal no que tange à experiência humana quanto a importância da ecolocalização é universalmente importante para os morcegos.

Segundo uma matéria do website *The Conversation* (2019)¹⁷, por exemplo, a visão (juntamente com o tato) ocupa lugar de destaque nas opiniões de cientistas sobre qual dos cinco sentidos seria o mais relevante para a existência e sobrevivência da nossa espécie. Contudo, esse tipo de discussão reflete uma maneira relativamente dominante pela qual a ciência moderna tem abordado questões relativas à percepção e à sensorialidade (ver Ingold, 2008, 2011) e, num sentido mais amplo, a própria forma como o conhecimento científico tem sido produzido.

¹⁷ O *The Conversation* é uma rede de veículos de mídia on-line que publica notícias e relatórios de pesquisa, com opiniões e análises de especialistas. Os artigos são escritos por acadêmicos e pesquisadores sob uma licença pública (*Creative Commons License*) que permite sua reutilização gratuita sem modificações.

O modelo cartesiano de investigação da realidade, baseado em um modo de pensar fragmentário, disciplinar e linear, favoreceu os exageros reducionistas das hiperespecializações (Oliveira e Moreira, 2017). Há de se reconhecer que o esforço humano em explicar os fenômenos observados a partir da sua divisão em níveis de organização diferentes, dentro de limites disciplinares bem demarcados, possibilitou a produção de um conhecimento que nos permitiu uma ação mais efetiva sobre o mundo. Por outro lado, a hiperespecialização tende a produzir um conhecimento fragmentário, isolando os objetos do seu meio e as partes do seu todo, fazendo com que a compreensão de uma totalidade múltipla e interdependente se perca na compartimentalização do saber (Raynaut, 2004; Oliveira e Moreira, 2017).

Em se tratando das questões relacionadas à percepção sensorial, penso não haver nada mais emblemático de uma herança cartesiana do que um debate sobre o que torna um sentido mais ou menos valioso, ou quais deles são fundamentalmente mais importantes para a experiência humana. Uma crítica similar pode ser feita sobre as abordagens que buscam compreender de que maneira padrões de experiência sensorial variam culturalmente e orientam a forma como diferentes grupos humanos se relacionam com o mundo. Esses modelos de abordagem priorizam em suas análises o significado e a ênfase atribuídos por diferentes culturas a cada uma das modalidades de percepção. Me refiro, especificamente, ao caso da antropologia dos sentidos.

Através de um projeto de investigação empírica, a antropologia dos sentidos busca estabelecer um sistema analítico de base comparativa das variações entre as hierarquias das experiências sensíveis encontradas em diferentes culturas (Pink, 2010; Castro, 2021). Porém, como apontado por Tim Ingold (2008), a ideia de que culturas podem ser comparadas em termos do peso relativo dos sentidos através dos quais seus participantes percebem o mundo à sua volta implica um método de análise pautado na separação das

modalidades sensoriais. Em outras palavras, subjacente ao sistema analítico proposto pela antropologia dos sentidos está a noção implícita de que as diferentes modalidades de percepção sensorial atuam de maneira autônoma em virtude de sua conexão com órgãos sensoriais específicos (Pink, 2010).

De acordo com a antropologia dos sentidos, fatores ambientais, como condições geográficas e modos de vida, seriam capazes de reorganizar a percepção sensorial dos participantes de uma dada cultura, de maneira a determinar a ênfase e o grau de confiabilidade depositado em cada um dos sentidos. Em culturas como a dos *Umeda*, de Papua Nova Guiné, por exemplo, presume-se que a audição ocupe um lugar de preeminência sobre a visão. Isso porque, além de viverem da caça, os *Umeda* habitam um ambiente de floresta densa e praticamente intocada, onde as coisas são visíveis apenas à uma curta distância. Dessa maneira, quando saem para caçar, os *Umeda* mantêm o olhar no chão, utilizando a audição para localizar sua presa, já que é por seus sons que os animais revelam sua existência e presença no mundo do caçador (Ingold, 2008), o que também equivale a dizer que os *Umeda* confiam mais nos seus ouvidos do que nos olhos.

Aparentemente, não haveria nada de contraditório nessa maneira de compreender o papel desempenhado pelo sentido auditivo na cultura e modo de vida dos *Umeda*. É evidente que, num ambiente de floresta densa, o caçador *Umeda* seja obrigado a depender mais dos ouvidos do que dos olhos para encontrar sua caça. De maneira semelhante, quando uma pessoa não lembra onde guardou o celular, por exemplo, ao escutá-lo tocar, buscará com os ouvidos o ponto de origem do som, se deixando guiar mais pela audição do que pela visão no intuito de descobrir a localização do aparelho.

Assim como no exemplo dos jogos de adivinhação do ensino médio, nos casos acima, os olhos parecem desempenhar a função de confirmar aquilo que já estava sendo indicado pelos ouvidos. Por outro lado, quando um celular perdido começa a tocar,

embora nossa busca seja guiada pela audição, não fechamos os olhos enquanto o procuramos. Tampouco o caçador *Umeda* mantém os olhos fixos no chão no momento de atirar sua lança e abater a caça, mesmo que a audição seja o principal sentido utilizado para localizar o animal. Essa reflexão reconhece uma relação de colaboração entre os sentidos.

No entanto, em sua crítica à antropologia dos sentidos, Ingold (2008) argumenta que essa abordagem pressupõe a existência de uma hierarquia das modalidades de percepção sensorial. Segundo o autor, a antropologia dos sentidos considera que fatores ambientais seriam responsáveis por reordenar a percepção sensorial dos *Umeda*, elevando a audição ao topo dessa hierarquia e moldando de maneira fundamental a forma como os membros dessa cultura percebem e se relacionam com a realidade. Dessa forma, os *Umeda* são descritos como uma cultura que apreende o mundo de maneira imersiva, intuitiva e generativa, em contraste com a maneira analítica, racional e reflexiva pela qual as culturas ocidentais se relacionam com a realidade. Assim, para a antropologia dos sentidos, o mundo dos *Umeda* não é composto por objetos visuais e espaciais reificados e pré-constituídos — como supõe-se ser o caso nas culturas ocidentais — mas é apreendido e construído dinamicamente através do som (Ingold, 2008).

Conforme observado por Ingold (2008), ao pautar suas análises na separação das modalidades sensoriais e na ênfase atribuída por cada cultura a essas modalidades, a antropologia dos sentidos produziu um contraste radical entre audição e visão¹⁸. Dentre os critérios de distinção identificados por Ingold (2008), destaco os seguintes: 1) que o que ouvimos são sons que preenchem o espaço à nossa volta, ao passo que o que vemos

¹⁸ Nesse sentido, é interessante notar que uma das críticas iniciais feita por alguns grupos de antropólogos quanto ao modelo de abordagem da antropologia dos sentidos é a ênfase excessiva na relação entre visão e audição, o que resultou em um relativo desprezo de outras modalidades sensoriais em seus estudos (Ingold, 2008).

são objetos destacados do espaço diante de nós; 2) que o mundo auditivo é dinâmico e o mundo visual é estático; 3) e que ouvir é participar enquanto ver é observar à distância.

Essa caracterização das diferenças entre audição e visão implica em uma redução do sentido visual à faculdade de reflexão pura e desinteressada. Por essa razão, tendemos a pensar na visão como um sentido inerentemente objetivante — uma espécie de instrumento de observação imparcial que nos permite analisar as coisas à distância, de forma reflexiva e desapegada (Ingold, 2008).

De acordo com Ingold (2008), os antropólogos dos sentidos sugerem que há uma relação de causalidade entre a prevalência de um determinado sentido em uma dada cultura e a forma como seus participantes percebem e se relacionam com o mundo. Assim, acredita-se que em culturas centradas na oralidade, no animismo e numa relação simbiótica com a natureza, a audição costuma ocupar um lugar de preeminência em relação à visão. Isso faz com que seus participantes percebam e se relacionem com o mundo de maneira imersiva, intuitiva e generativa.

Por outro lado, argumenta-se que o processo de desenvolvimento cultural no ocidente teria sido marcado por uma centralidade da visão na relação entre indivíduo e ambiente. Isso explicaria por que, quanto mais ocidentalizada uma cultura, mais os seus participantes tendem a lidar com a realidade de maneira analítica, racional e reflexiva. Em resumo, de acordo com a antropologia dos sentidos, a primazia da visão no ocidente resultou em um processo de objetificação da realidade, como se o mundo à nossa volta fosse um repositório de “coisas”, externas à subjetividade e prontas para serem capturadas pelo olhar e analisadas por uma consciência transcendente (Ingold, 2018).

Para refutar essa tese, Ingold (2008) faz uma apreciação crítica de alguns estudos realizados por antropólogos dos sentidos. Em sua análise, ele argumenta que a percepção de um mundo vivo, penetrante e integrativo não pode ser entendida como uma

prerrogativa exclusiva das culturas não ocidentais. Primeiramente, porque mesmo que essa forma de perceber a realidade pudesse ser atribuída a uma suposta preeminência do sentido auditivo sobre o visual (como defendem os antropólogos do sentido), a ideia de que culturas podem ser comparadas em termos da relativa preponderância de um sentido sobre os outros é demasiadamente simplista, pois não leva em consideração a complexidade das relações entre os sentidos em diferentes culturas.

Depois, porque os estudos analisados por Ingold (2008) indicam que o sentido visual é capaz de atuar na experiência humana de maneira tão participativa, imersiva e generativa quanto qualquer outro sentido (embora os próprios realizadores desses estudos pareçam não reconhecer esse fato).

Por fim, porque é um equívoco supor que a visão é superior aos outros sentidos quanto à capacidade de transmitir informações objetivas sobre a realidade, já que a percepção, seja ela interpretada como uma atividade objetiva ou subjetiva, acontece de maneira integrada, envolvendo a totalidade do organismo, e não apenas um sentido específico atuando isoladamente (Ingold, 2008).

De fato, para um *sommelier* que se encontra envolvido na avaliação sensorial de um determinado vinho, o paladar, o olfato e o tato desempenharão um papel tão importante quanto a visão na organização de um parecer objetivo sobre as características e qualidades da bebida. Da mesma maneira, para o participante de uma missa católica na catedral de Notre-Dame, em Paris, o impacto visual causado pelas imagens sacras, pela arquitetura da igreja e pela indumentária dos sacerdotes é tão responsável por produzir uma experiência imersiva e emocional quanto as sensações produzidas pelo odor do incenso e pelos sons do cravo, das orações e das canções.

Se, por um lado, a visão associa-se ao paladar, ao olfato e ao tato em um treinamento sensorial especializado que confere ao *sommelier* a competência para prover

um parecer considerado objetivo sobre a qualidade de um determinado vinho, por outro, o sentido visual é convocado pelo ritual católico, junto com o olfato e a audição, para gerar no devoto ocidental uma experiência subjetiva que pode ser tão penetrante e carregada de emoção quanto a de um membro da cultura *San* que participa do ritual tradicional da “dança da cura”¹⁹.

No entanto, se o poder de objetivação da visão não é maior ou menor do que o de qualquer outra modalidade sensorial, e se os nossos olhos são tão capazes de produzir experiências subjetivas e imersivas quanto são os outros órgãos dos sentidos, porque continuamos a reproduzir a noção de que o sentido visual se destaca por nos permitir construir um conhecimento independente, racional, analítico e reflexivo sobre o mundo?

Ingold (2008) atribui essa contradição a incorporação da visão em um projeto ocidental tipicamente moderno de objetificação da realidade. Esse projeto nos levou ao desenvolvimento de um estilo cognitivo específico, onde ver significa reduzir o ambiente a objetos que são capturados e apropriados como representações mentais. Assim, Ingold (2008) afirma que a objetificação do mundo pelo ocidente não pode ser explicada pela primazia da visão sobre os outros sentidos. Pelo contrário, foi o alistamento da visão nesse projeto que nos levou a reduzi-la à faculdade de reflexão pura e desinteressada.

Para Ingold (2008), no cerne desse estilo cognitivo está uma concepção representacionista do conhecimento, segundo a qual as pessoas partem do material bruto captado pelos sentidos para construir imagens internas de como é o mundo “lá fora”. Essa concepção depende de uma distinção fundamental entre as dimensões físicas e culturais da percepção, sendo que a primeira teria a ver com o registro de estímulos sensoriais pelo

¹⁹ Os *San* é um grupo étnico de caçadores-coletores do deserto de Kalahari, na região sul da África. Resumidamente falando, a “dança da cura” consiste em um ritual no qual um ou mais curandeiros, inspirados pelos sons de palmas e canções, dançam até atingirem uma espécie de transe cinético que usa a intensidade emocional focalizada dentro da música e da dança para iniciar automatismos de movimento para a cura dos outros participantes (Keeney, Keeney e Boo, 2016).

corpo e pelo cérebro, enquanto que a última remete à construção de representações mentais com base em modelos ou esquemas recebidos por nossa educação em uma cultura específica.

A crítica de Ingold (2008) à antropologia dos sentidos exemplifica como as Ciências Humanas ainda enfrentam dificuldades para superar sua herança cartesiana. Ao atribuir essa dificuldade ao desenvolvimento de um estilo cognitivo, tipicamente ocidental, no qual a visão é tomada como uma espécie de “janela para o mundo”, Ingold (2008) evidencia o movimento de separação entre pessoa e ambiente que está no cerne da maneira como temos tentado explicar e lidar com os fenômenos psíquicos e sociais. Isso ocorre mesmo nos casos em que se reivindica uma perspectiva construcionista sobre a compreensão de tais fenômenos. Nesse contexto, qualquer semelhança com os argumentos em defesa das diretrizes que orientam os exames de heteroidentificação racial em concursos públicos não é mera coincidência.

3.4. “Quem tem olhos para ver, que veja”: um breve adendo sobre os exames de heteroidentificação Racial

Podemos agora apreciar o tema dos exames de heteroidentificação racial a partir de um novo ângulo. Ou seja, não se trata de sugerir que aqueles que defendem a utilização exclusiva do critério fenotípico desconhecem o caráter socialmente construído das diferenças raciais. Contudo, o que se quer demonstrar é em que medida a forma como compreendemos essas diferenças é fruto do estilo cognitivo apontado por Ingold (2008). Incorporado às técnicas de heteroidentificação racial defendidas por Vaz (2008) e Rios (2008), esse estilo cognitivo nos leva a equalizar visão com visualização — ou seja, com a formação, na mente, de representações do mundo social.

Sendo assim, justificar o uso exclusivo do critério fenotípico com o argumento de que a avaliação visual das características físicas do candidato é realizada com base nos critérios de percepção racial local só faz sentido se assumirmos uma lógica representacionista do conhecimento. Em outras palavras, os argumentos de Vaz (2018) e Rios (2018) sugerem que a partir do material bruto captado pelo sentido visual, analisado sob a luz dos contextos relacionais locais e de um “letramento racial” adequado, os membros das comissões de heteroidentificação são capazes de construir uma representação mental de como é a realidade sociorracial do candidato.

Tal lógica reproduz uma dicotomia entre mente e sociedade, dentro da qual todo conhecimento do mundo social toma a forma de representações da realidade. Por essa perspectiva, a visão passa ser considerada um sentido capaz de mediar uma suposta verdade sobre a condição racial de uma pessoa em um dado contexto social.

A redução da visão ao papel de separar e categorizar os elementos do ambiente ao nosso redor nos levou a entender as diferenças raciais como um fenômeno essencialmente visual. No entanto, apesar da importância da dimensão visual na definição e compreensão das categorias raciais, veremos que essa dimensão não é algo dado *a priori*. Por mais estranho que possa parecer, nossa capacidade de enxergar as diferenças raciais não deriva de uma suposta obviedade visual que se encontra inscrita nos diferentes fenótipos de diferentes pessoas. Ironicamente, a confiança que costumamos depositar em nossos olhos tem nos impedido de enxergar esse fato.

3.5. “Porque andamos por fé e não pelo que vemos”: a intangibilidade visual das diferenças raciais

Em seu ensaio “Ver e Não Ver”, Oliver Sacks (1995) relata o caso de Virgil, um cego congênito que, aos 50 anos de idade, teve a sua visão restaurada após uma cirurgia

de catarata. Apesar do sucesso da cirurgia quanto à remoção das cataratas, a restauração da visão se tornou um estorvo na vida Virgil. Segundo Sacks (1995), Virgil se comportava como alguém “mentalmente cego”: ele era capaz de ver, mas não de identificar o que estava vendo. Virgil teve dificuldades em conectar suas memórias táteis ao novo universo visual que se revelava diante dos seus olhos. Para ele, os objetos tocados não correspondiam em nada com os objetos vistos. Por não possuir recordações visuais, Virgil não conseguia compreender ou atribuir significado aos estímulos que recebia pela visão recém adquirida. Virgil não sabia ver.

Conforme observado por Sacks (1995), para a maioria dos cegos congênitos que vivem a experiência de recuperar a visão quando adultos, a euforia inicial é gradativamente substituída pela frustração diante das dificuldades de adaptação a um novo sentido. O período após à recuperação da visão é geralmente marcado por excitação e encantamento, mas também por um tortuoso e cansativo processo de aprendizagem do qual não se pode esperar qualquer garantia de sucesso. Quanto ao caso de Virgil, Sacks (1995) relata o seguinte:

No começo, houve certamente espanto, admiração e por vezes júbilo. Houve também, é claro, uma grande coragem. Foi uma aventura, uma excursão para dentro de um novo mundo, do tipo que é dado a poucos. Mas então surgiram os problemas, os conflitos, de ver mas não ver, de não ser capaz de criar um mundo visual, e ao mesmo tempo ser obrigado a abrir mão do seu próprio mundo. Viu-se entre dois mundos, exilado em ambos — um tormento ao qual não parecia ser possível escapar (p. 114).

A maioria das pessoas que enxergam (e possivelmente a maioria dos cegos) provavelmente nunca considerou a possibilidade de que o ato de ver é mais do que uma simples função orgânica. Ver é uma habilidade que requer experiência e aprendizado.

Contudo, aqueles que já ouviram falar do intrigante “problema de Molyneux” sabem que essa questão tem sido alvo de reflexão há mais de três séculos. Formulado pelo filósofo irlandês William Molyneux, e notavelmente destacado na obra *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), de John Locke, o problema consiste na seguinte questão:

Suponha que um homem nascido cego, agora adulto, tenha sido ensinado pelo tato a distinguir entre um cubo e uma esfera feitos do mesmo metal e aproximadamente do mesmo tamanho, de modo a poder dizer, quando os sente, qual é o cubo e qual é a esfera. Suponha então que o cubo e a esfera sejam colocados em uma mesa e que o homem cego seja capaz de ver: pergunte-se agora se, pela sua visão, antes de tocá-los, ele poderia distinguir qual é a esfera e qual é o cubo? (Locke, 1999, p. 128-129, tradução nossa).

Para facilitar a compreensão da teia de relações que começa a ser tecida, sugiro que reformulemos o problema colocado por Molyneux nos seguintes termos: suponhamos que um cego congênito tenha aprendido a reconhecer, pelo tato, as diferenças físicas utilizadas para distinguir uma pessoa “branca” de uma pessoa “negra” num dado contexto social, como a textura dos cabelos, formato e largura do nariz, espessura dos lábios, etc. Seria ele capaz de distingui-las apenas pela visão, caso esta fosse prontamente integrada ao seu sistema sensorial?

Em ambos os casos, a resposta é “não”. Assim como o cego de Molyneux não seria capaz de determinar com certeza qual objeto é o globo e qual é o cubo apenas olhando para eles, nosso cego também não teria como distinguir entre a pessoa “branca” e a “negra” exclusivamente com base na observação visual de suas características físicas.

Conforme demonstrado por George Berkeley (2017) em *An Essay Towards a New Theory of Vision* (1709), as ideias que relacionam um determinado objeto à sua dimensão tátil não são as mesmas que utilizamos para relacioná-lo a sua dimensão visual. Desse

modo, para um cego congênito que adquire visão depois de adulto, a capacidade de conectar o mundo tátil ao mundo visual só poderá ser alcançada por meio da experiência.

Berkeley (2017) explica essa relação da seguinte maneira:

Aquilo que vemos é apenas uma variedade de luz e cores. Aquilo que sentimos é duro ou macio, quente ou frio, áspero ou suave. Que similaridade, que conexão, um conjunto de ideias tem com o outro? Como alguém poderia ver razão para dar o mesmo nome a combinações de ideias tão diferentes sem antes ter experimentado sua coexistência? [...] Essa linha de raciocínio deixa claro que a forma visível de qualquer parte do corpo não possui uma conexão necessária com a sua forma tangível, de modo a sugeri-la à mente à primeira vista (p. 23, tradução nossa).

Portanto, mesmo que um cego congênito possa distinguir entre pessoas “negras” e “brancas” pela maneira como suas características físicas afetam o seu toque, ele ainda não teria como associar de imediato essas sensações táteis aos seus correspondentes referenciais visuais. Somente depois de passar por uma experiência prática que o permitisse vincular o visual ao tátil seria possível desenvolver a habilidade de reconhecer visualmente, sem o auxílio do tato, as características físicas que supostamente distinguem os “negros” dos “brancos” em um determinado contexto social.

Neste momento, seria pertinente questionar o propósito dessas comparações. Afinal, a transposição da questão colocada por Molyneux para o âmbito da percepção racial reforça a mesma noção de raça à qual me opus anteriormente; ou seja, a de que a raça de uma pessoa é resultado direto de suas características físicas. Por essa perspectiva, poderíamos considerar a possibilidade de que uma comissão de heteroidentificação racial composta apenas por cegos congênitos seja capaz de produzir os mesmos resultados das comissões tradicionais (o que inclui as mesmas incongruências classificatórias sobre as

quais discorri anteriormente), desde que seus membros tenham a possibilidade de tocar os candidatos.

Apesar disso, suspeito que tal ideia não seria levada a sério pela maioria das pessoas que enxergam. Isso porque, além de se considerar impróprio e constrangedor o uso do tato para verificar a raça de uma pessoa, existe a suposição de que a impossibilidade de apreensão da cor da pele, assim como a ausência de memórias visuais, torna os cegos congênitos incapazes de compreender plenamente as diferenças raciais. Dessa maneira, a ausência de um sentido considerado essencial para uma compreensão plena do fenômeno racial não só os tornaria dependentes da mediação dos videntes, mas também colocaria em questão a própria autenticidade de suas experiências raciais.

Por um lado, a ideia de que pessoas cegas congênitas possuem uma compreensão limitada das diferenças raciais resulta da crença amplamente compartilhada de que a percepção racial é um fenômeno essencialmente visual (Obasogie, 2014). Por outro lado, essa crença passa a ser questionável se considerarmos que o ato de ver é uma habilidade que requer aprendizado.

Se um cego congênito, que recupera a visão na idade adulta, precisa primeiro “aprender” a ver antes de ser capaz de identificar objetos e fenômenos visualmente, então nós videntes também teríamos que ter passado por alguma forma de “aprendizado” durante o nosso processo de desenvolvimento para poder desfrutar dessa habilidade. Em outras palavras, ninguém nasce com a capacidade inata de reconhecer e identificar objetos e fenômenos visualmente. E o mesmo pode ser dito em relação aos outros sentidos (ou seja, ninguém nasce com uma habilidade natural para reconhecer e identificar cheiros, texturas, sons, sabores, etc.).

Por fim, somos forçados a admitir que a raça não é um reflexo direto daquilo que os nossos olhos podem apreender. O que nos leva a concluir que não são apenas os cegos

que dependem de alguma forma de mediação para identificar as pessoas racialmente, mas também os videntes. Mas se o sentido visual, por si só, não é capaz de produzir a inteligibilidade visual da raça, o que nos torna capazes de perceber as diferenças raciais, independentemente de as enxergarmos ou não?

3.6. A raça aos olhos dos cegos: expandindo a perspectiva construcionista

Em *Blinded by Sight*, Obasogie (2014) relata um episódio curioso da história norte-americana. Em dezembro de 1941, duas semanas após o evento que definiu a participação dos Estados Unidos na Segunda Guerra Mundial, a revista *Life Magazine* publicou um artigo intitulado *How to Tell Japs from the Chinese*. O título da matéria, “Como Discernir os Japas dos Chineses” (em tradução livre), não poderia ser mais direto quanto às suas pretensões didáticas. Desde o ataque de *Pearl Harbor*, americanos de origem chinesa vinham sendo vítimas de violência por serem confundidos com pessoas de ascendência japonesa. Considerou-se necessário pensar um meio de evitar os “danos colaterais” resultantes das hostilidades pretendidamente direcionadas aos nipo-americanos. Aproveitando-se de sua credibilidade fotojornalística, a *Life Magazine* contrapôs imagens de japoneses e chineses com o propósito de instruir seus leitores sobre as diferenças físicas com base das quais seria possível distingui-los (Obasogie, 2014; Washington State University, s.d.).

Segundo Obasogie (2014), as imagens e descrições contidas na publicação apontavam não só os indicadores fenotípicos que supostamente diferenciavam os chineses dos japoneses, mas também aqueles que, pelo viés implícito no artigo, constituíam evidências de diferenças mais profundas. No contexto mais amplo dos estereótipos raciais pelos quais os japoneses vinham sendo representados na cultura americana, a matéria insinuava que determinadas características físicas podiam ser interpretadas como

manifestações da suposta natureza traiçoeira e desonesta dos nipônicos. Com base no conhecimento produzido pela revista, ideias preconcebidas sobre a índole japonesa passaram a ser vinculadas a corpos visualmente discerníveis (Obasogie, 2014).



Figura 4. Artigo da Life Magazine, *How to tell Japs from the Chinese*, 22 de dezembro de 1941 – Foto: Internet/Reprodução.

Visto sob a luz dos eventos que marcaram a época da sua publicação, o artigo da *Life Magazine* comprova a tese construcionista de que a raça não reside em fatos naturais predeterminados, mas sim que a racialização de corpos humanos é produto de contingências políticas, históricas e sociais. Seria improvável encontrarmos na atualidade alguém que, no meio acadêmico, discorde desse pressuposto. Contudo, Obasogie (2014) alerta que, apesar de concordarem teoricamente que a raça é uma construção social, poucos pesquisadores incorporam essa premissa de forma séria em seus estudos empíricos.

Pesquisas que utilizam a raça como uma variável estatística, por exemplo, frequentemente tratam esse marcador social como um conjunto de divisões categoriais estáveis, sem levarem em conta as contingências culturais que produzem a fluidez com

que essas categorias são compreendidas e utilizadas. Em contrapartida, aqueles estudos que reconhecem a instabilidade dos processos de categorização racial costumam adotar uma abordagem mais descritiva do que explicativa, concentrando-se na fluidez com que as diferenças raciais são percebidas em vez de analisar as práticas sociais que produzem compreensões dinâmicas dessas diferenças.

Para Obasogie (2014), essa tendência pode ser atribuída a uma compreensão do fenômeno racial que utiliza a dimensão visual como base epistemológica para explicar como as diferenças raciais são socialmente construídas. Vejamos, por exemplo, como Michael Omi e Howard Winant (2015), criadores da Teoria da Formação Racial, definem o conceito de raça:

A raça é um conceito que significa e simboliza conflitos e interesses sociais por meio da referência a diferentes tipos de corpos humanos. Embora o conceito de raça invoque características humanas de base aparentemente biológica (os chamados “fenótipos”), a seleção desses traços humanos específicos para fins de significação racial é sempre e necessariamente um processo social e histórico (p. 110, tradução nossa).

Conforme apontado por Obasogie (2014), embora os autores enfatizem que a atribuição de significados raciais a diferentes tipos de corpos humanos seja um processo histórica e socialmente situado, a definição de raça apresentada não inclui qualquer crítica substancial das práticas sociais que fazem com que esses corpos se tornem racialmente cognoscíveis. Ao definirem a raça nesses termos, Omi e Winant (2015) reforçam de maneira indireta a noção de que as diferenças raciais são determinadas por características físicas visualmente observáveis, reificando o senso comum de que a raça é aquilo que vemos. Diante desse panorama, Obasogie (2014) coloca a seguinte questão: se a raça é

aquilo que vemos, de que maneira pessoas cegas de nascença entendem as diferenças raciais?

Não se trata de mera curiosidade excêntrica (embora eu possa garantir que todas as pessoas com as quais conversei sobre o tema confessaram nunca ter pensado a respeito do assunto). Na verdade, a maioria das pessoas que enxergam compartilham a opinião de que a ausência do sentido visual torna os cegos incapazes de distinguir as pessoas racialmente (Obasogie, 2014). No caso específico do cegos de nascença, supõe-se que eles seriam invariavelmente dependentes da mediação dos videntes para compreender a dimensão física da raça, o que resultaria em um entendimento bastante limitado do fenômeno racial.

No âmbito acadêmico, essa crença pode ser comprovada pela quase absoluta ausência de estudos sobre raça baseados nas experiências de pessoas cegas (Obasogie, 2010). Em outras palavras, presume-se que por serem supostamente incapazes de compreender e vivenciar o fenômeno racial em sua plenitude, os cegos, e principalmente os cegos congênitos, teriam pouco ou nada a contribuir sobre o assunto. Mas será verdade que as experiências raciais dos cegos teriam pouco a nos dizer sobre o fenômeno racial além daquilo que já sabemos?

Uma maneira de desvendar essa questão seria perguntando-os diretamente sobre as formas como eles vivenciam e compreendem a raça. Se a impossibilidade de vincular o discurso racial a um “visual tangível”²⁰ for capaz de produzir diferenças fundamentais entre as experiências raciais de um cego congênito e as de um vidente, espera-se que as maneiras como ambos compreendem e descrevem a raça sejam igualmente distintas. Do mesmo modo, formas significativamente diferentes de descrever e compreender as

²⁰ Uso o termo “visual tangível” para me referir a elementos visuais que parecem possuir uma presença forte ou concreta num contexto visual específico, mesmo que não possuam uma existência física tangível por si mesmos (como a cor da pele, por exemplo) ou que as circunstâncias de um determinado contexto impossibilitem a experiência de tangibilidade produzida pelo sentido tátil.

diferenças raciais seriam um indicativo de que a impossibilidade de acessar a dimensão visual da raça estaria resultando em experiências raciais fundamentalmente diversas daquelas vivenciadas por pessoas dotadas do sentido visual. Em *Blinded by Sight*, Obasogie (2014) demonstra não ser esse o caso.

Através de narrativas pessoais e entrevistas semiestruturadas, Obasogie (2014) investigou as relações entre raça e cegueira congênita nos níveis sociológico e interpessoal. Um dos principais objetivos do estudo foi descobrir o que as experiências raciais de pessoas cegas de nascença poderiam revelar sobre os processos de construção social da raça. Para isso, o estudo contou com a participação de mais de 100 cegos congênitos de diferentes raças, classes sociais e provenientes de diferentes partes dos Estados Unidos.

Os dados produzidos por Obasogie (2014) e sua equipe foram reveladores. Apesar de nunca terem tido a oportunidade de acessar a dimensão visual da raça, pessoas cegas de nascença compreendem as diferenças raciais da mesma maneira que as pessoas que enxergam; ou seja, “visualmente”. Quando confrontados com a pergunta “o que é raça?”, a grande maioria dos participantes a definiram em termos de distinções entre indicadores físicos, como diferenças na textura do cabelo, traços faciais e, principalmente, na cor da pele. Para Obasogie (2014), a maneira como os cegos congênitos entendem e descrevem a raça indica que estamos tão condicionados a conceitualizar as diferenças raciais em termos visuais que essa forma de compreensão independe da própria presença da visão.

Mas isso não foi tudo. Além de descreverem diferenças raciais com base em diferenças entre características físicas visualmente apreensíveis, essa maneira de compreender a raça orienta a forma como os cegos congênitos vivem suas vidas. Suas escolhas diárias, experiências cotidianas e interações sociais são atravessadas e mediadas pelas diferenças raciais tanto quanto as das pessoas com visão. Ao contrário do que prega

o senso comum, pessoas cegas de nascença são tão conscientes de diferenças e limites raciais quanto qualquer outra pessoa, e são igualmente capazes de compreender, participar e reproduzir um fenômeno que supomos ser uma experiência essencialmente visual (Obasogie, 2014).

As experiências raciais dos cegos congênitos de *Blinded by Sight* levantam uma questão aparentemente simples de ser respondida, mas cujas implicações têm sido amplamente ignoradas pela Sociologia e Psicologia Social, mesmo naqueles estudos baseados em uma perspectiva construcionista: de onde provém a nossa habilidade de distinguir as pessoas racialmente com base em diferenças físicas visualmente apreensíveis? Ou melhor, o que nos torna capazes de ver a raça em características físicas que, a rigor, não possuem qualquer significado ou valor racial intrínseco?

Desde o clássico “A Construção Social da Realidade” (1966), de Peter L. Berger e Thomas Luckmann (2004), popularizou-se a ideia de que nossa compreensão do mundo não é simplesmente o reflexo imediato de uma realidade objetiva, mas é moldada e mediada por processos sociais, interpretações culturais e construções simbólicas nos quais a linguagem desempenha um papel central.

Com a “virada linguística” nas Humanidades e Ciências Sociais, a linguagem deixou de ser apenas um veículo de transmissão de informações sobre o mundo e passou a ser entendida como um elemento fundamental das práticas discursivas pelas quais pessoas, eventos e situações (bem como o próprio conhecimento) são constituídos enquanto fenômenos sociais (Henry, 1995; Carter, 2013). Nesse esteio, as pesquisas sobre raça em Sociologia e Psicologia Social deixaram de ser dominadas por métodos quantitativos e experimentais para incluir abordagens qualitativas e particularmente discursivas, buscando examinar as maneiras como a linguagem funciona para construir,

manter e legitimizar (bem para como subverter ou resistir) ideologias, dinâmicas e estruturas raciais (Whitehead, 2017).

Embora essas abordagens tenham demonstrado sucesso em expor as práticas discursivas que naturalizam associações simbólicas entre significados raciais e diferentes tipos de corpos humanos, pouco esforço tem sido empreendido na compreensão de como esses corpos se tornam racialmente cognoscíveis. Para Obasogie (2014), o que é marcante na maioria desses estudos é que eles partem do pressuposto de que a desigualdade e a estratificação raciais se baseiam em processos visuais. Ou seja, de que aquilo que é visualmente perceptível funciona como um gatilho social capaz de produzir uma atitude discriminatória e preconceituosa, e sem o qual tal atitude não seria possível.

Mas será que aquilo que vemos é realmente tão crucial para as maneiras como definimos as fronteiras raciais? Para Obasogie (2014), as experiências raciais dos cegos congênitos podem nos ajudar a responder essa pergunta, na medida em que nos permitem observar como os processos de significação racial são incorporados por pessoas sem visão e memória visual.

Um dos exemplos mencionados por Obasogie (2014) relata a experiência de Maurice, um cego de nascença que se autodeclara “branco”. Maurice descreve o momento em que, pela primeira vez, aos quatro anos de idade, começou a tomar consciência das diferenças raciais. Ele conta sobre uma senhora que trabalhava como empregada doméstica para seus vizinhos e que costumava vir à sua casa em algumas ocasiões. Maurice afirma lembrar de algo incomum sobre a maneira de falar dessa senhora. Embora ela falasse de forma “diferente”, Maurice nunca havia associado sua voz à uma identidade racial. Tudo mudou no dia em que ouviu a vizinha utilizar um insulto racial para se referir à tal senhora, após a mesma ter deixado um pano de prato descer por um ralo aberto.

Desse dia em diante, Maurice soube que a mulher que trabalhava para seus vizinhos era um pessoa “negra”.

Mas não foi apenas isso que Maurice aprendeu naquele dia. Como observado por Obasogie (2014), a narrativa destaca como um modo de socialização racializado foi capaz de moldar sua noção da diferenças raciais de uma maneira que, mesmo sendo cego, Maurice começou a atribuir valor às distinções visuais que separam as raças. Em seu relato, Maurice afirma: “E foi assim que descobri que ela era negra. [...] Foi quando associei pela primeira vez a maneira como ela falava com o que as outras pessoas viam” (ver Obasogie, 2014, pp. 82-83, tradução nossa).

A percepção inicial de que a senhora (uma empregada doméstica) falava de maneira diferente é racializada através de um insulto que, além de pressupor sua inferioridade, produz um marcador aparentemente objetivo que pode ser usado para distinguir os “negros” dos “brancos” (i.e., a maneira de falar). A racialização ocorre quando o insulto racial feito pela vizinha se conecta com a distinção percebida por Maurice quanto à forma de falar da senhora, de modo a constituir sua compreensão das relações de autoridade e subordinação entre pessoas de sua própria raça e pessoas “negras”.

Não vejo razões para duvidar que o processo vivido por Maurice através do sentido auditivo seja o mesmo que vivemos por meio da visão. Em outras palavras, as práticas sociais que levaram Maurice a significar diferenças na maneira de falar em termos de diferenças raciais marcadas por relações de autoridade e subordinação são as mesmas que nos tornam capazes de distinguir as pessoas racialmente com base em diferenças físicas visualmente apreensíveis. O caso de Maurice nos ajuda a compreender esses processos na medida em que o foco é deslocado da dimensão corporal como uma

realidade em si mesma para as práticas sociais que produzem corpos racialmente cognoscíveis.

Conforme apontado por Obasogie (2014), a racialização é produzida por meio de interações sociais cotidianas que em grande parte passam despercebidas, mas que se acumulam ao longo do tempo para moldar as perspectivas raciais das pessoas e dar origem a compreensões visuais das diferenças raciais. Pelo fato de cegos e videntes fazerem parte de uma mesma cultura produzida sob um paradigma visuocêntrico, a experiência de Maurice se conecta com a noção sempre presente (comunicada a ele por outras interações sociais) de que diferenças físicas visualmente óbvias são o que separa os “brancos” dos “negros”. Isso explica o trecho do seu relato quando diz que, pela primeira vez, foi capaz de associar a maneira de falar da senhora “com o que as outras pessoas viam”.

O trabalho de Obasogie (2014) desafia a noção de que o sentido visual é necessário para que uma pessoa compreenda e vivencie a raça. Não somos capazes de enxergar as diferenças raciais simplesmente porque elas já se encontram inscritas em determinadas características físicas, mas sim porque as práticas sociais que nos levam a atribuir significados raciais a diferentes tipos de corpos humanos são também responsáveis por produzir a nossa habilidade de enxergar as diferenças raciais como sendo visualmente óbvias. São essas práticas, e não uma ordem racial objetiva e aparente, que fazem com que a raça se torne visível, ainda que percebamos sua dimensão visual como algo autoevidente.

Com isso, Obasogie (2014) chega à uma conclusão crucial: a presunção de que as diferenças raciais são autoevidentes faz parte de um processo social constitutivo capaz de produzir um entendimento visual da raça, ao mesmo tempo em que mascara a existência de tal processo na medida em que faz com que as diferenças raciais pareçam visualmente óbvias.

Finalmente, as experiências raciais dos cegos, mais do que nossas próprias experiências enquanto videntes, são capazes de demonstrar que não é possível estabelecer uma separação clara entre as dimensões visual e social da raça: o visual e o social são simultânea e mutuamente construídos.

CAPÍTULO 4

4. ASPECTOS PSICOSSOCIAIS DA PERCEPÇÃO RACIAL: INTERFACES ENTRE CEGUEIRA, CAPACITISMO, VERBALISMO E VISUOCENTRISMO

Se os processos compensatórios não fossem orientados pela comunicação com os videntes e pela necessidade de se ajustar à vida social — se os cegos vivessem apenas entre eles mesmos — então, somente nessas circunstâncias, um homem cego se desenvolveria em um tipo especial de ser humano (Vygotsky, 1993, p. 104, tradução nossa).

4.1. Percepção racial, sensorialidade e cegueira: reflexões preliminares

Ninguém enxerga uma pessoa (ou a si mesma) como “negra” ou “branca” porque ela seja realmente “negra” ou “branca”. Enxergamos as pessoas como “negras” ou “brancas” porque “aprendemos” a enxergá-las como “negras”, “brancas”, “pardas”, “pretas”, “morenas”, ou qualquer outra categoria de raça/cor. Da mesma maneira, ninguém nasce “negro” ou “branco”, mas “aprende-se” a ser “negro” ou “branco” dentro de uma determinada sociedade por meio de complexos processos culturais que levam as pessoas a se compreenderem como sendo isto ou aquilo (Barros, 2014). Embora essas afirmações possam parecer evidentes para qualquer pesquisador cuja compreensão das identidades raciais parte do pressuposto de que a raça é uma construção social, poucos levam a sério suas implicações epistemológicas.

No caso da primeira premissa, somos obrigados a concordar que a percepção racial não é uma propriedade inata do sentido visual. Nossa capacidade de reconhecer as pessoas racialmente não é resultado de informações visuais diretas, mas sim uma habilidade adquirida por meio de “aprendizado”. Já a segunda premissa implica no fato de que “aquilo” que “somos” racialmente (ou que acreditamos “ser”) está mais relacionado às experiências sociais que vivemos ao longo da vida do que a uma suposta realidade visual objetiva. São essas vivências que determinam o modo como nos enxergamos em termos raciais e não o contrário (Obasogie, 2014).

Apesar disso, quando olhamos para uma pessoa (bem como para a nossa imagem no espelho), continuamos a ter a impressão de que a raça é realmente aquilo que vemos. Uma maneira de explicar esse fenômeno seria com base na perspectiva de que a percepção, de um modo geral, e principalmente a percepção visual, envolve interpretações e inferências inconscientes baseadas em experiências e conhecimentos derivados do passado, os quais moldam as maneiras como atribuímos significados às informações sensoriais. Tais interpretações e inferências são feitas de forma tão rápida e automática que são aceitas por nós como a realidade mais imediata, como se fossem a verdade incontestável sobre o que vemos (ver Gregory, 1997).

Contudo, embora nos ajude a compreender porque consideramos a visão como um sentido capaz de mediar uma suposta verdade racial sobre a aparência física das pessoas (assim como sobre nossa própria aparência física), essa explicação reforça paradoxalmente o equívoco que deveria elucidar: a impressão de que a raça é determinada pelo que vemos. Isso ocorre porque, ao reduzirmos a percepção ao ato de interpretar dados sensoriais com base em conhecimentos prévios, somos levados a compreender a percepção racial como meras interpretações raciais de características físicas visualmente observáveis.

Por essa perspectiva, não teríamos grandes problemas em decifrar o caso dos cegos: a ausência da visão seria simplesmente compensada por outros sentidos capazes de possibilitar essas mesmas inferências e interpretações, a exemplo da audição e do tato. De maneira similar aos videntes em relação à visão, os cegos teriam a impressão de que a raça é determinada por aquilo que são capazes de ouvir e tocar.

Considero essa linha de raciocínio insuficiente para compreendermos a percepção racial. Primeiro, porque apesar de explicar a razão de tomarmos aquilo que vemos como uma espécie de verdade racial, ela não esclarece como a raça adquire uma tangibilidade visual. E o mesmo pode ser dito sobre o caso dos cegos quanto à racialização de elementos conferidores de identidade cuja apreensão pode ser feita através dos seus sentidos remanescentes — como, por exemplo, a atribuição de significados raciais à forma como uma pessoa se expressa verbalmente (sua entonação, sotaque, padrões e inflexões da fala, etc.) ou ao formato e textura daquelas características físicas que podem ser acessadas pelo tato (como a largura e formato do nariz e dos lábios, a textura dos cabelos, etc.).

Essa questão foi devidamente abordada em minha análise do trabalho de Obasogie (2014). Conforme discutido no capítulo anterior, a interpretação visual racializada de certas diferenças físicas emerge de uma relação de constituição mútua entre associações simbólicas e práticas sociais. A coerência visual das diferenças raciais vai sendo gradual e sequencialmente construída através dos processos de socialização, produzindo olhares compatíveis e fazendo com que associações simbólicas sejam percebidas como “verdades” empíricas. Em suma, percepção e ação se implicam circularmente. Isso significa que os comportamentos, práticas e atitudes que conferem uma realidade sociorracial a diferentes tipos de corpos humanos não são meramente epifenômenos de uma percepção racializada de características físicas visualmente observáveis, mas sim

parte integrante de seus elementos constitutivos. O visual e o social são mútua e simultaneamente construídos.

Em contrapartida, quando reduzimos a percepção racial a meras interpretações e inferências sobre dados sensoriais, sem levar em conta as práticas sociais que constituem as associações simbólicas entre informações sensoriais e significados raciais, somos levados a supor, equivocadamente, que a percepção racial dos cegos seria incompleta. Embora equivocada, essa é uma suposição lógica, baseada na impossibilidade dos cegos apreenderem as cores, na inadequação do uso do tato e na impossibilidade de confirmação, através da visão, das inferências e deduções feitas por meio da audição.

Uma das implicações dessa perspectiva é que, mesmo admitindo a possibilidade de perceberem a raça por meio dos seus sentidos remanescentes, ela resulta em uma compreensão da percepção racial dos cegos como uma variante quantitativa da forma como os videntes percebem as diferenças raciais. Ou seja, ela seria a mesma dos videntes menos a visão, o que, conseqüentemente, tornaria os cegos menos capazes de perceber a raça se comparados às pessoas que enxergam. A seguir, explicarei por que considero equivocado esse raciocínio.

4.2. Percepção racial e capacitismo: a construção social da “incapacidade”

Considere, por exemplo, a situação em que um cego e um vidente chegam simultaneamente a um ambiente com um grande número de pessoas, como uma praia, um parque ou um show musical. Suponha que, logo após sua chegada, ambos recebam a tarefa de determinar se o público presente é majoritariamente composto por “brancos” ou “negros” (ou qualquer outra “raça”, caso assim preferamos). Presume-se, naturalmente, que o vidente consiga formular uma estimativa mais precisa em poucos segundos, com base em uma rápida avaliação visual do ambiente. Já no caso do cego, supõe-se que as

informações captadas por seus demais sentidos seriam de pouca utilidade nessa situação específica, colocando-o em clara desvantagem em relação ao vidente.

De fato, o exemplo acima reforça tanto a ideia de que a percepção racial é um fenômeno primariamente visual quanto a noção de que os cegos são menos capazes de perceber a raça em comparação aos videntes. Por outro lado, podemos usá-lo para explicar de que maneira a suposta “incapacidade” atribuída às pessoas cegas é socialmente construída.

Segundo Vygotsky (1993), a cultura humana se desenvolveu em condições de certa estabilidade e consistência do tipo biológico humano. Portanto, suas ferramentas materiais e aparatos sociopsicológicos foram criados para se adequar a uma constituição psicofisiológica típica. Isso implica que o uso de muitas dessas ferramentas e aparatos pressupõe, como requisitos necessários, um mínimo de integridade física e mental; ou seja, o bom funcionamento dos órgãos e do intelecto humano inato.

A criação de ferramentas e aparatos sociopsicológicos adaptados a um padrão psicofisiológico específico condiciona a socialização da pessoa desde os primeiros estágios do seu desenvolvimento. Dessa forma, a natureza gradual e sequencial do processo de socialização é também condicionada pelo desenvolvimento orgânico da pessoa (Vygotsky, 1993).

Considerando a raça como um dos aparatos sociopsicológicos que regulam nossas dinâmicas e relações sociais — ou seja, um marcador social que expressa um sistema historicamente estabelecido de comportamentos, regras, crenças e valores compartilhados em uma sociedade —, infere-se que os processos cognitivos que lhe conferem perceptibilidade foram determinados pelas mesmas condições de estabilidade e consistência do tipo psicofisiológico humano às quais Vygotsky (1993) se refere.

Nesse contexto, restaria aos cegos encontrar formas de superar as eventuais dificuldades encontradas em uma cultura condicionada por um padrão psicofisiológico que inclui a funcionalidade do sentido visual. Dessa maneira, não é que os cegos sejam menos capazes de perceber a raça, mas sim que a ausência do sentido visual os força a percebê-la por caminhos alternativos em relação aos videntes. Isso implica que perceber a raça com e sem o auxílio da visão são, em certa medida, processos psicológicos distintos, embora envolvam os mesmos processos psicológicos básicos, cumpram uma mesma função social e tenham como base os mesmos mecanismos sociais.

Retornando ao caso hipotético utilizado como exemplo, podemos agora compreender, sob um novo prisma, não apenas as razões pelas quais o cenário proposto coloca o cego em desvantagem em relação ao vidente, mas também argumentar que a própria tarefa apresentada reflete uma perspectiva capacitista. Desde sua concepção, fica evidente que a tarefa atribuída aos personagens pressupõe um maior grau de dificuldade para o cego.

Na medida em que a construção social da raça é condicionada por um padrão psicofisiológico que inclui a funcionalidade do sentido visual, e na medida em que esse padrão psicofisiológico determina os processos cognitivos através dos quais a maioria das pessoas percebe a raça — bem como pelo fato de que esses processos são recorrentemente naturalizados —, as dificuldades da pessoa cega de perceber a raça em determinadas situações, além de serem socialmente produzidas, são interpretadas pela maioria das pessoas como incapacidade.

Mas isso não é tudo. A ideia de que, por não disporem da visão, os cegos seriam menos capazes de perceber as diferenças raciais só faz sentido se partirmos do pressuposto de que a raça e seus fenômenos correlatos são determinados por

características físicas visualmente apreensíveis. Como tenho demonstrado ao longo deste trabalho, essa ideia contradiz à própria noção de que a raça é uma construção social.

4.3. Percepção racial e verbalismo: o modelo visuocêntrico de mediação simbólica

No campo da psicologia da deficiência visual, o termo “verbalismo” se refere ao uso de afirmações que contêm palavras e expressões não fundamentadas em experiências sensoriais diretas (Kastrup e Valente, 2018). Amplamente utilizado na educação de pessoas com cegueira congênita, o verbalismo visa auxiliar na compreensão de conceitos que remetem à realidade de objetos e fenômenos que não podem ser acessados por seus sentidos remanescentes, a exemplo das cores, paisagens ou objetos como a lua, as nuvens, as estrelas, etc. (Dahia, 2013).

A prática do verbalismo na educação dos cegos congênitos é objeto de divergência (Dahia, 2013; Kastrup e Valente, 2018). Por um lado, existem autores que veem no verbalismo uma estratégia de inclusão social. Por outro lado, ressalta-se o seu caráter visuocêntrico — ou seja, o fato de ser uma prática atrelada aos códigos e às escolhas dos videntes —, o que também remete à discussão anterior sobre o desenvolvimento de uma cultura humana condicionada por um padrão psicofisiológico que inclui a funcionalidade do sentido visual.

Nesse contexto, os críticos do verbalismo argumentam que aceitar a sua prática significa, de certo modo, reforçar a subjugação dos cegos ao mundo dos videntes, o que implica na renúncia aos processos e imagens específicas característicos das suas formas particulares de perceber a realidade. Em outras palavras, argumenta-se que o verbalismo reforça a relação de subordinação dos cegos aos videntes, na medida em que promove um modo de mediação simbólica que toma como referencial a experiência visual. Essa relação não somente desvaloriza um conhecimento da realidade baseado na experiência

particular dos cegos — e que deveria ser considerado como igualmente legítimo em relação ao conhecimento produzido pelas experiências dos videntes —, como também simplifica o próprio processo de apreensão da realidade (Dahia, 2013).

A despeito dessas controvérsias, o tema do verbalismo nos ajuda a elucidar aquilo que Obasogie (2014) revelou com certa surpresa: pessoas cegas de nascença compreendem a raça da mesma forma que todos nós compreendemos: visualmente.

De fato, não há como negar a influência do verbalismo na forma como os cegos expressam sua compreensão da raça. No entanto, as discussões apresentadas até aqui — incluindo a pesquisa realizada por Obasogie (2014) — indicam que o uso das mesmas metáforas visuais empregadas pelos videntes para descrever a raça não significa uma compreensão artificial do fenômeno racial. Isso é evidenciado pela capacidade dos cegos congênitos de reproduzir e compartilhar com os videntes as mesmas práticas pelas quais a raça é socialmente construída.

Além disso, qualquer interpretação sobre como os cegos congênitos expressam suas compreensões da realidade deve considerar que a construção de conceitos linguísticos não depende apenas da realidade percebida, pois a linguagem é, em si, um instrumento de mediação simbólica e construção do conhecimento. Estudos realizados nas décadas de 1980 e 1990 demonstraram, por exemplo, que não há diferenças nas capacidades linguísticas de crianças cegas e videntes, com ambos os grupos apresentando altos níveis de verbalismo. Essas pesquisas comprovaram que grande parte do conhecimento é adquirida no ambiente social por meio da linguagem verbal, sem a necessidade de percepção direta, tanto para crianças cegas quanto para as com visão (ver Kastrup e Valente, 2018).

Nesse contexto, Virgínia Kastrup e Dannyelle Valente (2018) argumentam que o verbalismo não deve ser compreendido como um fenômeno exclusivo dos cegos, mas sim

como expressão de uma política cognitiva constituída por negociações que competem pelo desenvolvimento do conhecimento. Assim, a sua presença no discurso de pessoas cegas está conectada a uma rede discursiva, histórica e socialmente construída, que inclui negociações entre cegos e videntes marcadas por hierarquia e pelo visuocentrismo.

Embora busque estreitar a distância entre cegos e videntes, o verbalismo consiste em um movimento unilateral por parte dos cegos para se integrarem a uma cultura visuocentrada, o que contribui para a invisibilidade e desvalorização das particularidades que constituem seus modos de conhecer e estar no mundo. Tal desvalorização está incorporada no próprio discurso das pessoas cegas, na medida em que elas recorrem às mesmas referências e metáforas visuais dos videntes para expressar sua compreensão do mundo.

Conforme apontado por Kastrup e Valente (2018), isso mostra que o pequeno espaço ainda destinado ao discurso não visual constitui um paradoxo, visto que não são as experiências visuais que definem positivamente o funcionamento cognitivo dos cegos. Para as autoras, esse caráter paradoxal se torna ainda mais acentuado quando nos damos conta de que, com exceção da visão, cegos e videntes possuem em comum o bom funcionamento de todos os outros órgãos dos sentidos. Isso significa que a prerrogativa mais facilmente compartilhada entre cegos e videntes são as experiências não visuais.

No contexto da percepção racial, o uso do verbalismo deve ser entendido como uma estratégia adotada pelos cegos para ajustar suas relações interdiscursivas com os videntes por meio da linguagem, mesmo que essa estratégia seja condicionada pelo visuocentrismo. Portanto, o verbalismo presente no discurso racial dos cegos não deve ser interpretado como sinal de artificialidade em suas experiências raciais, mas como evidência de uma concepção de raça influenciada pela mesma perspectiva visuocêntrica

que condiciona cegos e videntes a entenderem as diferenças raciais como um fenômeno predominantemente visual.

4.4. Percepção racial como demanda intersubjetiva: a compensação social nas experiências raciais dos cegos

Critiquei anteriormente a perspectiva de que a ausência da visão poderia ser compensada por outros sentidos na forma como os cegos percebem a raça. Embora ainda considere essa perspectiva insuficiente para uma compreensão aprofundada da percepção racial, a ideia de que a audição e o tato facilitam inferências e interpretações raciais em pessoas cegas não é completamente equivocada.

Conforme apontado por Adriano Nuernberg (2008), ao analisar as abordagens teóricas do seu tempo em relação ao desenvolvimento e educação dos cegos, Vygotsky rejeitou a ideia de que a cegueira resulte numa hipertrofia ou compensação biológica dos seus sentidos remanescentes. Por outro lado, pessoas cegas demonstram possuir uma memória e atenção mais apuradas em relação aos videntes quanto à utilização do tato e da audição (ver Fraser, 1917; Vygotsky, 1993).

De acordo com Vygotsky (1993), a maior habilidade dos cegos em distinguir pessoas e objetos pelo toque e pelo som não são fruto de um aumento real da estimulação nervosa, mas sim resultado da prática repetida em observar, avaliar e compreender diferenças por meio desses sentidos. Entretanto, o refinamento dessas habilidades seria de pouca utilidade se não fosse pelo que Vygotsky (1993) chamou de “compensação social”: a capacidade de superar, através da socialização e da linguagem, as limitações geradas pela falta de acesso direto à experiência visual.

Neste ponto, é necessário enfatizar a existência de dois tipos de limitações resultantes da cegueira: aquelas denominadas primárias, diretamente ligadas às perdas

sensoriais e funcionais causadas pela cegueira em si, e aquelas chamadas secundárias, que envolvem as consequências psicossociais da deficiência (Nuernberg, 2008). O objetivo da compensação social não é superar as limitações físicas impostas pela cegueira em si — aquelas que implicam em problemas relacionados à mobilidade e orientação espacial —, mas sim as dificuldades psicossociais produzidas em uma cultura humana que se desenvolveu em conformidade com um padrão psicofisiológico que envolve a funcionalidade do sentido visual. Segundo Vygotsky (1993):

A característica mais marcante da personalidade de uma pessoa cega é a disparidade entre sua relativa impotência no aspecto espacial e sua capacidade de manter, através da linguagem, uma comunicação adequada e compreensão recíproca com os que enxergam. [...] No caso da cegueira, a fonte de compensação não é o desenvolvimento do tato ou o aprimoramento da audição, mas sim a linguagem — o uso da experiência social e a comunicação com os que possuem visão. [Nesse contexto] a força motriz fundamental da compensação da cegueira — o impulso de adquirir acesso à experiência social dos videntes por meio da linguagem — não encontra limitações naturais de desenvolvimento dentro da essência da cegueira em si (p. 103-104, tradução nossa).

Dessa maneira, não se trata de negar o papel ou a centralidade dos sentidos como via de acesso ao mundo social, mas de reforçar que o conhecimento e a participação no mundo social, embora dependam da dimensão sensorial, resultam de um processo intersubjetivo que ocorre por meio das relações sociais, dos processos de significação cultural e da mediação do outro. No caso da pessoa cega, as limitações psicossociais impostas em razão da sua inconformidade a uma constituição psicofisiológica típica são compensadas através da socialização e da comunicação. Ou seja, aquilo a que Vygotsky

(1993) chamou de “compensação social” consiste em uma elevação da propriedade da linguagem de conferir à realidade uma existência simbólica (Nuernberg, 2008).

A noção de compensação social desenvolvida por Vygotsky (1993) nos ajuda a compreender em termos teóricos aquilo que Obasogie (2014) demonstrou empiricamente: o fato de que os cegos são tão capazes quanto os videntes de compreender e identificar diferenças raciais e de reproduzir e participar na construção social da raça.

Para Vygotsky (1993), o objetivo final do desenvolvimento individual é alcançar um certo nível de independência e integração na sociedade, independentemente das aptidões ou deficiências específicas de cada indivíduo. Dessa forma, o processo de desenvolvimento envolve a aquisição de um conjunto de habilidades, conhecimentos e competências necessários para participar efetivamente num dado contexto social — e isso vale tanto para os videntes quanto para os cegos.

A participação plena em uma sociedade racializada exige do indivíduo a capacidade de compreender e identificar diferenças raciais e de reproduzir as práticas sociais que lhes conferem realidade. Nesse contexto, a raça deve ser considerada como um aparato sociopsicológico adequado a um padrão psicofisiológico que inclui a funcionalidade do sentido visual. Apesar da sua inconformidade a esse padrão, os cegos demonstram ser tão capazes quanto os videntes de compreender e identificar diferenças raciais e de participar dos seus processos de construção social.

Sendo assim, nos resta concluir que o impulso fundamental do qual resulta a percepção racial acaba sendo o mesmo tanto para os cegos quanto para os videntes: as demandas intersubjetivas de contextos onde a raça atua como um aparato regulador das interações sociais. Sob a pressão de tais demandas — as quais são as mesmas tanto para os cegos quanto para as pessoas que enxergam —, os processos sociopsicológicos que tornam cegos e videntes capazes de perceber as diferenças raciais, embora possuam suas

particularidades, tendem a atingir um mesmo resultado: a capacidade de participação plena em uma sociedade racializada.

CAPÍTULO 5

5. A IMAGEM CORPORAL COMO UNIDADE DE ANÁLISE

Muitas vezes, uma pequena
descontinuidade na gama cromática da
realidade, faz outro sentido, faz mais
sentido, sobre aquilo que já não
questionávamos (Silva, 1995, p. 42-43).

5.1. O papel do corpo na percepção racial: entre a materialidade e a imagem psíquica

A raça não é um atributo natural do corpo, embora seja capaz de defini-lo, em contextos específicos, enquanto produto da percepção. Usamos a raça para categorizar corpos humanos, mas não podemos vê-la diretamente no corpo de alguém. Esta pesquisa propõe que a nossa capacidade de ver a raça seja compreendida como um efeito cognitivo da linguagem e das práticas sociais que conferem uma realidade racial a diferentes tipos de corpos humanos. Sendo assim, qual o papel do corpo nesse esquema?

Tendo em vista o que acabo de dizer em relação a nossa capacidade de ver a raça — e dado que o mesmo pode ser dito em relação à possibilidade de percebê-la através dos outros sentidos —, resta-me concluir que a raça não se encontra fisicamente presente no corpo. Isto posto, podemos considerar o corpo como um mediador nos discursos e práticas que fazem da raça uma realidade social, o que implica na sua imprescindibilidade para que a raça se torne perceptível.

Por essa perspectiva, uma das funções do corpo na compreensão da percepção racial consiste no que Jean-Michel Berthelot (1995) descreveu como a utilização de sua certeza imediata, surgida a partir de sua percepção, para dar forma a explicações sobre fenômenos que, de outro modo, permaneceriam abstratos (como a própria ideia de raça, por exemplo). Dessa maneira, embora considere inadequado adotar o corpo como objeto direto de um estudo sobre a percepção racial, considero fundamental tomá-lo como ponto de partida.

Em “O Lugar do Corpo: Elementos para uma Cartografia Fractal”, Paulo Cunha e Silva (1995) sustenta que o corpo exige uma “corporologia” que o apreenda na complexidade das suas manifestações: um conhecimento capaz de transcender a obsessão classificatória e que abarque a multiplicidade, por vezes contraditória, dos seus trajetos. Nesse esteio, há de se reconhecer as contribuições teóricas que buscam compreender o corpo e seus marcadores sociais a partir dos diferentes regimes discursivos nos quais se encontra inserido, a exemplo das abordagens Pós-estruturalista, Pós-colonial e dos Estudos Culturais.

Por outro lado, é bem verdade que o corpo não pode ser o elemento fundamental de uma perspectiva que o concebe apenas como registro discursivo, mas sim aquilo que pode ser lido através dele (Berthelot, 1995). A isso, devo acrescentar que qualquer abordagem exclusivamente centrada nos discursos e práticas pelas quais o corpo é socialmente construído está fadada a reduzi-lo a mero objeto de discursos normativos, perdendo de vista aspectos importantes dos processos cognitivos pelos quais diferentes marcadores sociais inscrevem-se no corpo e adquirirem perceptibilidade.

Portanto, em vez do corpo em si mesmo como objeto de projeção do discurso racial, minha abordagem volta-se para os mecanismos psicoculturais subjacentes à formação de “imagens corporais” racializadas. Para isso, devo primeiro apresentar um

conceito de imagem corporal. Só então será possível discorrer sobre os contextos em que esta incorpora um aspecto racial.

Pesquisas em imagem corporal costumam creditar a sua definição ao neurologista e psicanalista austríaco Paul Schilder (1886 – 1940). Contudo, a diversidade de campos de conhecimento onde o conceito de imagem corporal tem sido aplicado resultou em uma relativa pluralidade de definições do termo (Barros, 2005; Nazareth e Castro, 2021). Na literatura contemporânea, uma das definições mais comuns da imagem corporal a descreve como o conjunto de crenças, sentimentos e impressões relacionados à aparência do corpo, tais como tamanho, forma e presença física, além de significados, conotações e interpretações que a pessoa atribui ao corpo (Nazareth e Castro, 2021).

Creio que seja mais apropriado dizer que a imagem corporal consiste em uma “imagem psíquica” do corpo. Entretanto, é preciso frisar que a utilização do termo “imagem” não implica em uma redução da imagem corporal aos aspectos visuais do corpo. Embora elementos visuais possam fazer parte da sua constituição, a imagem corporal não se trata da representação de um corpo na consciência por meio de uma forma visualmente reconhecível — se assim o fosse, cegos congênitos não seriam capazes de formar imagens corporais. Parafraseando Schilder (1999), a imagem corporal é a forma como o nosso corpo se configura em nossa psique — e essa forma pode ou não possuir elementos visuais.

Meu interesse na imagem corporal consiste na possibilidade de investigar o fenômeno da percepção racial através de um construto teórico que, embora trate de questões diretamente relacionadas às experiências concretas do corpo físico, é capaz de ir além da sua fisicalidade, adentrando, por meio do conceito de imagem, a dimensão subjetiva de tais experiências. Por essa razão, acredito que a imagem corporal pode atuar como um contraponto na compreensão da percepção racial, nos permitindo explorar as

relações entre subjetividade e objetividade, individual e social, agência e estrutura, pessoal e coletivo, sentido e significado.

Finalmente, penso que o conceito de imagem corporal me permite resolver duas questões centrais à esta pesquisa. Primeiro, que a percepção e categorização racial não refletem uma realidade corpórea em si mesma em termos de aparência física, mas sim uma imagem psíquica do corpo que se torna racializada em função das experiências raciais vividas pela pessoa no corpo e através dele. Depois, que por se tratar de uma imagem psíquica do corpo — e não da representação mental de algo visualmente reconhecível —, mesmo aqueles cegos destituídos de memória visual são capazes de formar imagens corporais racializadas.

5.2. A racialização da imagem corporal: o caráter construtivo da percepção racial

As considerações a seguir partem da premissa de que a descoberta de uma identidade racial está invariavelmente ligada à configuração de uma imagem corporal. Em outras palavras, a identidade racial consiste em uma dimensão da imagem corporal. Essa premissa apoia-se sobre dois pressupostos fundamentais:

- 1) o de que a configuração de uma imagem corporal é um fenômeno generalizável — a definição de imagem corporal consiste em um conceito teórico que descreve uma experiência inerente à condição humana, independentemente de contextos culturais ou geográficos;
- 2) o de que a identidade racial é um fenômeno particular de sociedades racializadas — atribuível apenas a contextos onde a raça existe enquanto um dos aparatos sociopsicológicos reguladores das interações sociais.

Em resumo, embora qualquer pessoa seja capaz de formar uma imagem corporal, nem toda imagem corporal incorpora uma dimensão racial.

Com base nos estudos de Schilder (1999), podemos afirmar que a imagem corporal resulta da integração dinâmica de aspectos somáticos, psíquicos e sociais das nossas experiências corporais no mundo. Esse processo de integração condensa as vivências individuais e coletivas em uma unidade corporal e imagética, refletindo tanto nossa percepção de nós mesmos quanto nossa relação com a realidade ao nosso redor. Dessa forma, a imagem corporal emerge como um conceito universal aplicável a diferentes contextos culturais, embora sempre mediado por particularidades sociais e históricas.

Conforme apontado por Schilder (1999), a imagem corporal é uma forma de sentir e perceber o corpo que vai além da experiência sensorial imediata:

[...] há a experiência imediata de que existe uma unidade do corpo. Essa unidade é percebida, mas é mais do que uma percepção. [...] Podemos chamá-la de “imagem corporal”. O termo indica que não estamos lidando com uma mera sensação ou imaginação. Há uma auto aparência do corpo. Também indica que, embora tenha sido captada pelos sentidos, não é uma mera percepção. Existem imagens mentais e representações envolvidas nisso, mas não é mera representação (p. 11, tradução nossa).

Entretanto, nem todas as questões abordadas por Schilder (1999) possuem utilidade para esta pesquisa — a exemplo daquelas relacionadas à percepção de movimento, modelo postural, propriocepção, ou mesmo à estrutura libidinal da imagem corporal, dentre outros temas amplamente explorados em sua obra. Dessa forma, irei focar em alguns dos princípios fundamentais da imagem corporal, relacionando-os com aspectos centrais da experiência racial e da definição de raça como construção social.

Começemos pelo princípio de que a imagem corporal diz respeito às impressões, pensamentos e sentimentos que temos em relação ao nosso corpo e suas experiências.

Essas impressões são moldadas tanto pela forma como percebemos nosso corpo através dos sentidos quanto por registros emocionais e pelo contexto social em que estamos inseridos. Dessa maneira, a imagem corporal é profundamente influenciada por normas sociais, valores culturais, práticas cotidianas e nossas interações interpessoais, além de experiências passadas. Em síntese, a imagem corporal configura-se como um fenômeno biopsicossocial, resultante da integração entre aspectos sensoriais, emocionais e sociais. (Schilder, 1999; Barros, 2005).

Por se tratar de um fenômeno biopsicossocial, a imagem corporal não se cristaliza numa configuração acabada, mas consiste em uma unidade dinâmica, complexa e multidimensional que se reconfigura ao longo do tempo. Assim, ela integra aspectos sensoriais, intelectuais, emocionais, históricos e sociais na forma como nos percebemos enquanto corpos no mundo, mas também na maneira como compreendemos o mundo e como percebemos e nos relacionamos com os outros corpos que o habitam (ver Barros, 2005).

Se a imagem corporal consiste na formação de uma unidade corporal e imagética que remete às impressões, pensamentos e sentimentos sobre nossas experiências corporais, podemos dizer que a sua dimensão racial deriva das maneiras como processamos e atribuímos sentidos pessoais aos discursos, práticas e significados que conferem uma realidade racial aos nossos corpos em um dado contexto social. Tais processos de produção de sentido não só determinam a autopercepção e os sentimentos que nutrimos em relação a nós mesmos (nossa autoimagem e autoestima), como também os valores que atribuímos a outros corpos com base na forma como os percebemos racialmente.

Além disso, o fato de ser amplamente influenciada por normas, valores e práticas sociais implica que a formação da imagem corporal é uma experiência histórica e

socialmente situada. Dessa maneira, tanto a configuração de uma imagem corporal racializada quanto a maneira como percebemos outros corpos racialmente estão sujeitas a influências contextuais e contingências históricas, sociais e políticas, podendo sofrer transformações e ressignificações ao longo da vida da pessoa.

Um outro princípio da imagem corporal que pode ser diretamente relacionado à sua dimensão racial é o de que nossa imagem corporal só adquire suas possibilidades de existência pela interrelação com outros corpos. Conforme apontado por Schilder (1999), um corpo não existe isoladamente, mas é, necessariamente, um corpo entre corpos. Assim, existe um intercâmbio contínuo entre a nossa imagem corporal e a imagem corporal dos outros. Em outras palavras, imagens corporais são produzidas de maneira interdependente e relacional num processo permanente de co-construção. Isso também significa que a dimensão racial da nossa imagem corporal — ou seja, a maneira como nos percebemos racialmente — é co-construída em relação à forma como percebemos e somos percebidos pelos outros em termos raciais.

Dito isto, me vejo sob o dever explicar em que consiste tal processo de co-construção no contexto da percepção racial. De fato, aquilo que pretendo atribuir à percepção racial é apenas uma aplicação particularizada do que compreendo ser uma qualidade inerente à percepção em seu sentido mais amplo. Tal explicação necessariamente enfatiza a conduta e considera a pessoa em seus aspectos somáticos, psíquicos e sociais como uma unidade integrada para além de suas qualidades sensoriais.

Meu argumento é o de que a percepção de um modo geral — e, particularmente, a percepção racial — consiste em um processo de co-construção baseado na integração de significados culturais socialmente compartilhados a sistemas individuais de sentido pessoal, e na reconstrução do mundo social por meio da expressão individual de sentidos pessoais através da conduta. Esse argumento parte do pressuposto de que não há

percepção sem conduta, já que toda impressão carrega consigo impulsos eferentes (Schilder, 1999).

Por outro lado, qualquer processo de produção de sentidos pessoais inclui uma dimensão afetiva, baseada nas impressões e sensações imediatas vivenciadas por aquele que percebe, bem como nas memórias e registros emocionais inerentes à sua trajetória pessoal. Assim, percepção, afetividade e conduta tornam-se intimamente correlacionados entre si, formando uma unidade definitiva que só pode ser separada em suas partes por meio de uma análise artificial para fins explicativos.

Por essa perspectiva, perceber a realidade é construí-la socialmente. Portanto, qualquer compreensão da raça como um fenômeno socialmente produzido deve considerar a percepção racial como elemento fundamental do seu processo de construção social. Minha abordagem da percepção racial utiliza a imagem corporal como unidade de análise, já que é no corpo e através dele que sentimos, percebemos e agimos sobre a realidade.

5.3. Axiomática básica da percepção racial

Os axiomas a seguir se baseiam nas reflexões e formulações teóricas acima elaboradas e constituem os fundamentos da minha proposta de compreensão da percepção racial.

Axioma 1: A percepção racial está além da experiência sensorial.

Aquilo que percebemos como “a raça” de uma pessoa não reflete uma equivalência direta entre uma dada categoria racial e suas características físicas. Essa aparente correspondência se trata de um efeito cognitivo da linguagem e das práticas sociais que conferem uma realidade racial a diferentes tipos de corpos humanos — ou o que também chamamos de “racialização”. Isso significa que a

raça não existe de maneira autônoma, não podendo ser percebida diretamente no corpo de uma pessoa. Embora a raça seja comumente associada a características físicas, a percepção racial não é predeterminada por aquilo que os nossos sentidos são capazes de apreender.

Axioma 2: A percepção racial se configura na psique pela formação de imagens corporais racializadas.

A percepção racial não se trata da representação de um corpo na consciência por meio de uma forma visualmente reconhecível — embora ela possa incluir elementos visuais em sua constituição. Em vez disso, a configuração de uma imagem corporal racializada consiste numa forma específica pela qual o corpo se configura em nossa psique em razão dos efeitos cognitivos produzidos pela racialização. Em outras palavras, a percepção racial não é o reflexo de uma realidade corpórea em si mesma em termos de aparência física, mas sim uma imagem psíquica do corpo que adquire uma dimensão racial em virtude das experiências raciais vividas pela pessoa.

Axioma 3: A percepção racial é inseparável da história pessoal.

A percepção racial não se trata apenas da atribuição de significados raciais a diferentes tipos de corpos humanos. Ela envolve processos complexos de produção de sentidos que são influenciados pela forma como os registros emocionais inerentes à trajetória de vida do sujeito afetam suas impressões sobre suas experiências atuais. Tanto a percepção racial quanto a configuração de imagens corporais racializadas estão estreitamente relacionadas às memórias afetivas de experiências raciais passadas.

Axioma 4: A percepção racial é uma habilidade sociopsicológica que se desenvolve em resposta às demandas sociais.

Existe um propósito implícito da percepção racial no desenvolvimento da pessoa em contextos onde a raça existe como um aparato sociopsicológico regulador das dinâmicas e relações sociais. A participação plena em uma sociedade racializada exige do indivíduo a capacidade de compreender e identificar diferenças raciais e de reproduzir as práticas sociais que conferem uma realidade racial a diferentes tipos de corpos humanos. Ninguém nasce com uma capacidade inata de perceber as pessoas racialmente, mas somos socializados a perceber os outros e a nós mesmos em termos raciais.

Axioma 5: A percepção racial é inerentemente construtiva.

Desde muito cedo, somos iniciados nas práticas sociais que fazem da raça uma realidade empírica e que já contêm uma compreensão do que significa pertencer a uma determinada raça em um dado contexto social. Com o tempo, nossa capacidade de reproduzir tais práticas e de distinguir as pessoas racialmente vão sendo simultânea e mutuamente construídas, de modo que se torna impossível separar a percepção racial da racialização e a racialização da percepção da percepção racial. Em outras palavras, não há percepção racial sem racialização, assim como não existe racialização sem percepção racial. Percepção racial e racialização se implicam mutuamente no processo de construção social da raça.

O conjunto desses axiomas constitui uma proposta de compreensão da percepção racial em que o somático (fiscalidade e sensorialidade), o psíquico (afetividade e cognição), o histórico (trajetória pessoal) e o social (instituições e interações sociais) estão interligados de forma inseparável e interdependente na configuração de imagens corporais racializadas.

Esses pressupostos permitem a criação de um esquema representacional da percepção racial enquanto um sistema complexo, dinâmico, multiprocessual e

multifatorial (figura 5). Tomando essa representação como referência, creio ser possível formular metodologias de investigação empírica que contemplem o caráter construtivo e contextual da percepção racial.

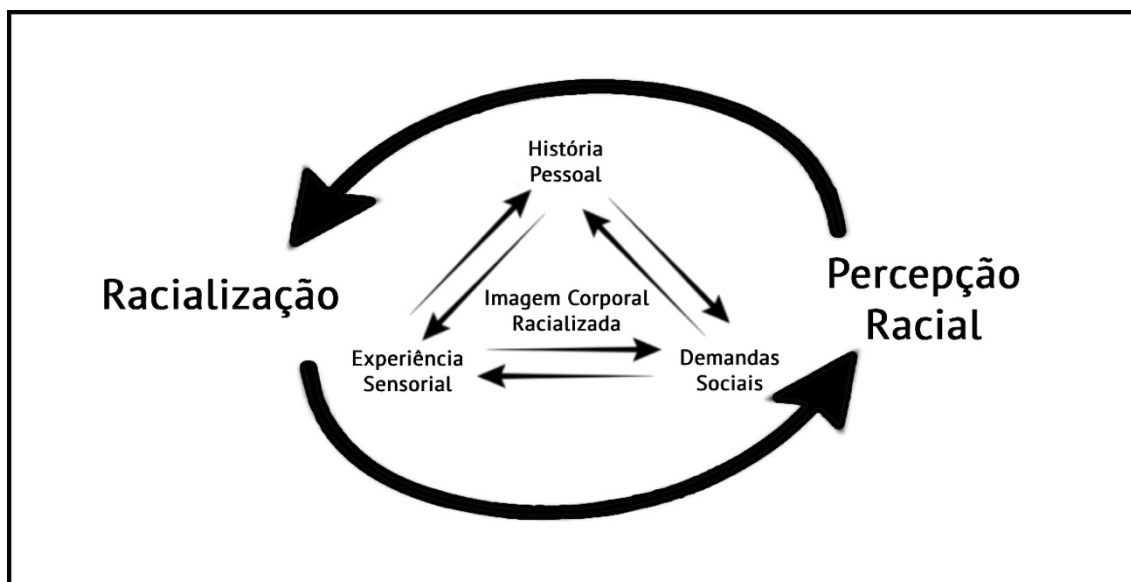


Figura 5. Esquema representacional da percepção racial.

No capítulo seguinte, delimitarei o marco teórico-conceitual da Psicologia Cultural Semiótica, que, juntamente com o conceito de imagens corporais racializadas, norteou a análise das informações produzidas na etapa empírica desta pesquisa. Antes disso, porém, devo fazer um breve adendo sobre como a Psicologia Social Construcionista tem abordado, direta ou indiretamente, o fenômeno da percepção racial. Com isso, pretendo reforçar as razões que justificam a realização deste trabalho.

5.4. O sociocentrismo na Psicologia Social Crítica: uma reflexão

A Psicologia Social Crítica reconhece que a raça não é uma realidade em si mesma, mas sim uma construção social resultante de práticas discursivas que a inserem no tecido social, refletindo e reforçando relações de dominação e subalternidade. No entanto, este é apenas um aspecto do fenômeno racial. Outro aspecto são os processos

individuais que surgem nas pessoas, levando-as a atribuir uma dimensão racial à sua imagem corporal.

Certamente, a construção de uma identidade racial é inseparável da história e dos contextos atuais da vida social. Todavia, a realidade produz, em cada um de nós, sentidos e expressões emocionais singulares que nos levam a sentir, imaginar e pensar para além de qualquer contexto social compartilhado (González Rey, 2012).

Embora a atual Psicologia Social Crítica tenha dedicado especial atenção aos efeitos psicossociais do racismo nos âmbitos individual e coletivo (ver Schucman e Martins, 2017), quando se trata de compreender os processos de construção social da raça, pouco ou nenhum destaque é dado ao sujeito como elemento fundamental desses processos. Vejamos, por exemplo, como o conceito de raça é definido nessa perspectiva:

[...] consideramos a raça como resultante de uma série de práticas discursivas produtoras de um “solo fértil” de significações — como o discurso racializado — e que resultam na produção de campos não-discursivos — ações, comportamentos explícitos ou implícitos — geradoras de sua permanência e insistência como definidora de um sujeito e de uma história (Schucman e Martins, 2017, p. 174).

Embora reconheça as ações e os comportamentos como constitutivos na construção social da raça, essa abordagem não menciona a singularidade individual na gênese dessa construção. As ações e comportamentos que concretizam as diferenças raciais — e, por consequência, as expressões emocionais e os sentidos pessoais que embasam essas ações e comportamentos — são tratadas como meras manifestações secundárias; epifenômenos de práticas discursivas e do discurso racializado.

Com isso, tal perspectiva despreza os aspectos afetivos dos processos biopsicossociais que levam a pessoa a atribuir uma dimensão racial a sua imagem corporal, bem como as relações de co-construção que a levam a perceber os outros de

maneira racializada e que integram os processos pelos quais o fenômeno racial é socialmente produzido. A dimensão afetiva da raça é tratada como produto de uma relação causal que, de maneira geral, se resume a duas possibilidades: de um lado, os efeitos psicossociais produzidos pelo racismo antinegro; do outro, aqueles produzidos pela branquitude (ver, e.g. Costa e Schucman, 2022).

Penso que existem duas maneiras de explicar esse problema, as quais, devo dizer, não são mutuamente excludentes. A primeira consiste em que a ideia de realidade social que fundamenta esse tipo de abordagem parece ser fortemente baseada naquilo que Jon Law (2003) denomina de “realismo euro-americano”. Posto resumidamente, o realismo euro-americano consiste na concepção de que existe uma realidade “lá fora”, independente de nossas ações e percepções, e que precede qualquer tentativa de conhecê-la. Nesse caso, a percepção racial é reduzida a meras impressões sobre uma realidade sociorracial pré-existente e objetiva, ainda que se afirme que essa realidade é produzida por meio de práticas discursivas.

Estamos, assim, diante de uma contradição. Ou seja, existe uma realidade sociorracial cuja construção reflete conflitos e interesses sociais por meio da referência a diferentes tipos de corpos humanos. Esse jogo de conflitos e interesses se manifesta tanto no âmbito macro das atividades estatais, formulação de políticas e ações coletivas, quanto no nível micro das experiências cotidianas e interações pessoais, produzindo uma intrincada rede de práticas discursivas que conferem uma realidade sociorracial a diferentes tipos de corpos humanos (Omi e Winant, 2015).

Por outro lado, quando tomado individualmente, o sujeito é reduzido a mero objeto de tais práticas discursivas. Ou seja, embora se reconheça os efeitos psicossociais que a raça produz na pessoa, o sujeito não é reconhecido como um participante ativo no processo de construção social da raça. Nessa condição, resta-lhe exteriorizar dois tipos de

impressões sobre sua condição racial: aquelas consideradas críticas, distanciadas e objetivas, e aquelas que supostamente expressam percepções subjetivas, sentimentos e interesses pessoais (ver, e.g., Rios, 2018; Vaz, 2018; e Costa e Schucman, 2022).

A segunda explicação consiste no mais recente processo de politização do conhecimento nas pesquisas sobre raça. A meu ver, uma parcela significativa da produção acadêmica sobre o tema da raça na Psicologia Social (e em outras áreas das Humanidades) tem sido guiada mais por interesses políticos do que pela busca em compreender o fenômeno racial em sua profundidade.

Não estou afirmando, com isso, que seja possível produzir um conhecimento apolítico — afinal, a escolha dos temas que investigamos reflete inevitavelmente nossas posições. Além disso, a própria ideia de que é possível produzir conhecimento de forma politicamente neutra, além de ingênua, é, em si, um posicionamento político.

No entanto, quando a produção de conhecimento se torna subordinada a um determinado posicionamento, aquilo que no campo de pesquisa aparece como contraditório ou ambivalente é tornado inadequado por relação ao que se espera do objeto (e aqui temos uma convergência entre as duas explicações): que ele se adeque a uma ideia pré-concebida de realidade sociorracial pautada por uma linha de ação ideológica específica (ver, e.g., Costa e Schucman, 2022).

Nesse contexto, pesquisas que lidam direta ou indiretamente com a percepção racial costumam tratar sua dimensão afetiva como algo inconveniente: um empecilho capaz de produzir uma suposta distorção da imagem corporal, fazendo com que a mesma não condiga com o que se presume ser a real condição sociorracial da pessoa. Nesses casos, a forma como a pessoa percebe a si mesma racialmente é submetida a julgamentos morais, sendo avaliada e validada com base em normas éticas e na capacidade da pessoa de posicionar-se de maneira supostamente “crítica” e “objetiva” em relação às suas

experiências sociorraciais e aos discursos raciais dominantes em uma dada contextura social (ver, e.g., Rios, 2018; Vaz, 2018; e Costa e Schucman, 2022).

Como resultado, essa abordagem tem reforçado uma dicotomia artificial entre o social e o individual, objetividade e subjetividade, intelectual e emocional, significado e sentido, agência e estrutura, exterior e interior, coletivo e pessoal, na qual os primeiros termos da relação são considerados mais confiáveis que os segundos. Não é de surpreender que posicionamentos que vão de encontro aos discursos normativos do ativismo político costumem ser classificados como “autoatribuição identitária equivocada”, “percepções subjetivas” e “sentimentos pessoais” (ver Rios, 2018, p. 234-235), ou mesmo como uma suposta “ausência da consciência racial” do sujeito (ver De Abreu, 2021, p. 153).

Uma das diretrizes que norteiam este trabalho é apresentar explicações para o fenômeno da percepção racial que busquem transcender tais dicotomias, enfatizando o caráter meramente explicativo dessas separações. Ou seja, não se trata da existência de duas realidades distintas e separadas (classificadas como subjetiva e objetiva, interior e exterior, pessoal e coletiva, individual e social, intelectual e emocional, e assim por diante), mas sim da presença de diferentes dimensões que se constituem e interrelacionam-se mutuamente para formar uma realidade complexa.

Essa proposta se inspira numa perspectiva Vygotskyana sobre o funcionamento cognitivo humano, principalmente na sua crítica às abordagens baseadas na separação entre intelecto e afeto como objetos de estudo. Para Vygotsky (2002), a compreensão das maneiras como percebemos, pensamos e atribuímos significados à realidade requer a consideração da unidade entre os aspectos intelectuais e os aspectos afetivos da

cognição²¹ (Oliveira, 1992). Nas palavras de Vygotsky (2002), essa proposta de análise integrativa

demonstra que existe um sistema dinâmico de significados em que o afetivo e o intelectual se unem, mostra que todas as ideias contêm, transmutada, uma atitude afetiva para com a porção de realidade a que cada uma delas se refere. Permite-nos, além disso, seguir passo a passo as trajetórias entre as necessidades e os impulsos de uma pessoa e a direção específica tomada pelos seus pensamentos, e o caminho inverso, dos seus pensamentos ao seu comportamento e à sua atividade (p. 11).

Dessa maneira, ao afirmar que a percepção racial consiste em um efeito cognitivo da linguagem e das práticas sociais que conferem uma realidade racial a diferentes tipos de corpos humanos, o faço com base no pressuposto de que a cognição humana é moldada pelos registros emocionais e estados afetivos que nos levam a atribuir sentidos pessoais a significados culturais socialmente compartilhados. De outro modo, seria obrigado a trabalhar com um conceito de percepção racial como um fenômeno dissociado dos impulsos e inclinações pessoais de quem percebe, considerando-a quer como um epifenômeno de uma realidade sociorracial pré-existente, quer como uma espécie de força primeira que influenciaria ações, atitudes e comportamentos de uma maneira inexplicável e misteriosa.

Opto por propor um conceito de percepção racial que inclua os sentidos produzidos de maneira singular pela pessoa e que a levam a integrar determinados significados raciais à sua imagem corporal, bem como à imagem corporal dos outros. Com isso, espero que essa abordagem abra novas possibilidades de compreensão da

²¹ Apesar de nunca ter usado o termo “cognição” em seus estudos, Vygotsky chamou de “funções mentais” aqueles processos que hoje designamos como cognitivos: pensamento, memória, percepção e atenção (Oliveira, 1992).

percepção racial, na medida em que busca dar destaque à pessoa como posicionamento fundamental na qualidade de suas experiências e na construção social da raça.

CAPÍTULO 6

6. MARCO TEÓRICO-CONCEITUAL

A psicologia cultural visa desenvolver um princípio de intencionalidade pelo qual realidades culturalmente constituídas e psiques que constituem a realidade se cocriam continuamente e ininterruptamente, perturbando-se e modificando-se mutuamente, interpenetrando a identidade uma da outra e condicionando reciprocamente suas existências (Shweder, 1995, p. 71, tradução nossa).

6.1. Marco teórico-conceitual

Nos capítulos anteriores, abordei os aspectos histórico-sociológicos, antropológicos e psicossociais da percepção racial. Também defini a imagem corporal racializada como a unidade de análise que integra esses elementos em uma totalidade epistemologicamente coerente. Neste capítulo, apresentarei os princípios básicos que norteiam a produção de conhecimento na Psicologia Cultural Semiótica e que orientaram tanto a metodologia quanto a interpretação das informações produzidas na etapa empírica. Meu objetivo não é fornecer uma exposição aprofundada desses princípios, mas oferecer um breve guia conceitual para que o leitor não familiarizado com esse campo de pesquisa compreenda como esses pressupostos embasaram a presente investigação.

6.1.2. *Cultura como mediação semiótica*

Para a Psicologia Cultural Semiótica, o conceito de cultura transcende a mera descrição de um conjunto de crenças e práticas. Em vez disso, ela é concebida como um processo dinâmico e contínuo de interações mediadas por signos. A esse processo damos o nome de “mediação semiótica” (Valsiner, 2007a, 2014).

A mediação semiótica consiste num incessante processo de construção, reconfiguração e circulação de signos, a partir do qual interpretações mais ou menos estáveis da realidade são produzidas e compartilhadas entre os membros de uma sociedade (Valsiner, 2007a, 2014). Esse processo não segue um fluxo linear, mas ocorre por meio de um complexo intercâmbio de experiências, influenciado por uma multiplicidade de fatores sociais e individuais. Assim, a cultura é entendida como um processo construtivo de significação cultural, que molda e é moldado pelas interações sociais.

6.1.3. *O conceito de signo*

A mediação semiótica — ou seja, a interação mediada por signos — desempenha um papel fundamental na cultura. Como seres construtores de significados, nossa percepção da realidade é moldada pelos signos produzidos no contexto social em que vivemos. Em termos semióticos, um signo pode ser compreendido como qualquer coisa que represente algo, para alguém, em algum aspecto ou capacidade (Valsiner, 2007a). Nesse sentido, objetos tangíveis, pessoas, ações, palavras, gestos, sons, imagens, ou mesmo situações específicas podem funcionar como um signo para qualquer pessoa e a qualquer momento.

Os signos atuam como veículos por meio dos quais as pessoas dão sentido ao mundo ao seu redor, interpretando suas experiências e construindo entendimentos

compartilhados. São eles que carregam os matizes dos significados que permeiam uma comunidade ou sociedade, sendo assim parte indispensável do processo de significação cultural.

6.1.4. *O lugar do corpo na Psicologia Cultural Semiótica*

Como uma perspectiva que busca compreender como os seres humanos produzem sentidos e atribuem significados a si mesmos e a o mundo ao seu redor, a Psicologia Cultural Semiótica reserva ao corpo humano um lugar central no seu quadro teórico.

É intuitivo deduzir que, por possuímos corpos individuais e únicos, somos capazes de experienciar a realidade de maneira singular. Da mesma forma, parece evidente supor que a experiência social não pode ocorrer sem os corpos que compõem uma determinada coletividade. Segundo Jaan Valsiner (2014), o corpo é o que nos permite identificar a singularidade pessoal em um mundo socialmente compartilhado. Portanto, o corpo humano é visto como uma espécie de fronteira entre as dimensões pessoal e coletiva dos processos de significação cultural que nos permitem dar sentido e produzir significados sobre a realidade.

Por outro lado, o corpo humano é também um signo. Isso porque, até se tornar objeto da significação cultural — ou seja, até ser percebido e interpretado dentro de um sistema cultural — aquilo que chamamos de “corpo humano” não passa de um “algo” existente no mundo físico; um entre tantos objetos de cognição que compõem a realidade. De acordo com Valsiner (2014):

Quando os corpos emergem — de outros corpos através do nascimento — eles adentram um mundo de significados, construído por seus criadores: as mentes humanas ligadas aos corpos emergidos. Essas mentes enchem de sentido a emergência desses novos corpos — não é o corpo de uma mera “prole” que está

nascendo, mas o de uma criança, um menino ou uma menina, ou de “minha filha” ou “meu filho”. O corpo da criança nascida é transformado em um ser humano ao ser imediatamente tratado como um agente significativo e produtor de significado (p. 2, tradução nossa).

Assim, um corpo humano sempre representa “algo” adicional além de apenas um “corpo humano”. Da mesma forma que um cão não é meramente um “cão”, mas um *pitbull*, um *poodle*, um *rottweiler*, um *chihuahua*, ou mesmo um “vira-latas”, os corpos humanos não são apenas “corpos humanos”, mas também o corpo de uma mulher, de um homem, de uma criança, de um idoso, de um branco, de um indígena, de um asiático, e assim por diante.

Sendo o corpo a fronteira entre as dimensões pessoal e coletiva dos processos de significação cultural, é fundamental compreender de que maneira essas dimensões se interrelacionam na constituição da psique humana.

6.1.5. A constituição da psique humana

Para a Psicologia Cultural Semiótica, a psique humana consiste em um sistema complexo e em constante transformação, constituído a partir de processos de significação cultural multidimensionais e interrelacionados. O mundo social, composto por práticas e sistemas de significados compartilhados, desempenha um papel fundamental nesses processos e, portanto, na própria constituição da psique (Valsiner, 2007a, 2014). Assim, a psique humana é concebida como um produto das interações entre a pessoa e o contexto social, sendo moldada pela linguagem, pelas práticas e interações sociais e pela interpretação e reconstrução de significados socialmente compartilhados, de modo que é impossível separar completamente a psique do contexto social em que a pessoa está inserida.

Por outro lado, através da participação em contextos sociais específicos, a pessoa incorpora certos modelos de significação cultural em sua psique, adotando maneiras particulares de ser e agir. Por meio da linguagem e da socialização, a pessoa participa ativamente em situações cotidianas, mantendo, recriando e alterando os próprios contextos sociais que moldam sua psique (Valsiner, 2007a, 2014; Eom e Kim, 2014). Por essa perspectiva, podemos dizer que a psique humana é intrinsecamente cultural, de modo que qualquer experiência cultural é também uma experiência psíquica, e vice-versa.

6.1.6. Sentidos e significados

O sentido se refere à interpretação pessoal que um indivíduo atribui a um signo específico. Ele está relacionado à maneira única como alguém se conecta com um elemento de significado. O sentido é influenciado pelas experiências e valores pessoais, registros emocionais e contexto de vida de cada indivíduo. É a forma como uma pessoa entende ou experimenta o significado de um signo com base em sua perspectiva pessoal (Valsiner, 2007a, 2007b).

O significado, por sua vez, se refere à interpretação socialmente compartilhada de um signo. É a representação geralmente aceita que um signo possui dentro de um dado contexto social. O significado é moldado pelas convenções, tradições, valores e normas sociais. Ele é mais estável e consensual em comparação com o sentido, pois se baseia na compreensão coletiva dentro de um contexto social específico (Valsiner, 2007a, 2007b).

6.1.7. Os processos de significação cultural

Os significados que atribuímos às coisas e aos acontecimentos do mundo são sempre produzidos por meio de um processo cultural que é, simultaneamente, pessoal e

coletivo (Valsiner, 2007b). Isso significa que a experiência humana é, a um só tempo, egocentrada e etnocentrada.

A experiência humana é egocentrada na medida em que os sentidos pessoais que atribuímos individualmente às coisas e acontecimentos do mundo são sempre únicos, já que não podem ser dissociados dos registros emocionais e experiências significativas que constituem nossas trajetórias individuais. Como dito anteriormente, a realidade produz, em cada um de nós, sentidos e expressões emocionais singulares que nos levam a sentir, imaginar e pensar para além de qualquer contexto social compartilhado (Rey, 2012).

Por outro lado, dependemos da linguagem para produzirmos e expressarmos nossos sentidos pessoais, e toda linguagem depende de um conjunto de signos socialmente produzidos, já que é por meio deles que somos capazes de compartilhar significados com as pessoas às quais estamos culturalmente ligados (Valsiner, 2014). Dessa forma, a experiência humana é também etnocentrada, dado que a produção e expressão de sentidos pessoais sempre dependem de um repertório de significados socialmente compartilhados que nos antecede. Por mais idiossincráticos que sejam os sentidos pessoais que atribuímos às nossas experiências no mundo, essas experiências são sempre vinculadas a contextos históricos e sociais específicos.

Imediatamente ao entrar em contato com o mundo social, a pessoa incorpora significados coletivamente compartilhados ao seu sistema de sentidos pessoais. Em contrapartida, a pessoa contribui para o processo de reconstrução e circulação de significados à medida em que seu sistema de sentidos pessoais é expresso através da sua conduta, reafirmando, ressignificando ou abandonando os signos que circulam em um determinado contexto social.²² Esse processo, o qual denominamos significação cultural,

²² Nos textos de referência (ver Valsiner 2007a, 2007b, 2014), esse processo é descrito como um processo de internalização e externalização construtivas. Optei por caracterizá-lo como um processo de incorporação e expressão para evitar interpretações que remetam ao dualismo interior *versus* exterior, embora, a rigor, o processo seja exatamente o mesmo.

é intrinsecamente construtivo e acontece tanto de modo voluntário quanto involuntário, consciente quanto inconsciente.

6.1.8. *A conduta*

Pela perspectiva da Psicologia Cultural Semiótica, a conduta pode ser considerada como a maneira pela qual a integração das dimensões pessoal e coletiva dos processos de significação cultural ganha expressão no mundo social. No entanto, é importante destacar que, embora a conduta se manifeste socialmente por meio de comportamentos observáveis, ela deve ser compreendida como um fenômeno composto pelos sentimentos que experimentamos em uma dada situação (emoções), pelos processos mentais que moldam nossas interpretações na situação específica (pensamento e imaginação) e por um comportamento correspondente (ação) (ver Zittoun, 2008; Valsiner, 2014).

Em outras palavras, a conduta não deve ser vista apenas como uma expressão observável de comportamento, mas sim como efeito de uma interação dinâmica entre emoções, pensamentos e ações, que emerge como resposta a experiências histórica e socialmente situadas. Em suma, a conduta integra tanto nossas emoções e expressões individuais, vinculadas às particularidades de nossas trajetórias pessoais, quanto os valores, crenças, normas e significados culturalmente compartilhados em um dado contexto histórico e social.

6.1.9. *Pleromatização e esquematização*

Um dos pressupostos fundamentais da Psicologia Cultural Semiótica é o de que nossas experiências no mundo, embora culturalmente mediadas, são primariamente afetivas (Tateo, 2018).

Ao chegarmos no mundo através do nascimento, nossos corpos são imediatamente inseridos no real. Inicialmente, nossas experiências limitam-se a reagir aos estímulos e sensações que sentimos em nossos corpos, às quais expressamos e transmitimos através de gestos e sons inarticulados. Essa forma de interação, por meio de gestos e sons expressivos, não é tanto comunicação, mas antes uma difusão de afeto (Vygotsky, 2002).

Por outro lado, ao adentrarmos o real, somos também inseridos no universo social. Assim, desde o nascimento, nosso desenvolvimento passa a ser profundamente influenciado pelas interações simbólicas que estabelecemos com nossos cuidadores e, posteriormente, com as outras pessoas que começam a fazer parte de nossas vidas à medida que nossa experiência social é expandida. Conforme nos desenvolvemos, nossa capacidade de expressar e transmitir nossas sensações e experiências vai se tornando cada vez mais complexa e sofisticada, até atingirmos formas mais elevadas de intercâmbio humano (Vygotsky, 2002).

De acordo com Vygotsky (2002), a transmissão racional e intencional de nossas sensações e experiências, bem como de nossos pensamentos, exige um sistema mediador que tem por protótipo a linguagem. Por essa perspectiva, a comunicação real exige o significado — isto é, a generalização — tanto quanto os seus portadores — ou seja, os signos. Em outras palavras, o mundo das sensações e das experiências precisa ser extremamente simplificado e generalizado antes de ser traduzido em signos (Vygotsky, 2002).

Contudo, seria um equívoco pensarmos que, à proporção que nos desenvolvemos, nossa relação com a realidade deixa de ser afetiva para se tornar racional. Em vez disso, a maneira como produzimos sentidos e atribuímos significados a nós mesmos e às nossas experiências no mundo consiste na interrelação entre dois processos que se

retroalimentam mutuamente, os quais Valsiner (2014) denomina “pleromatização” e “esquemática”.

A pleromatização está relacionada às percepções expansivas que temos em relação a certos estímulos e experiências e ao tipo de reação afetiva que elas evocam (Kemple & Lehmann, 2021). Ela diz respeito à heterogeneidade da vida cognitivo-afetiva e à nossa capacidade de reunir um sistema complexo de significados e afetos em um signo pleromático; ou seja, em uma imagem gestáltica da experiência original.²³ Assim, a pleromatização é o processo pelo qual a complexidade do real se transforma em um campo complexo de significado, que é ainda mais complexo do que o objeto original, visto que o processo de pleromatização está diretamente relacionado com a produção de sentidos pessoais e a dimensão afetiva da experiência humana (Valsiner, 2014).

Por sua vez, o processo de esquematização consiste na função psíquica de categorizar a experiência — inicialmente difusa e ambígua — em um esquema simplificado. Isso é possível graças à capacidade de abstração e generalização da linguagem humana. Nossa capacidade de codificar a experiência em um signo esquemático permite a construção de categorias formais que simplificam a realidade complexa. Portanto, a esquematização é o processo pelo qual a complexidade é reduzida a uma categoria conceitual (Valsiner, 2014).

Os signos pleromáticos, em contraste com os esquemáticos, garantem que a pessoa possa produzir sua interpretação pessoal sobre determinada experiência ou fenômeno na direção sugerida pelos significados socialmente compartilhados, relativos à experiência ou fenômeno em questão. Por outro lado, esse direcionamento só é possível em razão do processo de esquematização. A relação entre pleromatização e esquematização produz a generalização necessária para a regulação intersubjetiva (ver

²³ O conceito de imagem aqui utilizado se refere a uma imagem psíquica e não necessariamente a algo visualmente reconhecível.

figura 5). Dessa maneira, a esquematização apoia a pleromatização, e vice-versa, de modo que a pessoa se torna capaz de viver e expressar sua singularidade em um mundo socialmente compartilhado. De acordo com Valsiner (2014):

A relação entre os caminhos de produção de signos esquemáticos e pleromáticos poderia ser representada como um laço de retroalimentação mútua de dois processos interdependentes e orientados de forma oposta. Ambos os caminhos — em paralelo, no tempo irreversível — levam à produção de significado, o que envolve a coordenação dinâmica dos dois níveis. No meio desse processo de coordenação surgem momentos de generalização (p. 244, tradução nossa).

Por outro lado, essa generalização não resulta apenas na produção do significado, mas também no grau necessário de incerteza para permitir sua transformação, pois implica a possibilidade de discordância, incompreensão, interpretação “equivocada” e negociação. Nesse sentido, Valsiner (2014) afirma que tais transformações não são necessariamente relevantes, desde que a direção socialmente sugerida pelo signo seja alcançada, já que é a direção da conduta humana que está em jogo na maioria das negociações sociais da variabilidade individual de ações.

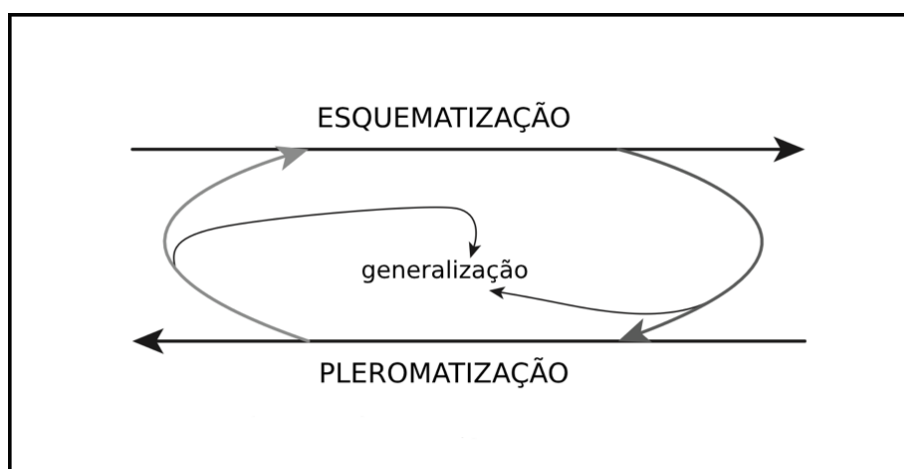


Figura 5. Interdependência entre esquematização e pleromatização segundo Jaan Valsiner (2014).

6.1.10. A lógica cogenética

Qualquer modelo teórico que busque dar conta dos processos culturais de construção de significados deve emergir de sistemas triádicos, em vez de seguir os procedimentos de uma lógica binária. Esse é um prerequisite indispensável para estabelecer uma relação de correspondência entre os processos individuais de produção de sentidos e o mundo social do compartilhamento de significados. Uma das maneiras pelas quais a Psicologia Cultural Semiótica busca estabelecer essa correspondência é através de um método de compreensão baseado na noção de “negação complementar”, o qual chamamos de “lógica cogenética” (ver Herbst, 1997; Tateo, 2016; Marsico e Tateo, 2017).

Conceitos não existem isoladamente. Eles estão invariavelmente imersos em relações de distinção e comparação. A lógica cogenética parte do pressuposto de que a operação elementar da criação de conceitos é a produção de uma distinção primária no continuum da experiência, capaz de produzir um sistema triádico de elementos. Toda vez que definimos um conceito, criamos uma fronteira entre esse conceito e tudo que não se encaixa em sua definição, de modo a produzir uma distinção primária (ver figura 6). Em outras palavras, a unidade conceitual primária da distinção é representada como uma tríade de componentes indefinidos distinguíveis, que são definíveis em termos uns dos outros (Herbst, 1995, 1997; Tateo, 2016).

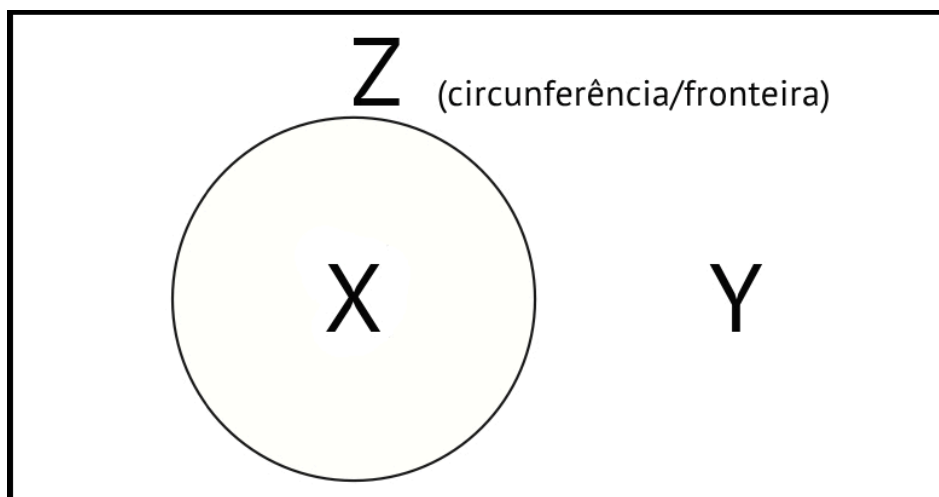


Figura 6. Sistema triádico primário.

A figura acima evidencia que o desenho da circunferência (elemento Z) é a única operação necessária para criar a tríade. Ao desenharmos o elemento Z, criamos uma fronteira separando aquilo que está no interior da circunferência daquilo que se encontra no seu exterior. Imediatamente obtemos um campo X, interno à fronteira, e um campo Y, externo à fronteira. Assim, a fronteira representa os critérios de definição do conceito — ou seja, daquilo que pode ser considerado como pertencente a X —, empurrando para o campo Y tudo o que não corresponde aos critérios estabelecidos. Se removermos a fronteira (nesse caso, o elemento Z), a relação entre interior e exterior deixa de existir, eliminando a distinção entre X e Y e nos levando de volta ao estado original previamente indistinto.

Contudo, existe um equívoco na figura 6 — deliberadamente acrescentado para fins explicativos. Esse equívoco consiste em que, ao nomearmos como Y o campo exterior à fronteira, criamos um novo conceito, o que nos traz de volta ao problema da lógica binária: passamos a definir Y como um contraconceito de X, ou seja, o conceito que opomos a X por hábito ou experiência. Para lidar com esse problema, a lógica cogenética utiliza a abordagem da negação complementar (Herbst, 1995, 1997; Tateo, 2016).

A negação complementar determina que aquilo que se encontra fora da fronteira pela qual um conceito é definido não se trata do seu contraconceito, mas sim do seu não conceito. Nesse sentido, a correlação lógica entre X e aquilo que não é X não pode ser reduzida à relação binária $X \leftrightarrow Y$, mas deve ser representada pela relação $X \leftrightarrow \text{não-}X$ (ver Figura 7). Nessa relação, o conceito X consiste em um campo semifechado, cujos limites são estabelecidos pela fronteira, enquanto que $\text{não-}X$ representa um campo aberto e a negação complementar de X .

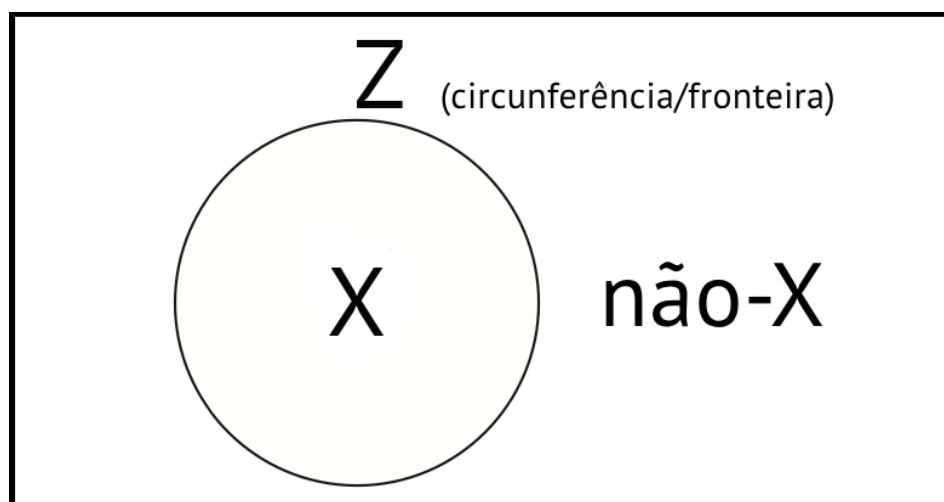


Figura 7. Sistema triádico de negação complementar.

A razão de considerarmos X um campo semifechado consiste em que, no âmbito dos fenômenos psicoculturais, as relações de distinção entre X e $\text{não-}X$ são sempre histórica e socialmente situadas, sendo moldadas tanto pela linguagem quanto pelas práticas e interações sociais, bem como pela interpretação e reconstrução de significados socialmente compartilhados.²⁴ Essa relação não só garante a variabilidade do campo não-

²⁴ Nos textos de referência (ver, e.g., Tateo, 2016), o campo do conceito é definido como um campo fechado. Optei por caracterizá-lo como um campo semifechado em analogia com o conceito biológico de sistemas semifechados, em que há alguma troca de matéria com o ambiente externo, mas essa troca é limitada ou regulada de alguma forma. Contudo, isso em nada muda a relação entre os campos do conceito e do não conceito em comparação com o texto de referência, visto que um dos pressupostos teóricos da lógica cogenética consiste na possibilidade de cruzamento da fronteira, de acordo com o contexto em que se estabelece a relação entre os campos.

X, como também a permeabilidade da fronteira, de modo que são as contingências culturais que determinam a possibilidade de trânsito entre aquilo que se encontra dentro e o que se encontra fora da fronteira em um dado contexto social e histórico.

6.2. A dimensão semiótica da percepção racial

Para explicar a dimensão semiótica da percepção racial, é necessário começar por uma reconceituação do corpo humano como um signo racial. Isso implica reconhecermos que, em sociedades racializadas, qualquer corpo humano representa a personificação de uma categoria racial para alguém em algum aspecto ou capacidade (De Abreu, Tateo & Marsico, 2021).

Por mais que alguns de nós tentem evitar ou negar esse fato, as categorias raciais fazem parte do repertório de significados que mediam nossas interações sociais e nossa visão de mundo. Como membros de sociedades racializadas, todos nós fomos socialmente “treinados” para associar diferentes significados raciais a diferentes tipos de corpos humanos, independentemente de como nos sentimos em relação a isso. Ainda que uma pessoa não esteja completamente segura sobre como categorizar racialmente outra pessoa em uma determinada situação, sempre se presume que essa outra pessoa deve pertencer a um grupo racial específico. Em outras palavras, quando nos deparamos com outro corpo humano, somos levados a perceber esse corpo racialmente, mesmo que não estejamos conscientes disso e mesmo que a forma como o percebemos não corresponda com a maneira como o “dono” ou a “dona” desse corpo se percebe em termos raciais (De Abreu, Tateo & Marsico, 2021).

A reconceituação do corpo humano como um signo racial resulta da sua inserção em um sistema semiótico particular que representa, a um só tempo, a sua racialização e a

própria percepção racial. Esse sistema semiótico pode ser compreendido em termos de uma tríade²⁵ composta por:

- 1) Um determinado corpo humano, aqui denominado signo — algo que evoca, para alguém, um significado ou uma conexão psíquica com algo diferente dele mesmo;
- 2) Os significados raciais que este corpo evoca para uma determinada pessoa — aquilo a que o signo se refere; a categoria racial que está sendo representada pelo signo, bem como os significados a ela associados;
- 3) O efeito que este corpo produz na pessoa em questão — a interpretação e a conduta que ocorrem quando a pessoa se depara com o signo e o relaciona com os significados raciais que ele representa.

A seguir, utilizo um trecho do clássico “Pele Negra, Máscaras Brancas”, de Frantz Fanon (2008), para ilustrar o funcionamento do sistema semiótico que acabo de descrever.²⁶

²⁵ É importante ressaltar que o sistema semiótico aqui descrito se baseia na tríade semiótica de Charles Peirce (ver Valsiner, 2014). Nesse sentido, Peirce propõe uma abordagem mais ampla e complexa do signo em comparação ao conceito clássico desenvolvido por Ferdinand de Saussure (ver Barthes, 2001). Para Saussure, o signo é uma unidade fundamental da linguagem, composta por dois elementos: o significado (ou sentido) e o significante (ou forma). O significado é a ideia ou conceito que o signo evoca na mente do falante, enquanto o significante é a manifestação física do signo, como uma palavra ou um som (ver Barthes, 2001). Saussure enfatiza a arbitrariedade do signo, ou seja, não há uma relação intrínseca entre o significante e o significado; essa relação é convencional e culturalmente determinada (ver Hall, 2016). Peirce, por sua vez, concebe o signo como parte de uma tríade semiótica, que consiste em três elementos interrelacionados: o *representamen* (ou signo), o objeto e o interpretante. O *representamen* é o signo em si, que está em relação com um objeto real ou conceitual e é interpretado por um interpretante, que é o efeito produzido pelo signo na mente do intérprete.

²⁶ Tenho utilizado esse trecho específico da obra de Fanon (2008) em outras em ocasiões para ilustrar a dimensão semiótica dos processos de racialização de corpos humanos (ver De Abreu, 2018; De Abreu et al, 2021), de modo que a sua utilização neste trabalho consiste em uma interpretação atualizada, mais elaborada e aprofundada em relação àquelas apresentadas nos trabalhos anteriores.

6.2.1. Percepção racial e racialização: exemplificando o processo de significação cultural da diferença racial.

Na obra mencionada, Fanon (2008) oferece um relato tanto pessoal quanto poético de sua experiência como homem “negro” vivendo na França durante a primeira metade do século XX. Aqui está o que ele nos diz:

Onde me situar? Ou melhor, onde me meter? Martinicano, originário de “nossas” velhas colônias. Onde me esconder?

Olhe o preto!... Mamãe, um preto!... Cale a boca, menino, ele vai se aborrecer!

Não ligue, monsieur, ele não sabe que o senhor é tão civilizado quanto nós...

Meu corpo era devolvido desancado, desconjuntado, demolido, todo enlutado, naquele dia branco de inverno. O preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio; olhe, um preto! Faz frio, o preto treme, o preto treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do preto, o preto treme de frio, um frio que morde os ossos, o menino bonito treme porque pensa que o preto treme de raiva, o menino branco se joga nos braços da mãe: mamãe, o preto vai me comer! (Fanon, 2008, p. 106-107).

O relato descreve um encontro casual entre Fanon e um menino “branco” que se encontra acompanhado pela mãe. O encontro se passa na França, durante um “dia branco de inverno”, provavelmente em algum espaço público. Nesse encontro, o corpo de Fanon funciona como um signo racial em relação ao garoto “branco”, que o enxerga como o corpo de um “preto”. Aqui, o corpo de Fanon evoca no menino uma conexão psíquica com um determinado significado racial (“Olhe o preto!”) que, a rigor, não possui qualquer relação intrínseca com o corpo de Fanon — nem com qualquer outro corpo humano, devo ressaltar.

Por sua vez, a categoria racial “preto” também atua como um signo, na medida em que evoca no menino uma nova conexão psíquica com um novo conjunto de significados culturalmente associados ao signo “preto”: “o preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio”. Essa cadeia semiótica resulta em uma interpretação, tanto do corpo de Fanon quanto da própria situação: o menino “branco” “sabe” que se encontra diante de um “preto” e que os pretos são “ruins”, “malvados” e “feios”, os pretos são “animais”.

A interpretação feita pelo garoto é acompanhada de um afeto latente: o medo. Mas esse medo não é necessariamente um epifenômeno da interpretação. A emergência do afeto e a interpretação ocorrem e se constituem simultânea e mutuamente, visto que o processo de generalização emerge a partir da interrelação entre as dimensões pleromática e esquemática da experiência, de maneira a produzir no garoto uma imagem psíquica do corpo de Fanon — ou seja, a forma como o corpo de Fanon se configura na psique do garoto, ou o que chamei anteriormente de uma “imagem corporal racializada”.

Essa imagem corporal não é meramente uma representação visual à qual se atribui um rótulo descritivo (“Olhe, o preto!”), mas é também constituída pelos significados socialmente atribuídos ao rótulo, por interpretações e inferências inconscientes baseadas em experiências prévias de socialização, bem como por sentidos pessoais orientados pelos afetos produzidos pela experiência imediata do encontro.

Por outro lado, o processo acima descrito também determina uma predisposição de conduta. É inverno e Fanon treme de frio. Uma nova camada é adicionada ao sistema semiótico, fazendo emergir um novo signo: o tremor do corpo de Fanon. Para o garoto, em vez de frio, esse tremor representa raiva: “o preto treme de frio, um frio que morde os ossos, o menino bonito treme porque pensa que o preto treme de raiva”. Assim, o menino treme de medo, pois “sabe” que se encontra diante de um “preto” e que os “pretos” são

animais malvados e feios. O menino treme de medo porque acha que esse animal malvado e feio treme de raiva. O signo “preto” (e todos os significados a ele associados) conecta-se ao signo “tremor” (que para o menino significa “raiva”). Essa conexão forma um novo signo — “um preto malvado e feio que treme de raiva” —, produzindo uma nova interpretação — “o preto vai me comer” — e disparando o medo latente, que se consuma em uma ação correspondente: “o menino branco se joga nos braços da mãe”.

Como dito anteriormente, nossas experiências no mundo, embora culturalmente mediadas, são primariamente afetivas (Tateo, 2018). Como fenômeno idiossincrático, os afetos e os sentidos responsáveis pela produção de uma imagem corporal racializada de Fanon na psique do garoto são o que torna sua experiência única. No entanto, tais afetos e sentidos são também orientados por significados culturais socialmente compartilhados, o que torna a experiência do menino tanto egocentrada quanto etnocentrada.

À medida que o menino adentra o processo de significação cultural, as possibilidades de significação disponíveis são sempre determinadas por suas experiências sociais anteriores. Significados culturais socialmente compartilhados se manifestam como associações simbólicas entre diferentes tipos de corpos humanos e significados raciais específicos, o que leva o menino a identificar Fanon como um “preto”. Isso também inclui um repertório de significados culturalmente associados ao signo “preto”. Nesse caso particular, esses significados refletem os discursos hegemônicos pelos quais o corpo “negro” foi culturalmente produzido num determinado contexto histórico e social — a França da primeira metade do século XX.

A interação imediata com o corpo de Fanon insere ambos em um sistema semiótico multidimensional e dinâmico, produzindo no garoto uma reação afetiva, culturalmente mediada, que canaliza a organização da distinção racial para uma direção preferencial. Essa canalização aciona o pensamento e a imaginação do garoto, orientando

tanto uma avaliação lógica da situação (“o preto vai me comer!”) quanto uma ação correspondente (“o menino branco se joga nos braços da mãe”).

Pela perspectiva da Psicologia Cultural Semiótica, tanto a percepção racial quanto a racialização do corpo de Fanon não estariam completas sem uma conduta correspondente, mesmo que o seu efeito se tratasse apenas de um medo latente que não chegasse a ser imediatamente expresso (nesse caso particular, era uma questão de tempo até que o afeto se manifestasse, direta ou indiretamente, na forma de uma ação específica diante da experiência vivida pelo garoto).

Além disso, para os transeuntes que testemunham o episódio, o que se vê é um garoto “branco” que, diante da presença de um homem “negro”, se joga aterrorizado nos braços de sua mãe. Para os que observam “de fora”, a situação como um todo é também convertida em um signo que pode (ou não) sugerir aos transeuntes que este homem “negro” deve ter feito algum gesto ameaçador para despertar tamanho pavor nesta criança. Se for esse o caso, o signo irá evocar e reforçar os significados culturais negativos já em circulação no contexto histórico e social em que ocorre o episódio e que caracterizam homens “pretos” como naturalmente ameaçadores.

Por essa perspectiva, o processo semiótico acima descrito é virtualmente o mesmo que leva um policial “branco” nos Estados Unidos a disparar várias vezes contra um motorista “negro” e desarmado, quando este alcança o porta-luvas do carro para pegar sua carteira de motorista.

6.2.2. A lógica cogenética das diferenças raciais: co-construindo imagens corporais racializadas

Afirmo anteriormente que imagens corporais são produzidas de maneira interdependente e relacional num processo permanente de co-construção. O que também

significa que a dimensão racial da nossa imagem corporal — ou seja, a maneira como nos percebemos racialmente — é co-construída de maneira interrelacional com às formas como percebemos e somos percebidos pelos outros em termos raciais.

No contexto do encontro entre Fanon e o menino “branco”, o processo de co-construção surge de maneira simplificada como um sistema triádico primário, na medida em que é reduzido a uma relação entre opostos. Essa relação é apontada por Fanon (2008) ao afirmar que “o menino **bonito** treme porque pensa que o preto treme de raiva” (p. 107, grifo nosso).

Dado o conteúdo da obra como um todo, não creio que Fanon (2008) utilize o adjetivo “bonito” com o mero propósito de expressar uma opinião em relação à aparência física do garoto. Em vez disso, penso que a inclusão do adjetivo serve primeiramente para explicitar, ainda que de maneira sutil, a relação de contraste que caracterizou os processos de co-construção das identidades “negra” e “branca” durante o período vivido por Fanon. Da perspectiva no menino “branco”, o corpo de Fanon é produzido como um estado fixo do Outro, preso a um signo racial ao qual atribui-se um determinado valor — feio, malvado, animalesco... — numa relação de contraste com um Eu “branco”, supostamente bonito e civilizado (ver De Abreu, 2020).

Por outro lado, vimos que a lógica binária não é suficiente para dar conta das complexidades que constituem os processos psicoculturais de construção de significados, já que o binarismo se limita a produzir um ciclo em *loop* composto por dois agentes nominais opostos — nesse caso, o dualismo “negro” *versus* “branco”. Embora garanta a unidade qualitativa dos opostos (e.g.; feio *versus* bonito, bom *versus* mal, animal *versus* civilizado, etc.), esse ciclo em *loop* reduz a relação de co-construção às transições entre suas polaridades, não permitindo assim o surgimento de um sistema de relações mais complexo (ver De Abreu, 2020).

Com base numa perspectiva psicológica cultural semiótica, proponho que pensemos a produção primária da distinção racial em termos de uma relação cogenética na qual a definição de uma determinada categoria racial (e.g., “negro”) resulta na produção da sua negação complementar (e.g., “não-negro”), abrindo possibilidade para formas mais complexas de significação racial.

Essa complexidade é viabilizada na medida em que o campo de significado que está externo à fronteira constitui um cenário de abertura e indeterminação. Isso permite não apenas a possibilidade de perceber as diferenças raciais fora da relação binária “negro/branco”, mas também a permeabilidade da fronteira e o caráter culturalmente contingente da percepção racial — corpos que em determinado contexto são percebidos e incluídos na categoria “negro” passam a ser percebidos de outra maneira em outros contextos, sendo assim excluídos da categoria à qual pertenceram previamente.

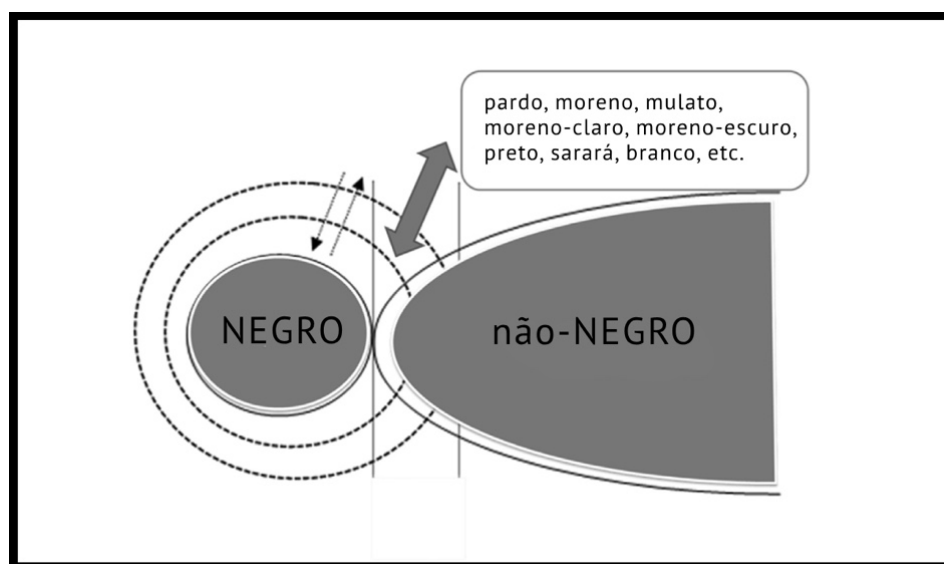


Figura 8. Sistema triádico de negação complementar Negro $\langle \rangle$ não-Negro.

Nesse caso, é a fronteira que media os significados das partes do todo, uma vez que esses significados são aqui compreendidos como processos de significação cultural que organizam e regulam o funcionamento psicológico humano em relação ao mundo

inteligível (Marsico et al, 2013). A partir dessa perspectiva, podemos dizer, figurativamente, que as fronteiras raciais representam os processos psicoculturais pelos quais significados raciais são produzidos e categorias raciais são definidas, possibilitando a compreensão dessas categorias como construções social e historicamente situadas. Em certo sentido, as categorias raciais não são nada mais do que as fronteiras que existem entre elas.

A percepção racial remete às formas como o nosso “olhar” sobre o mundo é moldado por nossos afetos, pela linguagem e pelas interações sociais, o que, por sua vez, nos fornece tanto um repertório de analogias quanto um repertório de condutas. No entanto, os contextos culturais fornecem tantos repertórios variáveis, contraditórios e ambivalentes que, em muitos casos, pode ser difícil prever qual deles será significativo para qualquer pessoa num determinado contexto.

A abordagem psicológica cultural semiótica nos ajuda a compreender a unidade dialética entre as dimensões individual e social da percepção racial e dos processos de racialização de corpos humanos. Tal compreensão implica que a cultura não está nem dentro e nem fora da pessoa, mas que o individual e o social formam um sistema cultural complexo, se constituindo mutuamente sem necessariamente serem a mesma coisa.

CAPÍTULO 7

7. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A maior ameaça da metodolatria no século XXI é a proliferação da crença de que a transição de métodos quantitativos para qualitativos (ou para métodos híbridos/mistos) resolve, por si só, os problemas *metodológicos* que as ciências sociais herdaram de sua história. A substituição do empirismo quantitativo por sua contraparte qualitativa é apenas uma transposição do problema básico de um domínio para outro. O conhecimento geral não se acumula de forma indutiva — uma lição amarga para aqueles que se orgulham da psicologia ser “uma ciência empírica” (Valsiner, 2022, prefácio, tradução nossa, grifo do autor).

7.1. A metodologia cíclica na construção do conhecimento sobre a percepção racial

Ao longo deste trabalho, busquei abordar o fenômeno da percepção racial por uma perspectiva teórica interdisciplinar, propondo uma maneira de compreensão que está, ao mesmo tempo, entre diferentes disciplinas e para além delas.

No entanto, a opção por esse tipo de abordagem para a realização de uma pesquisa envolvendo participantes costuma incorrer em alguns desafios quanto à condução da sua etapa empírica. A questão crucial para a realização do trabalho de campo foi desenvolver uma metodologia que capturasse a complexidade da percepção racial. Em um ambiente acadêmico fortemente marcado pela disciplinaridade e pela fragmentação do

conhecimento, como chegar a uma metodologia que não se transforme numa “camisa de força”, impedindo assim a colaboração e o diálogo entre diferentes campos do saber?

De acordo com Valsiner (2017), existem duas maneiras de pensar uma metodologia de pesquisa. A primeira a concebe como um conjunto de métodos sancionados por uma determinada disciplina — uma espécie de “caixa de ferramentas” da qual se escolhe aquela (ou aquelas) considerada mais adequada para testar e verificar uma determinada hipótese. Nesse caso, a redução do fenômeno a um ou alguns de seus elementos constituintes é quase sempre inevitável.

A segunda maneira consiste em aceitar explicitamente a complexidade do fenômeno estudado, ajustando a metodologia a essa complexidade, em vez de forçar o fenômeno a se adequar a um determinado método. Nessa perspectiva, o propósito da metodologia não se reduz a oferecer um repertório de métodos consensualmente validados, mas deve contemplar a criação de estratégias para generalizações que não incorram na redução do fenômeno aos seus elementos constituintes (Valsiner, 2017).

Alinhando-me com a segunda abordagem, optei pela realização de entrevistas em profundidade como uma via de produção de informações que pudessem ser confrontadas com as elaborações teóricas que antecederam a pesquisa de campo. Esse processo consistiu na análise e interpretação da narrativa pessoal do participante, durante as quais procurei construir ideias com base nos elementos de sentido identificados na narrativa.

As elaborações teóricas que antecederam a primeira entrevista foram guiadas pelos pressupostos epistemológicos básicos que fundamentaram a construção do objeto de pesquisa — a percepção racial — enquanto um fenômeno psicocultural (conforme apresentado nos capítulos 5 e 6).

O mesmo processo se repetiu para a realização da segunda entrevista, dessa vez pela inclusão das ideias e *insights* surgidos da análise e interpretações das informações

produzidas durante a primeira entrevista. Com isso, o conhecimento acerca do fenômeno se atualizava a cada confronto entre teoria e narrativa, me permitindo adentrar novos níveis de elaboração teórica e gerando um sistema metodológico cíclico e processual — ou o que Valsiner (2022) descreve como um “ciclo epistemológico de produção do conhecimento” (Watzlawik & Salden, 2022, prefácio).

Apesar do caráter interdisciplinar do modelo teórico utilizado para a construção da percepção racial como um fenômeno psicocultural, assim como da complexidade do sistema metodológico acima descrito, minha abordagem não teve a pretensão de esgotar as possibilidades de compreensão da percepção racial. Em vez disso, dada a maneira reducionista pela qual esse fenômeno tem sido tratado direta e indiretamente pela Psicologia Social, busquei apenas oferecer uma representação teórica que fosse mais condizente com a sua complexidade.

7.2. A produção de sentidos e suas implicações para o trabalho de campo

Como dito anteriormente, o sentido não se trata de algo estático e independente em relação ao contexto, mas sim de uma expressão cognitivo-afetiva produzida na experiência atual do sujeito. Sendo assim, o próprio momento da pesquisa no qual acontece a interação entre pesquisador e participante se constitui como o *locus* da produção dos sentidos com base nos quais o pesquisador irá produzir suas interpretações. Mas o que isso realmente significa e quais as suas implicações para esta pesquisa?

O pressuposto de que nossa compreensão da realidade é semioticamente mediada implica que, ao narrar uma experiência significativa da sua história, o participante não está descrevendo de maneira objetiva e distanciada um evento passado, mas sim compartilhando uma lembrança que se atualiza com o tempo e com a qual ele estabelece uma relação afetiva no momento presente.

Nossas lembranças não são reproduções precisas dos eventos originais a que se referem, mas sim reconstruções influenciadas por diversos fatores, como nossos estados emocionais, crenças, valores, interesses pessoais, normas sociais, etc. Por não permanecerem inalterados ao longo de nossas vidas, esses fatores geram interpretações atualizadas das nossas experiências passadas, sempre que elas são lembradas e narradas. Dessa maneira, não há qualquer relação de reflexo ou correspondência direta entre a narrativa ou lembrança de um evento e o evento em si.

Como o evento em si não existe no momento atual (visto que se trata de uma experiência passada), a sua reconstrução implica uma relação de constituição mútua entre lembrança e narrativa. Aqui, é de suma importância considerarmos o contexto no qual o evento é reconstruído. Nesse caso, lembrar e narrar consistem em uma instância de produção de sentidos que exerce ao menos duas funções básicas na pesquisa de campo. Por um lado, ela permite ao participante atribuir um determinado significado à sua história, em resposta a uma provocação feita pelo pesquisador. Por outro lado, ela permite ao pesquisador produzir seus próprios sentidos sobre a narrativa do participante, elaborando interpretações com base em significados culturalmente compartilhados e pelo uso da “intuição educada” — uma intuição que não é baseada apenas em “instintos” ou sentimentos subjetivos, mas que foi cultivada e refinada através do aprendizado e da prática em um campo específico do conhecimento (ver Valsiner, 2017).

Dessa maneira, lembrança e narrativa integram-se para constituir um signo de dupla funcionalidade. Da perspectiva do participante, ele funciona como via de expressão dos sentidos pessoais produzidos sobre e a partir da lembrança/narrativa do evento. Da perspectiva do pesquisador, ele atua como elemento de significado que o possibilita construir interpretações sobre a lembrança/narrativa enquanto expressão do sistema de sentidos pessoais do participante em relação ao fenômeno estudado.

No âmbito da presente pesquisa, essa dinâmica implica que as informações produzidas durante as entrevistas foram inevitavelmente marcadas pelos posicionamentos que Jorge e eu assumimos em relação ao fenômeno estudado, com base em nossas experiências raciais particulares. Nesse contexto, é necessário enfatizar a condição fundamental que difere a qualidade das minhas experiências raciais em relação a experiências de Jorge: a ausência do sentido visual e sua influência nos processos de produção de sentidos subjacentes à percepção racial e à construção de imagens corporais racializadas.

Meu intuito foi explorar essa condição como um ponto de tensão na relação dialógica que busquei estabelecer com Jorge, me dispondo a questionar as noções de raça e pertencimento racial expressas ao longo da sua narrativa — construídas a partir de suas experiências como um cego congênito — em contraposição a minha perspectiva de vidente em uma cultura visuocêntrica que produz uma compreensão hegemônica da raça como um fenômeno primariamente visual.

Essa estratégia foi inspirada na proposta de Fernando Gonzáles Rey (2003) de que a pesquisa qualitativa deve representar uma intervenção com consequências para ambos pesquisador e participante. Tal proposta é aqui compreendida em convergência com a noção de pesquisa qualitativa defendida por Kenneth Gergen, Ruthellen Josselson e Mark Freeman (2015), sendo entendida como uma forma de conhecer “com” os participantes, além de conhecer “sobre” eles. Ambas propostas entendem o momento da entrevista como instância de encontros de experiências vividas, que vêm à tona nos atos de fala que constituem o diálogo entre pesquisador e participante.

Por essa perspectiva, a entrevista é considerada o momento de negociação pelo qual os sentidos e significados produzidos são elevados à forma de conhecimento, processado e construído por ambos, pesquisador e participante, à luz de uma problemática

de pesquisa. O participante é assim considerado em sua singularidade como responsável pela qualidade de sua expressão, relacionada com a qualidade do seu vínculo com o pesquisador (ver González Rey, 2011).

Com isso, não foram raros os momentos em que me vi obrigado a lidar com a desordem, a incerteza e a impossibilidade de chegar a conclusões definitivas — aspectos da pesquisa que emergiram tanto durante as entrevistas quanto na formulação das análises e interpretações das informações produzidas, mas que foram essenciais para desafiar minhas próprias ideias preconcebidas a respeito da percepção racial.

Nesse sentido, somente uma metodologia que reconheça o participante como posicionamento subjetivo fundamental na qualidade de suas experiências possibilita ao pesquisador romper com a fascinação objetivista que procura entender a percepção racial como resultado instantâneo de uma influência externa.

7.3. Desenho específico da pesquisa empírica

Os procedimentos metodológicos a seguir são inspirados na epistemologia qualitativa de Fernando González Rey (2005). Dessa forma, a sua execução parte dos seguintes princípios:

- Os procedimentos metodológicos não consistem em uma sequência rígida de etapas a serem seguidas pelo pesquisador, mas sim em uma ferramenta prática de orientação, cujo propósito é facilitar a execução da pesquisa.
- Uma vez iniciada, a pesquisa converte-se em um processo guiado pelo pesquisador, cujos momentos mais significativos serão definidos no próprio curso da pesquisa e não por instrumentos externos de controle. Dessa maneira, os instrumentos externos perdem a sua centralidade, permitindo que o foco da

pesquisa seja colocado nos sujeitos que participarão da pesquisa, nos contextos que eles atuam e nas suas interações com o pesquisador.

- O primeiro momento da etapa empírica da investigação consiste na construção do “cenário de pesquisa”, aqui entendido como o espaço social que caracterizará o desenvolvimento do trabalho de campo, com vistas a promover o envolvimento dos participantes a partir da criação de um clima de comunicação.

Tendo em vista esses princípios, optei por organizar a pesquisa empírica em quatro momentos. Essa organização teve por objetivo não apenas facilitar a execução do trabalho de campo, mas também explicitar os caminhos crítico-metodológicos trilhados durante a construção da etapa empírica da investigação, de modo a servir como referência para pesquisas posteriores, sejam elas realizadas por mim ou por outros pesquisadores. Dessa maneira, o conjunto de procedimentos a seguir deve ser entendido mais como uma possível fonte de inspiração para investigações futuras do que como uma sequência de etapas a ser seguida à risca.

Os quatro momentos pelos quais a etapa empírica da pesquisa foi organizada são os seguintes:

- Definição do objetivo do trabalho de campo e eixos temáticos.
- A entrada em campo.
- A construção do cenário de pesquisa.
- A escolha do participante.

É importante reforçar que essa sistematização não representa uma sequência linear de execução de etapas, mas sim o conjunto de meios empregados para a realização do trabalho de campo. Desse modo, nada impediu que os momentos aqui dispostos pudessem acontecer de forma sequenciada, alternada ou simultânea. Ou seja, a lógica de execução

desses procedimentos ocorreu de acordo com as possibilidades, imperativos ou restrições que surgiram ao longo processo de realização da etapa empírica.

7.3.1. Definição do objetivo do trabalho de campo e eixos temáticos

O objetivo geral do trabalho de campo foi investigar a percepção racial pela experiência de um cego congênito. Sua finalidade na presente pesquisa foi buscar na experiência do participante elementos que reforcem a crítica ao paradigma visuocêntrico pelo qual a percepção racial tem sido compreendida como um fenômeno essencialmente visual, seja pelo senso comum ou no âmbito dos estudos sobre a raça. Para isso, as entrevistas foram conduzidas com base em eixos temáticos caracterizados pelas seguintes questões norteadoras:

- De que maneira a “descoberta” da identidade racial ocorre na experiência dos cegos congênitos?
- De que maneira as cores, de um modo geral, se tornam um elemento de sentido no cotidiano dos cegos congênitos?
- De que maneira os cegos congênitos compreendem as relações entre as categorias de raça e cor?
- Como as noções de “marca” e “origem” se manifestam nas narrativas e nos discursos raciais dos cegos congênitos?
- Como o visuocentrismo se manifesta nas narrativas e nos discursos raciais dos cegos congênitos?
- Como os cegos congênito compreendem e descrevem o conceito de imagem?
- De que maneira os cegos descrevem as imagens produzidas durante os sonhos?

É importante enfatizar que as questões acima serviram apenas como referências aos temas cuja abordagem considere relevante para a pesquisa empírica. Desse modo,

esses eixos temáticos não tiveram o objetivo subsidiar a elaboração de um questionário. No presente trabalho, optei por não utilizar entrevistas estruturadas ou semiestruturadas como técnica de produção de informações. Tampouco os diálogos com o participante estiveram limitados aos eixos temáticos acima. Os caminhos trilhados ao longo das entrevistas foram construídos de maneira contingencial, intuitiva e de acordo com as oportunidades temáticas proporcionadas pelos elementos de sentido que surgiam durante as conversas, bem como considerando os limites e possibilidades de contribuição do participante.

7.3.2. A entrada em campo

A busca por potenciais participantes para a realização do trabalho de campo ocorreu em três frentes de ação: 1) pelo contato com a Associação Baiana de Cegos (ABC); 2) por meio da minha rede de relações; 3) através de postagens em grupos no Facebook formados por pessoas cegas ou que fossem relacionados ao tema da cegueira.

No caso da ABC, após estabelecer um primeiro contato por telefone, fui convidado para conhecer a associação, ocasião na qual tive oportunidade de conversar pessoalmente com o seu presidente, o Sr. Everaldo Neris da Silva, um cego adventício.

Em seguida, foi marcada uma reunião com membros do Conselho — todos deficientes visuais —, durante a qual tive oportunidade de fornecer explicações sobre a pesquisa e a forma como pretendia conduzi-la.

Por fim, após deliberação em conjunto, o conselho decidiu por colaborar com a pesquisa, me colocando em contato membros da associação que fossem cegos congênitos e que demonstrassem interesse em participar.

No caso da segunda frente de ação, por meio da minha rede de relações, tive a oportunidade de conhecer Renata Martorelli, uma vidente, fundadora e Diretora

Executiva da Pontos Diversos Associação para Promoção da Diversidade Sociocultural e Ambiental, organização que realiza atividades envolvendo pessoas com deficiência. Renata, por sua vez, me colocou em contato com Ednilson, um cego adventício e ativista pelos direitos da pessoa cega, o qual prontamente se dispôs a me ajudar na busca por potenciais participantes para a realização da etapa empírica da pesquisa.

Após algumas conversas com Ednilson, nas quais discutimos o teor da pesquisa e a melhor maneira de encontrar potenciais participantes, decidi elaborar um breve texto de apresentação, contextualizando a pesquisa no meu processo de doutoramento e convidando pessoas cegas congênitas que tivessem interesse em colaborar com o trabalho de campo. O texto solicitava aos interessados que entrassem em contato diretamente comigo via e-mail ou WhatsApp. Ednilson então compartilhou o texto nos grupos de WhatsApp de pessoas cegas nos quais ele participa.

Utilizei o mesmo texto para realizar postagens nos grupos de Facebook aos quais fiz referência, completando assim a terceira frente de ação.

7.3.3. A Construção do Cenário de Pesquisa

O cenário de pesquisa consiste no espaço social que caracterizará o desenvolvimento da pesquisa, com vistas a promover o envolvimento dos participantes a partir da criação de um clima de comunicação (González Rey, 2005). Nesse contexto, aquilo que estou chamando de “espaço social” deve assumir uma conotação menos literal do que sugere o próprio termo.

Com base no senso comum, somos levados a pensar que tanto o termo “espaço” quanto o termo “social” remetem a uma fisicalidade direta da experiência, no sentido de corpos que ocupam um determinado lugar no espaço e de relações entre pessoas que interagem em um espaço concreto. Dessa maneira, a afirmação de que o cenário de

pesquisa consiste em um espaço social parece conotar uma interação presencial entre pesquisador e participantes.

Contudo, aquilo que, no contexto do cenário de pesquisa, denomina-se “espaço social” se caracteriza não por um imperativo da fisicalidade, mas por um cenário que possibilite: a) a comunicação entre pesquisador e participante, bem como a oportunidade dos potenciais participantes decidirem se pretendem, ou não, participar da pesquisa; b) uma familiarização mútua entre pesquisador e participante e a construção de uma relação de confiança entre ambos; c) a aplicação dos procedimentos metodológicos que possibilitarão que pesquisador e participante produzam, juntos, as informações que darão sentido às elaborações teóricas tecidas pelo pesquisador ao longo da investigação.

Sendo assim, a comunicação se torna o elemento central do cenário de pesquisa e não necessariamente o contato presencial direto, de modo que a mediação por plataformas digitais não se torna um impedimento para a sua construção, desde que seja possível estabelecer uma relação dialógica, construtivo-interativa entre pesquisador e participante.

Segundo González Rey (2005), a atividade empregada para criar o cenário de pesquisa pode ser entendida como o primeiro momento do trabalho de campo, no qual já podem aparecer informações significativas sobre o problema a ser investigado. No caso desta investigação, a atividade empregada para a criação do cenário de pesquisa consistiu no estabelecimento de um canal de comunicação via WhatsApp, no qual foram realizadas trocas de mensagens de texto e áudio, assim como ligações telefônicas, nas quais tive a oportunidade de conversar com os potenciais participantes individualmente e em tempo real. Com isso, pude ouvir o que eles pensam sobre a pesquisa, discutir questões de ordem prática relativas à execução das entrevistas (a exemplo da escolha da plataforma de videoconferência que seria utilizada para sua realização) e escutar relatos de experiências pessoais que se relacionam com o tema da investigação.

De maneira geral, as conversas aconteceram em um clima de descontração. As pessoas contactadas se mostraram interessadas e animadas com a oportunidade de participar da pesquisa e de compartilhar suas experiências pessoais. Também foi enviado um pequeno formulário de dados pessoais com o propósito de coletar algumas informações básicas sobre os potenciais participantes, como seus nomes completos, data de nascimento, local de residência, etc.

É importante mencionar que, dentre os dados pessoais solicitados no questionário, pediu-se que a pessoa se descrevesse em relação à cor e se classificasse em relação à raça. As razões específicas para separar raça e cor como duas categorizações distintas será explicada na sessão seguinte. Por ora, é importante ressaltar que, enquanto algumas pessoas utilizaram um mesmo termo para responder a ambas questões, outras fizeram uso de termos distintos. Isso me possibilitou pensar diferentes caminhos para a abordagem do tema das relações entre raça e cor durante as entrevistas.

Outro ponto relevante da construção do cenário de pesquisa foi a participação de cegos adventícios no processo de seleção dos participantes. Essas pessoas desempenharam um papel fundamental na construção do cenário de pesquisa, não só por possibilitar a minha inserção em alguns círculos de sociabilidade de pessoas cegas, mas por compartilhar suas impressões acerca da pesquisa e suas próprias experiências pessoais enquanto pessoas que viveram parte da vida como videntes e outra parte como cegos.

Tanto no caso dos cegos adventícios quanto no dos cegos congênitos, o compartilhamento de experiências pessoais foi espontâneo, motivado pelo interesse no tema da pesquisa. Desse compartilhamento, surgiram informações valiosas que contribuíram significativamente para as reflexões que me levaram à formulação dos eixos temáticos. A título de exemplo, cito o caso de um dos cegos congênitos que, em uma de nossas conversas, mencionou não ser capaz de compreender as cores e que esse é um

aspecto da realidade sobre o qual não saberia discorrer. Em sentido oposto, uma das participantes mencionou gostar da cor preta e de se vestir com roupas dessa cor, pois lhe disseram que seus cabelos são pretos. Esses relatos me fizeram considerar o papel das cores na vida dos cegos congênitos como um dos temas a serem explorados nas entrevistas.

Ainda em relação ao tema das cores, uma cega congênita, que atua como professora na educação de crianças e jovens cegos, informou ter percebido, ao longo da sua experiência profissional, que, de maneira geral, meninas cegas se interessam mais pelas cores do que os meninos cegos. Segundo ela, meninas cegas costumam perguntar mais sobre as cores em suas interações e situações cotidianas, demonstrando curiosidade sobre a cor dos objetos com os quais têm contato, sobre elementos da aparência das pessoas (como a cor dos olhos, dos cabelos, ou mesmo da roupa que uma determinada pessoa esteja usando) e em saber qual a cor preferida das pessoas com as quais interagem.

Outra informação significativa que surgiu durante a construção do cenário de pesquisa diz respeito às experiências oníricas dos cegos de nascença. Durante as conversas via WhatsApp, um deles relatou que o tato é o seu principal recurso de mediação e percepção direta da realidade e que, mesmo nos sonhos, só é capaz de conhecer e reconhecer as coisas pelo tato: *“tudo vem nas pontas dos meus dedos”*, disse ele. Essa informação me levou a considerar a possibilidade de que alguns cegos pudessem viver experiências análogas ao ato de enxergar durante suas experiências oníricas, o que me fez incluir os sonhos como um dos temas a serem explorados durante as entrevistas.

Quanto às informações surgidas durante o contato com cegos adventícios, essas giraram em torno das relações entre cegueira e percepção racial. Durante uma conversa com três mulheres cegas adventícias, membras da ABC, foi interessante ouvir sobre as associações simbólicas pelas quais elas afirmaram distinguir as pessoas racialmente. Um

fato curioso foi a associação entre tom de voz e identidade racial. Vozes agudas (descritas como “finas”) ou suaves foram associadas à identidade “branca”, enquanto que tons de voz mais graves (descritos como “voz grossa”) e mais altos foram associados à identidade “negra”. Contudo, as senhoras afirmaram que, não raro, a identificação racial com base no tom da voz não correspondia com a “verdadeira” identidade racial da pessoa.

Outra informação interessante compartilhada por um cego adventício foi a de que, desde que perdera a visão, se tornara incapaz de distinguir as pessoas racialmente: a impossibilidade de enxergar a cor da pele resultou na impossibilidade de discriminá-las com base na raça. Em uma mensagem de áudio enviada pelo WhatsApp, ele disse:

Porque hoje, quando eu chego num balcão de atendimento, eu sou atendido por uma pessoa e só. Claro, isso quando eu não sou atendido por uma máquina. Mas no caso, falando de seres humanos, mesmo que eu quisesse, eu não tenho nenhuma referência. O que eu estou querendo dizer é que, do ponto de vista da perda da visão, eu não consigo discernir com quem eu estou falando, levando em conta esses referenciais raciais. Por um lado, isso termina sendo, pra mim, uma espécie de adoção compulsória de qualquer possibilidade de preconceito. [...] O que eu estou querendo dizer é o seguinte, assim como as pessoas, normalmente, que enxergam, discriminam uma pessoa pra entrar numa festa ou pra entrar num clube por causa da cor da pele e por extensão da raça, eu não tenho essa propriedade.

Embora o foco dessa pesquisa não recaia sobre as experiências dos cegos adventícios, vale notar como esse breve relato evidencia uma permanência da experiência visual como principal referencial de identificação racial, mesmo já havendo se passado anos desde a perda da visão. Essa experiência contrasta diretamente com as dos cegos

congênitos, visto que os últimos não apenas são capazes de identificar pessoas racialmente, como tiveram que “aprender” a fazê-lo sem o auxílio da visão.

Obviamente, nem todos os cegos com os quais estabeleci contato tomaram a iniciativa de compartilhar suas experiências de maneira tão imediata. Contudo, em todos os casos, as trocas de mensagem via WhatsApp e as conversas pelo telefone, assim como as informações contidas nos formulários de dados pessoais, me permitiram traçar um breve perfil de cada participante, com base em alguns indicadores, como o nível de timidez ou desembaraço durante as conversas, o grau de escolaridade, a capacidade de refletir sobre o tema e se expressar de maneira clara, assim como a maneira como se descrevem em relação a cor e como se identificam racialmente.

7.3.4. A escolha do(s) participante(s)

Ao todo, um total de 11 pessoas cegas congênitas demonstraram interesse em participar da pesquisa, sendo 4 delas residentes em Salvador e as demais residentes em outros estados.

Durante os contatos via WhatsApp e as conversas por telefone, nos quais expliquei para os interessados os detalhes e procedimentos da pesquisa, três deles optaram por não participar. Àqueles que decidiram colaborar com a pesquisa, foi enviado o formulário de dados pessoais, no qual eles deveriam responder às seguintes questões:

1. Qual é o seu nome completo?
2. Qual é a sua data de nascimento?
3. Qual é o seu sexo?
4. Como você se identifica em relação ao seu gênero?
5. Qual é a sua cor?
6. Como você se identifica racialmente?

7. Qual é seu nível de escolaridade?
8. Qual é a sua profissão?
9. Qual o seu estado civil?
10. Qual é o seu local de nascimento?
11. Quais são a sua cidade e estado de residência atuais?
12. Você é cego/cega de nascença? Caso não seja cego/cega de nascença, diga com que idade você perdeu a visão.

O principal objetivo do formulário, além de recolher algumas informações pessoais básicas, foi o de realizar uma primeira seleção dos potenciais participantes. Os critérios de seleção foram determinados pela forma como foram respondidas as questões 5 e 6, nas quais os interessados deveriam se classificar em relação à cor e à identidade racial respectivamente.

Foram selecionados aqueles que forneceram respostas distintas a cada uma das referidas questões, sendo eliminados os que utilizaram um mesmo termo para se categorizarem quanto à raça e à cor. Com isso, eu esperava utilizar essa distinção durante as entrevistas para explorar a possibilidade de que tais pessoas expressassem uma compreensão das categorias de raça e cor como duas dimensões distintas da imagem corporal — ainda que estreitamente relacionadas na configuração de uma imagem corporal racializada. Dado que a cor da pele constitui um aspecto da aparência física cuja experiência direta só pode ser alcançada pelo sentido visual, eu esperava compreender de que maneira essa dimensão da imagem corporal é construída por uma pessoa com cegueira congênita, para além da sua relação com uma identidade racial.

Outro critério de seleção dos participantes consistiu na escolha daqueles que tivessem se categorizado quanto à raça ou à cor por meio de termos que, no contexto brasileiro, são utilizados para indicar “mistura racial”, a exemplo das categorias “pardo”,

“moreno” ou “mestiço”. Dado que a significação cultural da relação entre aparência física e “mestiçagem” constitui um dos principais pontos de tensão na percepção racial dos brasileiros, procurei selecionar as pessoas cujas respostas me dariam a possibilidade de explorar essa tensão durante as entrevistas.

Contudo, devo enfatizar que sempre estive consciente de que esses critérios não necessariamente garantiriam a confirmação das minhas inferências, mas apenas aumentavam sua probabilidade — suposição a ser verificada durante a condução das entrevistas.

Além do que foi descrito acima, não houveram quaisquer outros critérios eliminatórios na escolha dos participantes. Assim, o fato de uma pessoa ter se categorizado como “branca” ou “negra” em uma das referidas questões não exerceu qualquer influência nas minhas escolhas, visto que o foco da minha pesquisa incidia sobre os processos psicoculturais subjacentes à configuração de imagens corporais racializadas e não sobre as particularidades dos processos de construção de uma identidade “negra” ou “branca”. Dessa forma, essas particularidades apenas indicam distinções de experiências na configuração de uma imagem corporal racializada, não representando qualquer diferença na estrutura semiótica pela qual essas identidades são construídas.

Restaram, assim, quatro pessoas cujas respostas se alinhavam com as minhas expectativas — duas delas residentes em Salvador e as demais em outros estados. O passo seguinte consistiu na realização de uma entrevista em profundidade com cada uma das quatro pessoas selecionadas. No caso dos residentes em Salvador, as entrevistas foram realizadas presencialmente. Quanto àqueles residentes em outros estados, foi utilizada a plataforma Google Meet para a realização das entrevistas.

Dos quatro participantes entrevistados, apenas um foi escolhido para uma segunda entrevista. Essa escolha foi predominantemente baseada em critérios subjetivos, levando

em consideração os níveis de afinidade e abertura construídos entre mim e os participantes, à riqueza de detalhes dos relatos fornecidos e à minha percepção da capacidade dos participantes de refletirem criticamente sobre suas próprias experiências.

Por fim, essa escolha em nada desqualifica ou diminui a contribuição daqueles participantes que não foram selecionados para a segunda entrevista. Embora as análises das informações produzidas com tais participantes não constem neste trabalho, elas foram de essencial importância para as reflexões que guiaram o restante da pesquisa e para as elaborações teóricas que emergiram ao longo do processo.

7.3.5. Considerações Éticas

Esta pesquisa foi submetida à avaliação ética por meio do cadastramento na Plataforma Brasil, que coordena a avaliação de projetos de pesquisa no país. A análise e emissão do parecer ficaram sob responsabilidade do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) do Instituto de Psicologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), tendo sido aprovada em 12 de abril de 2020, sob o número CAAE 29748620.4.0000.5686 (Apêndice A).

Os participantes consentiram em colaborar mediante a assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o qual teve como objetivo esclarecer sobre a natureza e os propósitos da pesquisa, os potenciais riscos e benefícios da participação, as medidas adotadas para minimizar eventuais riscos, os possíveis usos dos resultados, bem como garantir o anonimato completo dos participantes. Além disso, assegurou-se a eles o direito de desistir da pesquisa a qualquer momento, sem qualquer prejuízo ou penalidade (Apêndice B).

CAPÍTULO 8

8. PRODUÇÃO E ANÁLISE DAS INFORMAÇÕES

Aquele que não enxerga, não sabe o que não vê, porque quando sabe o que não vê, de alguma forma já está vendo. Já o que vê pensa que tudo o que vê é tudo o que é. Mas quando sabe que nem tudo o que vê é o que é, vê o que não é (Niskier, 2023, A Alma Imoral).

8.1 Apresentando Jorge: introdução à primeira entrevista

A etapa empírica desta pesquisa teve início em março de 2022, pouco tempo após retornar do estágio sanduíche na *University of Pennsylvania*, nos Estados Unidos. Confesso que, naquele período, eu não me sentia preparado para iniciar um trabalho de campo sobre percepção racial envolvendo pessoas cegas. Mesmo tendo se passado três anos desde o início do doutorado em Psicologia, e embora a raça sempre tenha sido o objeto central das minhas pesquisas, eu ainda não havia me debruçado sobre os temas da percepção e da cegueira com a profundidade que a ocasião exigia.

A decisão de começar o trabalho de campo naquele momento foi motivada pelas circunstâncias. Eu havia acabado de retornar de uma empreitada acadêmica cujos resultados ficaram muito aquém das minhas expectativas. A decepção e a frustração decorrentes da experiência evoluíram para um quadro de depressão e ansiedade. Iniciar o trabalho de campo foi a forma que encontrei para manter a produtividade num momento

em que a pesquisa teórica me parecia uma tarefa hercúlea. Minha esperança era de que a novidade do contato com os participantes fosse convertida em motivação.

Foi nesse contexto que conheci Jorge. Nosso primeiro contato ocorreu por e-mail. Jorge teve acesso ao meu endereço eletrônico por meio de uma mensagem que eu havia postado em um grupo do Facebook chamado “Mundo Cegal”. Na mensagem, eu convocava pessoas com cegueira congênita que tivessem interesse em colaborar com a pesquisa. A partir de então, nosso principal canal de comunicação passou a ser o WhatsApp.

Desde o início, Jorge se mostrou extremamente solícito e acessível. Talvez pelo fato de trabalhar como locutor, sua voz causava uma sensação agradável, um misto de simpatia e gentileza que fazia com que eu me sentisse bastante à vontade. Confesso que o conforto e a abertura proporcionados por Jorge influenciaram minha decisão posterior de escolhê-lo como participante principal da minha pesquisa. Era como se já nos conhecêssemos.

A forma como Jorge me contou sua história reflete uma elaboração contínua sobre como a ausência da visão influenciou sua compreensão do mundo e sua relação com os outros. As reflexões de Jorge, instigadas pelos eixos temáticos que orientaram nossas conversas, foram fundamentais para as minhas próprias elaborações acerca do fenômeno que me propus a investigar. Mais uma razão pela qual optei por transformar nossas conversas em um estudo de caso único. Da minha perspectiva, Jorge foi como uma espécie de guia em um universo em que a visão poderia facilmente se tornar um obstáculo à minha aprendizagem; uma espécie de “impedimento cognitivo” frente à realidade que eu tentava compreender. Nesse mundo, eu era o “deficiente” e não Jorge.

No entanto, devo deixar claro que o meu trabalho com Jorge não se baseou na pretensão fantasiosa, já apontada e criticada por Kevin Dwyer (1982), de que a

familiaridade e afinidade entre pesquisador e participante podem transcender suas diferenças e permitir uma comunicação livre de distorções. Sempre tive consciência de que, embora Jorge conseguisse explicar em palavras os meandros de suas experiências raciais como cego congênito, minha compreensão de seu mundo estaria sempre condicionada pelo filtro da visão.

Por outro lado, isso tem importância relativa para este trabalho, pois não me considero entre os pesquisadores que reivindicam a posição, o direito ou a autoridade de dar voz aos “excluídos”. Tampouco entendo o meu trabalho como uma “tradução” do que me foi relatado por Jorge. Embora tenha assumido a tarefa de analisar as informações produzidas durante nossas conversas, os novos significados e formas de compreensão que emergiram dessas análises só foram possíveis pelo fato de Jorge ter sido um colaborador ativo nesse processo. Nesse sentido, vejo Jorge não como alguém cuja fala precisa ser urgentemente escutada pelo simples fato de ser cego — e isso vale para a forma como vejo qualquer membro de qualquer grupo que se enquadra como minoria social —, mas como alguém que escolhi incluir como principal participante desta pesquisa, tanto pelo que sua “deficiência” pode revelar sobre o fenômeno que busco compreender quanto pela sua capacidade intelectual e reflexiva.

Por fim, é necessário explicitar que a análise a seguir só pôde ser realizada dois anos após a realização da entrevista. Esse foi o tempo que a vida me concedeu para — dentre tantas outras demandas de ordem pessoal — me apropriar da literatura pertinente aos temas sobre os quais me faltava aprofundamento: percepção e cegueira. Só depois disso fui capaz de dimensionar a riqueza das informações produzidas em minha primeira conversa com Jorge, bem como de me dar conta das oportunidades perdidas em razão da falta de conhecimento teórico. Isto posto, quero dizer que sou grato por Jorge ter me concedido a oportunidade de uma segunda entrevista.

8.1.1. A cor da raça e a racialização da cor: relações entre marca, origem e interações sociais na construção de uma imagem corporal racializada

Após diversas trocas de mensagens em áudio pelo WhatsApp e algumas conversas por telefone, Jorge e eu decidimos marcar nossa entrevista para o dia 02 de maio de 2022 — aproximadamente dois meses após o nosso primeiro contato. Na época, Jorge estava com 25 anos e morava com sua companheira em uma cidade do interior do estado do Rio de Janeiro. Em razão da distância, optamos por utilizar a plataforma Google Meet para realizar a entrevista.

No formulário de dados pessoais, Jorge havia se categorizado como “pardo” em relação à cor e se identificou racialmente como “negro”. Razão pela qual decidi abordar o tema da raça perguntando como ele entendia a diferença entre uma coisa e outra. Jorge me deu a seguinte resposta:

Eu achava muito meio do caminho. Já me classificava sempre, desde criança, às vezes me sentindo muito dentro ali dos contextos que eram aplicados às outras pessoas. Era sempre, eu e os meus amigos, era sempre o mesmo grupo. Não tinha diferença. Talvez referências dentro da família. Primos brancos e primos negros. Então, eramos tratados dessa forma. Não pelos adultos, mas aquela classificação de criança, né? Então, tudo isso construiu na minha cabeça. Conversando com a professora, vendo documentos: “você é mais classificado como pardo. E tá nos seus documentos isso também.” Então, ainda estou construindo essa diferença, se há. Mas faz sentido, né? Porque, se existe a classificação, ela faz sentido.

A resposta de Jorge traz um conjunto de elementos contextuais que, apresentados de maneira aparentemente desconexa, não estabelecem uma coerência narrativa imediata — desde suas experiências pessoais e familiares, passando por interações com figuras de

autoridade (como a professora), até suas reflexões sobre as classificações raciais. As relações entre esses elementos passaram a ganhar mais congruência no decorrer da entrevista, à medida em que suas memórias e reflexões foram elaboradas de maneira mais coesa e organizada. Mas apesar da descontinuidade inicial na forma como Jorge expressou sua compreensão das categorias “negro” e “pardo”, já dispomos de alguns elementos que me permitem fazer algumas inferências preliminares a respeito de como ele constrói essa distinção, bem como sobre o papel da cegueira nesse processo.

Sabemos que Jorge se percebe como “pardo” em relação à cor. Sabemos também que, por ser cego de nascença, as cores são um aspecto da realidade ao qual ele não possui acesso direto ou referências baseadas em memórias visuais. Assim, a menção da conversa com a professora e a referência à documentação (provavelmente sua certidão de nascimento) indicam a importância do verbalismo e de aparatos culturais na construção da sua imagem corporal, uma vez que conferem realidade a uma característica física inacessível aos seus sentidos remanescentes: a cor da pele.

Pergunto a Jorge se a informação em seus documentos possui um caráter comprovativo em relação à sua cor, ao que respondeu:

Exato! E vai tudo do contexto, né? “Ah, por você ser mais assim, mais ou menos da sua cor, assim” [se referindo à forma como os outros o percebem]. Essas associações, né? Eu achava que era muito pelo cabelo. Ai, já conheci pessoas mais branquinhas que têm o cabelo crespo. Então, isso não diz nada.

Essa passagem complementa a resposta inicial, indicando que ele compreende a categoria “pardo” como um recurso descritivo — um modo de classificação que remete a um fato objetivo (à cor da pele) que pode ser comprovado pelo olhar alheio e pelas informações em seus documentos. Embora afirme ter buscado em outras características físicas elementos de sentido que lhe auxiliassem na construção de uma autoimagem

“parda” (“*eu achava que era muito pelo cabelo*”), a fala de Jorge sugere que, em última análise, a cor da pele é o dado definitivo que determina a inclusão de uma pessoa nessa categoria (“*aí, já conheci pessoas mais branquinhas que tem o cabelo crespo*”).

A importância imputada à cor da pele indica que a cegueira congênita exerce um papel central na construção do que significa ser “pardo” para Jorge. Isso porque essa construção ocorre na ausência de qualquer referência ou memória visual que possa auxiliá-lo na compreensão de um fenômeno que, de uma perspectiva sensorial, não pode ser apreendido por nenhum outro sentido além da visão: as cores. Por outro lado, apesar da referência à professora e aos seus documentos indicarem elementos de sentido que sugerem autoridade, Jorge fala sobre a classificação com base na cor da pele como algo ainda inconclusivo. Na verdade, ele chega mesmo a questionar a validade dessa classificação: “*Então, ainda estou construindo essa diferença, se há.*”

O questionamento de Jorge é compreensível, dada a impossibilidade de associar o significado da palavra à sua matéria sensorial correspondente, o que indica a insuficiência do próprio verbalismo para compensar a ausência da experiência direta. Para Jorge, a cor da pele, enquanto fenômeno físico que nos permite distinguir as pessoas umas das outras, parece não fazer sentido. Isso pode ser explicado pela sua dificuldade em compreender plenamente as cores, apesar das inúmeras tentativas dos videntes de ensiná-lo a fazer tais distinções:

A questão de cores que não funcionou. “Ah, porque essa cor ela é mais quente. Passa sua mão sobre essa caixa, sobre esse brinquedo. Aqui tem um tom de tal cor, você percebe que é uma coisa mais quente, aqui é uma coisa mais fria.” Não é dessa forma. Não tem como sentir dessa forma.

Mesmo assim, diante de um modo de distinção física baseado em um aspecto da realidade ao qual ele não possui acesso direto, Jorge é forçado a se ajustar à demanda

social, aceitando a classificação imposta pelos videntes e seus aparatos culturais: “*Mas faz sentido, né? Porque, se existe a classificação, ela faz sentido.*”

No contexto da percepção racial — considerando que a cor, quando usada para descrever ou categorizar uma pessoa, está de alguma forma relacionada à ideia de raça — tudo indica que o conceito de raça foi inicialmente construído por Jorge apenas como uma forma de distinguir as pessoas com base na aparência física. Apesar da importância atribuída a cor da pele (não à toa as categorias raciais no Brasil costumam ser representadas por um vocabulário cromático), outros elementos fenotípicos são incluídos ao discorrer sobre o seu processo de construção de uma imagem corporal racializada:

Então, a minha família, o lado da minha mãe, da família dela, por parte de pai, é negra. A parte do meu pai, o pessoal é quase índio, né? Mais branquinho, aquela coisa toda. Caboclo, assim. Então, a minha irmã mais velha nasceu quase branca. A minha irmã do meio, ela nasceu mais da minha cor. E tinha essa coisa, né? O cabelo dela é mais liso, o da minha irmã mais velha. O da minha outra irmã é mais cacheado, mas também não é tão crespo quanto o meu. O da minha mãe é o mais associado assim. E ela sempre falando, né? E todo mundo falando. Até o meu avô, quando via, me falava, “ah, você puxou mais pra o lado da minha família, dos meus irmãos.” Até minha mãe me falava, “você puxou mais pra o lado dos meus tios, o pessoal é mais alto, mais pra cor também.” E toda essa associação que eu fui pegar lá mais pra frente. Também na escola. Essa coisa toda também, de questão de como ser de corpo e tudo o mais. Então, isso construiu desde cedo, ali.

Embora a passagem acima não apresente qualquer referência aos efeitos indesejáveis da raça enquanto um aparato regulador das interações sociais, é importante

destacar dois elementos de sentido que levam Jorge a integrar novos significados raciais à sua imagem corporal: os conceitos de ancestralidade e miscigenação.

A alusão indireta a esses conceitos — expressa pela atribuição de uma origem “negra” à filiação materna e uma origem “indígena” e “branca” (“cabocla”) à filiação paterna — indica que, em algum momento do desenvolvimento da sua imagem corporal, as diferenças físicas passaram a adquirir conotações raciais mais definidas. Termos como “quase branca”, “mais da minha cor”, “mais liso”, “mais cacheado” e “tão crespo quanto o meu” deixam de ser meros recursos descritivos/comparativos para se tornarem indicadores de diferenças mais profundas. A “marca” (nesse caso, a cor da pele e a textura do cabelo) passa a ser entendida como expressão de uma “origem” (ou seja, de uma determinada ancestralidade), e essa como a causa da primeira.

Quando questionado o que significa ser “negro” e porque se classificou dessa maneira quanto à sua raça, Jorge respondeu:

A construção dessa imagem de acordo com a minha vivência. Tudo é vivência. [...] Exatamente tudo o que eu te passei. As diversas situações. De estar no grupo e não ter uma diferença, entende? “Ah, vocês.” Não me tirou fora, então eu sou negro também. Os apelidinhos. As contextualizações. A coisa toda.

Até os nove anos de idade, o processo de educação formal de Jorge se deu em centros de apoio a pessoas com deficiência, a exemplo da APAE. Após esse período, Jorge passa a frequentar uma escola convencional. Com isso, as demandas sociais começam a ganhar novos sentidos. Aquilo que antes se tratava de um mero elemento de diferenciação física (a cor da pele), ao qual Jorge não se sente capaz de atribuir um significado definitivo, passa a adquirir um novo valor cultural. É nessa época que ele começa a experienciar de maneira acentuada os impactos psicossociais negativos da cegueira e da raça:

De certa forma, eu vivia numa bolha, na APAE e no outro centro de apoio que eu ia também em companhia com a APAE, até os nove anos. Depois, eu continuei indo nesse outro centro de apoio. Mas a coisa toda foi chegar na escola, que aí tinham diferenças, né? Pessoas sem deficiência e eu. [...] A primeira coisa que eu cheguei lá, e lido até hoje com crianças, e acho que é gatilho, é do garotinho perguntar: “mas ele é cego?” [...] Então, isso já pegou. Ali, eu fui perceber algumas diferenças com os outros garotos; dos apelidinhos, o pessoal falando do meu cabelo sempre, né? Essa coisa toda. Eu achava que era uma peculiaridade da pessoa com a pele negra. Então, era isso. Até então era essa minha referência. E aí foi, cara. E bullying. Bullying à vontade.

Não é do escopo deste trabalho explorar os efeitos psicossociais da cegueira em si, mesmo que no contexto de uma instituição convencional de ensino onde Jorge vive a experiência de ser a única criança cega da escola. Em vez disso, chamo atenção para o fato de que Jorge ainda não havia experienciado o *bullying* de teor racial até começar a frequentar uma escola convencional. Somente após sair de sua “bolha” é que Jorge começa a ganhar consciência de que, apesar de ser “pardo” na cor, ele é submetido ao mesmo tratamento que acreditava ser um fardo social característico das experiências de pessoas com tons de pele mais escuros: “*eu achava que era uma peculiaridade da pessoa com a pele negra.*”

Não pretendo levantar uma discussão acerca de quais combinações de características físicas — e principalmente de diferentes tons de pele — constituem o fenótipo de uma pessoa “negra”. O fato de se considerar “negro” não significa que as diferenças em tons de pele passaram a fazer mais sentido para Jorge enquanto referenciais de distinção física. Afinal, embora se classifique como “negro” em relação à raça, Jorge se categoriza como “pardo” no que diz respeito à cor da pele.

Obviamente, Jorge tem plena consciência do papel desempenhado pelas características físicas na configuração de uma imagem corporal racializada (“*o pessoal falando do meu cabelo sempre, né?*”), mesmo não sendo capaz de compreender plenamente no que consistem as diferenças em cor de pele. Contudo, são as suas vivências — e não suas características físicas em si mesmas — que lhe permitem integrar uma dimensão racial à sua imagem corporal: “*A construção dessa imagem de acordo com a minha vivência.*”

Dessa maneira, são as interrelações entre linguagem e experiências sociais que fazem com que características físicas se tornem racialmente cognoscíveis para Jorge, ao mesmo tempo em que passam a determinar o seu pertencimento racial:

Então, eu já fui acolhido por um grupo de garotos que eram um tanto excluídos ali, né? Toda essa questão. E depois eles foram: “aqui é assim, você tá com a gente agora.” A gente cresceu ali, com uns quatro anos nessa quase militância. [...] Porque não entrava ninguém no grupo mais branquinho, né? Mais branco. Eram sempre garotos negros, provenientes de comunidade. Sempre com alguma característica muito chamativa no corpo também. Sempre que gerava algum apelido.

A experiência de Jorge reafirma a impossibilidade de separarmos a dimensão fenotípica da dimensão social na configuração de uma imagem corporal racializada, visto que, em termos raciais, uma não faz sentido sem a outra. Dito de outra forma, percepção e conduta, sensorial e social, constituem-se mútua e simultaneamente nos processos de racialização.

8.1.2. *O paradoxo visuocêntrico: revisitando contradições*

As reflexões acima implicam na delimitação de três dimensões interrelacionadas na forma como Jorge constrói uma imagem corporal racializada: marca, origem e socialização. Contudo, restava-me ainda compreender de que maneira Jorge é capaz de distinguir as pessoas racialmente. Quando lhe perguntei o que, na sua opinião, diferencia uma pessoa “negra” de uma pessoa “branca”, Jorge respondeu:

É a cor da pele, né? Mas, pra mim, também deve ser assim. Eu não posso associar a cor da pele por essas questões comportamentais. É a minha forma de chegar lá, mas eu devo saber que não é tudo isso. Não é somente isso. E, até então, eu lido tranquilo, de forma equilibrada, com minha margem de erro. Se for muito necessário de perguntar pra alguém, de tentar chegar também às conclusões com a pessoa. [...] Não sei se eu já comentei, é um pouco constrangedor de ficar analisando muito, né? Porque não deveria fazer diferença. Mas, no fundo, se precisar, é dessa forma. Eu ainda não tenho outra forma. É comportamental. Conversa e o que a pessoa relata, ou por características. Tudo com margem de erro.

Dessa maneira, resta a Jorge buscar no comportamento das pessoas elementos que possam servir como pistas que lhe permitam identificá-las racialmente, criando associações simbólicas entre essas pistas e um componente físico ao qual ele não possui acesso direto em termos sensoriais.²⁷

Por outro lado, ele afirma que essa “forma de chegar lá” está sempre sujeita a uma “margem de erro”, ou seja, à possibilidade de que o comportamento de uma pessoa não

²⁷ Nesse contexto, devo enfatizar a inconveniência do uso do tato como forma de conhecer as pessoas através das suas características físicas, bem como do desconforto que esse modo de socialização pode gerar nas pessoas cegas. Em relação a isso, Jorge apresenta a seguinte opinião: “eu já percebia nas pessoas que todo mundo gostava, além de se descrever, de explorar o tato. ‘Olha só como eu sou.’ Sempre essa coisa. E nem é tão legal assim, né? Eu acho muito invasivo. Constrangedor, um pouquinho.”

corresponda à cor da sua pele. Por essa perspectiva, Jorge seria sempre dependente do aval de um vidente para confirmar se a forma como ele percebe uma pessoa racialmente, com base no seu comportamento, condiz com a “realidade” física dessa pessoa, já que, para ele, é a cor da pele que determina se uma pessoa é “negra” ou “branca”.

O posicionamento de Jorge pode parecer paradoxal, na medida em que sua capacidade de compreender e vivenciar a raça contradiz a ideia de que as diferenças raciais são predeterminadas por uma característica física cuja apreensão está além de suas habilidades sensoriais.

Por outro lado, devemos lembrar que cegos e videntes são capazes de compartilhar uma mesma cultura e estão sujeitos às mesmas demandas sociais. Portanto, não é surpreendente que Jorge reproduza o senso comum de que a raça é essencialmente um fenômeno visual, mesmo que suas experiências sociais indiquem que a visão não é um sentido indispensável para a compreensão e vivência das diferenças raciais. Nesse sentido, uma escuta mais atenta sugere que a referência à cor da pele como fator determinante da identidade racial se trata, na verdade, de um indicativo de subordinação ao visuocentrismo.

Por fim, é curioso notar que a contradição entre a forma como Jorge conceitua a raça e o relato de suas experiências raciais é similar às incoerências percebidas nos discursos acadêmicos pautados pela agenda identitária (discutidas no capítulo 3). Embora essas contradições se manifestem de formas opostas, ambos os casos revelam tensões entre discurso e prática.

No caso de Jorge, a impossibilidade de recorrer a experiências visuais diretas, para falar sobre o seu processo de construção de uma imagem corporal racializada, evidencia o caráter socialmente construído das diferenças raciais, contrariando sua concepção de raça como uma característica biologicamente determinada pela cor da pele. Já no caso

dos teóricos da agenda identitária, a concepção construcionista da raça entra em conflito com a tendência de reduzi-la a sua dimensão visual no âmbito empírico.

Em ambos os casos é evidente a presença de uma perspectiva visuocêntrica. Contudo, se no primeiro caso podemos supor que a subordinação ao visuocentrismo seja agravada pela impossibilidade de perceber as cores, no segundo não podemos descartar a hipótese de que a aderência à perspectiva visuocêntrica (ou a ausência de uma crítica a ela) seja reflexo dos discursos normativos que pautam o projeto político identitário.

8.1.3. *As garras da visão: limites práticos do visuocentrismo*

A resposta de Jorge sobre o que diferencia uma pessoa “negra” de uma pessoa “branca” incitou novas questões. Que tipo de relações ele estabelece entre a cor da pele de uma pessoa e seu comportamento? O que ele está expressando ao afirmar que, embora saiba que não deve fazer associações entre comportamento e cor da pele, ele utiliza essa estratégia para deduzir a raça das pessoas? Qual o sentido do termo “margem de erro” na fala de Jorge? Existe uma maneira definitivamente “correta” de identificar alguém racialmente, dado o caráter social, político e historicamente contingente da raça?

Provocado por esses questionamentos, propus a Jorge que realizasse uma tarefa que, em razão das circunstâncias, poderíamos caracterizar como *ad hoc*. A tarefa consistiu na exibição de nove vídeos, gravados por jovens entre 16 e 19 anos, de diferentes aparências físicas e provenientes de diferentes regiões do país. Os vídeos foram retirados do YouTube e tinham duração de até 1 minuto cada. Neles, os jovens discorriam sobre suas qualidades pessoais e formação técnica e escolar, buscando uma oportunidade no “Programa Jovem Aprendiz”. Após cada exibição, Jorge deveria responder se a pessoa no vídeo era “negra” ou “branca” e justificar sua resposta. Surpreendentemente, ele

categorizou “corretamente” oito das nove pessoas, coincidindo com minha própria percepção visual dos jovens nos vídeos.

Ao utilizar o termo “corretamente”, reconheço a contradição com os princípios teóricos desta tese. Contudo, o faço deliberadamente, com o propósito de ilustrar minha própria dificuldade em superar as dinâmicas de autonomia e subordinação que costumam caracterizar as interações entre cegos e videntes, especialmente no que diz respeito a questões envolvendo os temas da percepção e da sensorialidade. Dito isto, coloco a seguinte questão: até que ponto minhas elaborações teóricas garantem que eu seja capaz de superar o visuocentrismo na prática?

Como vimos, Jorge usou o termo “margem de erro” ao discorrer sobre os recursos que utiliza para categorizar as pessoas racialmente. Isso sugere que a realização da tarefa foi marcada pela expectativa de que suas respostas fossem avaliadas por mim como “certas” ou “erradas”. Tudo leva a crer que, por ser cego, Jorge encarou essa possibilidade como algo natural. Afinal, se para ele a diferença entre uma pessoa “negra” e uma pessoa “branca” é determinada pela cor da pele, não haveriam razões para questionar a minha percepção quanto à raça das pessoas analisadas.

Por outro lado, a ideia de propor uma tarefa dessa natureza indica o lugar de autoridade no qual me coloco em relação a Jorge por conta da minha capacidade visual. Por mais que eu quisesse manter uma relação meramente comparativa entre as respostas de Jorge e a minha percepção dos jovens, seria desonesto negar a tendência em interpretar como “erradas” aquelas respostas que contrastassem com minha maneira de perceber as pessoas nos vídeos.

A dinâmica criada com a execução da tarefa demonstra não só como o visuocentrismo determina relações de autonomia e subordinação entre cegos e videntes, mas também a sua influência na compreensão da raça em ambos os casos. A ênfase na

cor da pele sugere que Jorge compartilha com os videntes o senso comum de que a raça é sobretudo um fenômeno visual, indicando o ponto até o qual essa perspectiva se naturalizou em nossa cultura. Em contrapartida, essa naturalização faz com que ambos cegos e videntes continuem a perpetuar a ideia de que as diferenças raciais são exclusivamente determinadas por características físicas, especialmente a cor da pele.

Tendo feito essas considerações, de que maneira o resultado dessa tarefa pode nos ser útil? Creio que o seu valor esteja na possibilidade de investigar os caminhos feitos por Jorge para chegar às suas deduções. Com isso, pretendo compreender melhor meus próprios mecanismos de percepção racial enquanto vidente, utilizando a experiência de um cego para revelar aquilo que, na minha experiência, se encontra obscurecido pela visão.

8.1.4. Presença e conduta: as dimensões pleromática e esquemática da percepção racial

Anteriormente à realização da tarefa, Jorge indicou a cor da pele como principal critério de diferenciação entre uma pessoa “negra” e uma pessoa “branca”. Ele também revelou — não sem um certo constrangimento — que a sua forma de chegar a essa diferenciação se dá por meio de associações, inferindo a cor da pele de uma pessoa a partir do seu “comportamento”. Ao relatar sobre a maneira como utilizou esse artifício durante a tarefa, Jorge disse o seguinte:

Eu tô pegando as coisas, cara, logo dos primeiros segundos. Uma questão de presença e tom. [...] Não sei. A forma como você chega no lugar pra colocar a sua fala. [...] É como ouvir um audiolivro. O que a voz desse narrador será que te transmite? Quais emoções essa voz te transmite? [...] Então, é similar a uma emoção. A presença dele traz a isso.

A passagem acima indica que Jorge fez inferências racializadas acerca do “comportamento” das pessoas nos vídeos com base em três elementos da sua experiência perceptual: “presença”, “tom” e “emoção”. É evidente que aquilo que Jorge chama de “presença” remete ao aspecto auditivo da sua experiência, já que é pelo som de suas vozes que essas pessoas se fazem presentes para ele: “*é como ouvir um audiolivro*”. Contudo, a analogia do audiolivro também reforça o fato de que essa presença é mediada por uma gravação em vídeo e não por uma interação direta com alguém que está realmente presente. Esse é um aspecto da tarefa que deve ser destacado, já que implica em uma experiência perceptual limitada e unidirecional, sem a possibilidade de interação e resposta, o que influencia como Jorge percebe e interpreta o “comportamento” dessas pessoas.

Para Jorge, cada voz que emana dos vídeos não é uma presença neutra e sem substância, mas sim uma presença que possui um “tom” específico, conferindo-lhe qualidades e características distintivas que transmitem uma determinada “emoção”. Isso sugere que o tom e a emoção expressos nessas vozes constituem a “forma” como cada pessoa “*chega no lugar pra colocar sua fala*”. Essa “forma” pode ser interpretada como o que Jorge chama de “comportamento”, ou o elemento que lhe permite deduzir se a voz que ele escuta é de uma pessoa “negra” ou de uma pessoa “branca”.

Peço a Jorge para explicar melhor de que maneira ele consegue identificar nesses elementos — presença, tom e emoção — indícios de um suposto pertencimento racial. Ele exemplifica indicando os elementos de sentido que o levam a imaginar uma pessoa como “negra”:

O cara negro, eu entendo isso, que não deva ser tanto, mas ele está mais na reserva. Ele tá mais ali. [...] Sim, o negro, ele tá mais ali: “Ah, eu sei que eu sou capaz. Eu sei que em algum momento você vai me julgar. Você vai colocar meus

conhecimentos à prova. Você vai colocar essa parada da minha honestidade e tudo mais.” Então, ele tá mais numa pegada ali.

A fala de Jorge sugere que, para ele, o preconceito racial faz com que o “negro” se sinta sempre na berlinda. A preocupação com a possibilidade de ter suas capacidades postas à prova, ou de ser julgado injustamente em razão da sua “raça”, leva o “negro” a se comportar de forma reservada (“*ele tá mais na reserva*”), o que também sugere uma ausência de descontração e naturalidade. Mas de que maneira Jorge construiu essa percepção em relação à experiência das pessoas “negras” e como ela adquire tangibilidade a partir do tom e da emoção transmitido pelas vozes que ele escuta? Nesse caso, o fato de Jorge considerar-se “negro” é uma fator extremamente significativo, visto que isso supõe conhecimento de causa. Na passagem a seguir Jorge explica o porque de ter classificado como “negro” um dos jovens nos vídeos:

A firmeza leva a assimilar o homem negro. [...] Sim. Não é nem uma questão de colocar firmeza assim, né? Mas é o jeito, né? Uma certa imponência que também vem desde lá de trás da minha experiência de ser. Ali eu reaprendi. De ser abraçado pela galera. E eu era dito uma criança bobinha. Então, o pessoal [dizia]: “você tem que falar com mais firmeza, você tem que ter mais atitude, você não pode demonstrar tanta vulnerabilidade.” Essa coisa toda. Então, é isso aí.

Em seu clássico “Tornar-se Negro”, Neusa Santos Souza (1983) analisa o impacto psicológico do preconceito racial na identidade do “negro” brasileiro, explorando sua influência na construção da autoestima e das relações sociais. Uma breve incursão na sua pesquisa nos permite apreciar a fala de Jorge a partir de um contexto mais amplo, evidenciando sua historicidade. Em seu trabalho, Souza (1983) traz o relato de uma participante chamada Sonia. Discorrendo sobre suas experiências sociais, Sonia diz o

seguinte: “Estou cansada de me impor. O negro não pode entrar num restaurante, por exemplo, naturalmente. Tem que entrar se impondo.” (p.27).

O desabafo de Sonia ressoa no depoimento de Jorge, que recorre às suas experiências passadas para construir uma imagem corporal racializada do jovem no vídeo. Assim, a voz que ele ouve não é meramente a voz de um homem, mas a voz de um homem “negro”. Não porque Jorge identifique algo intrinsecamente “negro” no tom ou no tipo de emoção que essa voz expressa, mas sim porque esses elementos lhe transmitem uma familiaridade construída ao longo da sua vida, com base em suas próprias vivências.

Jorge diz ter sido “abraçado pela galera”, o mesmo grupo de garotos “negros” que o acolheu ao chegar na escola convencional, quando ainda era uma “criança bobinha”, recém saída de sua “bolha” nos centros de apoio às pessoas com deficiência. É nesse período que Jorge “torna-se negro”. Não como mera personificação de uma categoria descritiva que remete a um conjunto de características físicas, nem como uma simples referência à sua filiação materna, mas sim como identidade construída em resposta a uma demanda social que implica aprender a lidar com a discriminação e o preconceito raciais.

De acordo com Souza (1983), as expectativas sociais decorrentes do preconceito racial negam à pessoa “negra” o direito de serem espontâneas. Segundo ela, tais expectativas colocam o “negro” na defensiva, forçando-o a estar sempre a postos, não tanto para agir, mas principalmente para evitar situações em que seja forçado a fazê-lo abertamente. Tanto para Jorge quanto para Sonia, “tornar-se negro” implica aprender a se impor, não como sinal de pretensão ou arrogância, mas como forma de evitar ser discriminado, julgado, rebaixado, desrespeitado enquanto pessoa. No caso de Jorge, isso significa “falar com mais firmeza”, “ter mais atitude” e não “demonstrar tanta vulnerabilidade”.

Os novos comportamentos, ensinados “pela galera”, indicam uma reconfiguração da autoestima e da autoconfiança, o que também implicou numa atualização da sua imagem corporal. No entanto, por serem incorporados como respostas ao assédio racial infligido pelos outros colegas (“*dos apelidinhos, o pessoal falando do meu cabelo sempre, né?*”), esses comportamentos adquiriram sentidos específicos que excedem seus significados convencionais. Em outras palavras, ao serem integrados ao sistema de sentidos pessoais de Jorge, eles foram ressignificados como estratégias de resistência ao preconceito e discriminação raciais.

Esses comportamentos representam, simultaneamente, uma resposta pleromática e esquemática às contingências sociais impostas pelo racismo. São pleromáticos pelo seu caráter afetivo, visto que são motivados por um sentimento de ameaça iminente frente à possibilidade de sofrer discriminação e preconceito raciais em certas situações. Nesse contexto, impor-se também significa estar em guarda, seja pela probabilidade de ser maltratada em um restaurante ou de ter suas competências questionadas em uma entrevista de emprego.

Por outro lado, esses comportamentos também são esquemáticos na medida em que são compreendidos e explicados por Jorge — assim como por Souza (1983) — como estratégias deliberadas para lidar com o mesmo sentimento de ameaça e diminuir o potencial de discriminação e preconceito racial que certas situações oferecem. De uma maneira ou de outra, eles constituem uma resposta afetivo-cognitiva cujos propósitos incluem a regulação intersubjetiva e do funcionamento psicológico frente a determinadas demandas sociais.

De uma perspectiva psicocultural, a coordenação dos níveis pleromático e esquemático da experiência constituem o processo de significação cultural. O afeto produzido pela situação e a interpretação da mesma ocorrem simultaneamente,

convertendo-a em um signo que sugere “preconceito racial iminente”, resultando num momento de generalização. Na explicação fornecida por Jorge — e mais diretamente no exemplo de Sonia — subtende-se que essa generalização faz com que o preconceito racial seja percebido como algo sempre presente, influenciando a forma como eles imaginam ser percebidos pelas outras pessoas, mesmo que esse preconceito não venha às vias de fato.

Em contrapartida, a generalização não resulta apenas na produção do significado da situação, mas também na possibilidade de sua incompreensão ou interpretação equivocada, visto que nem toda pessoa “negra” que entra num restaurante ou que participa de uma entrevista de emprego será necessariamente vítima de preconceito racial. Essa possibilidade, contudo, torna-se irrelevante, desde que a direção socialmente sugerida pelo signo seja alcançada, já que é a direção da conduta humana que está em jogo na maioria das negociações sociais da variabilidade individual de ações.

Ao relacionar os relatos de Jorge e Sonia temos a possibilidade de apreciar a influência da conduta na percepção racial. Essa influência se dá em três níveis:

- 1) Como nos percebemos racialmente — exemplificada pela maneira como Jorge e Sônia percebem a si mesmos em termos raciais com base em associações entre comportamentos como “se impor”, “falar com mais firmeza” e “ter mais atitude” e a construção de uma identidade negra.
- 2) Como percebemos os outros racialmente — ilustrada pela maneira como esses comportamentos levam Jorge a inferir o pertencimento racial do jovem no vídeo, a partir de associações com suas próprias experiências pessoais.
- 3) Como imaginamos que somos percebidos pelos outros — demonstrada pela adoção desses comportamentos por Jorge e Sonia em resposta à maneira como eles imaginam ser percebidos pelas outras pessoas, e de como essa imaginação

produz um sentimento de vulnerabilidade diante da possibilidade, real ou não, de serem tratados com preconceito e discriminação.

Em todos os casos, o fato de Jorge ser cego e Sonia ser vidente em nada interfere na forma como a conduta é incorporada na produção de uma percepção racializada sobre os outros, bem como sobre eles próprios.

8.1.5. Percepção racial como “banco de dados”: interpretações e inferências com base em experiências prévias

Conforme observado, Jorge constrói uma imagem corporal racializada dos jovens nos vídeos com base nas interrelações entre sua experiência sensorial (ou a “presença” indicada pela voz), demandas sociais (ou o motivo pelo qual as gravações foram realizadas, i.e., a busca de uma oportunidade no “Programa Jovem Aprendiz”) e sua história pessoal (ou a interpretação do “tom” e da “emoção” transmitidos pelas vozes com base em suas experiências prévias). Assim, as interrelações que levaram Jorge a categorizar como “negro” o jovem no exemplo anterior são as mesmas que o levaram a categorizar outros jovens como “brancos”, a exemplo da passagem a seguir:

Não levaria ele a ser negro. É uma coisa que a gente liga e, infelizmente, vem o gatilho de alguém, né? De alguém que passou pela vida em algum momento. É aquele cara mais, assim, simpaticão. Ele é mais sensível, assim, em algumas situações, e toda aquela coisa. Essa foi a minha referência.

Não irei me alongar discorrendo sobre os aspectos do “tom” e da “emoção” que levam Jorge a deduzir o pertencimento racial do jovem nesse caso específico. Dado o contexto das gravações, creio ser evidente que o uso do adjetivo “simpaticão”, como elemento de sentido que leva Jorge a perceber essa pessoa como “branca”, pode ser diretamente relacionado em oposição à forma como ele descreveu sua percepção do

jovem no vídeo anterior. Assim, o termo “simplicidade” pode ser interpretado como um indicativo de que esse rapaz se expressa de maneira mais espontânea do que aquele do primeiro exemplo. De acordo com essa interpretação, por ser supostamente “branco”, esse jovem não se sente ameaçado pela possibilidade de ter suas capacidades questionadas em razão da sua “raça”, não lhe ocorrendo a necessidade de “se impor” ou de assumir uma postura “defensiva”.

Contudo, o que mais me chama a atenção no exemplo acima é o fato de Jorge ter utilizado do termo “gatilho” para fazer referência a um “alguém que passou [por sua] vida em algum momento”. O uso do termo sugere que a forma como Jorge percebe as pessoas racialmente é também influenciada por um viés de confirmação baseado em referências a pessoas que fizeram parte de sua vida e sobre as quais ele já possui uma imagem corporal racializada formada em sua psique.

Embora o termo “gatilho” frequentemente se refira a estímulos que provocam respostas emocionais intensas, ele também pode ser usado para indicar um estímulo capaz de produzir inferências e interpretações inconscientes baseadas em experiências e conhecimentos derivados do passado, influenciando a percepção de forma mais sutil. Por outro lado, o uso do termo também indica que esses estímulos se tornaram mais conscientes à medida que Jorge descrevia a forma como ele percebe as pessoas racialmente. No exemplo seguinte, Jorge ofereceu novos *insights* a esse respeito, comparando o jovem do vídeo anterior, categorizado como “branco”, com uma jovem que ele categorizou como “negra”:

Márcio, uma coisa interessante pra gente observar, e que pode contribuir com o seu estudo, é que, ao ouvir a voz de alguém, sempre acaba puxando uma referenciazinha pra contextualizar. [...] Porque, nesse garoto anterior, veio uma referenciazinha de ter imaginado corporalmente a pessoa, de ter imaginado a

forma com que ela se comporta, de ser mais amorosa, mais carismática. E essa garota agora também, de ter lembrado uma outra referência. Ela tem um gravezinho na voz dela que puxa muito, que lembra fulano. E ela é assim e tal, as características. Então, isso sempre acaba sendo útil pra contextualizar lá na frente. É muito difícil, porque eu posso errar terrivelmente também. Mas é utilizado.

Embora eu parta do pressuposto de que as interações entre experiência sensorial, história pessoal e demandas sociais constituem a percepção racial de ambos cegos e videntes, é importante lembrar que a ausência da visão implica em um sistema cognitivo predominantemente auditivo no que tange ao papel dos sentidos da percepção racial dos cegos. Essa predominância é evidenciada pelas associações entre “presença” e “comportamento” na formação de imagens corporais racializadas: *“Porque, nesse garoto anterior, veio uma referenciuzinha de ter imaginado corporalmente a pessoa, de ter imaginado a forma com que ela se comporta, de ser mais amorosa, mais carismática.”*

A fala de Jorge novamente indica um viés de confirmação baseado em imagens corporais de pessoas com as quais ele interagiu no passado, auxiliando-o na racialização das imagens corporais de pessoas no presente. Nesse contexto, seu relato também evidencia que os “gatilhos” aos quais ele se refere são primariamente disparados por suas memórias auditivas: *“E essa garota agora também, de ter lembrado uma outra referência. Ela tem um gravezinho na voz dela que puxa muito, que lembra fulano.”*

Por outro lado, a passagem acima também indica que Jorge considera a audição um sentido menos confiável para identificar as pessoas racialmente, o que pode ser explicado pela subordinação ao visuocentrismo: *“É muito difícil, porque eu posso errar terrivelmente também.”*

Essas reflexões me levam a considerar a possibilidade de que a forma como percebi racialmente os jovens nos vídeos tenha sido igualmente influenciada por vieses de confirmação baseados em memórias visuais. Nesse caso, a subordinação ao visuocentrismo se manifesta de maneira oposta à de Jorge, na medida em que a confiança na visão, assim como a crença de que a raça é um fenômeno essencialmente visual, obscurece minha capacidade de reconhecer que a maneira como percebo as pessoas racialmente são também influenciadas por tendências similares.

A demanda produzida pela tarefa — ou seja, o fato de que Jorge foi convocado a explicar os caminhos que ele utiliza para inferir o suposto pertencimento racial das pessoas nos vídeos — pode causar a impressão de que suas interpretações ocorreram de maneira sistemática e não natural. Isso nos levaria a concluir, equivocadamente, que as demandas sociais impostas pela raça exigem de Jorge um esforço constante e deliberado de interpretação racial das suas experiências cotidianas.

No contexto da tarefa, seria extremamente difícil, além de irrelevante, tentar decifrar se Jorge explica a forma como percebe após o ato de perceber ou se ele percebe ao passo em que explica, já que parto do pressuposto teórico de que ação e percepção se implicam circularmente. Nesse caso, a racialização das pessoas nos vídeos consiste no próprio ato de explicar o porque de categorizá-las de uma forma ou de outra, e vice-versa.

À medida que Jorge oferecia novas explicações, tornou-se mais evidente que a racialização da voz pode ocorrer de maneira tão naturalizada para um cego quanto a racialização da aparência física acontece para um vidente. Quanto mais Jorge se esforçava em explicar sua forma de perceber as pessoas racialmente, mais parecíamos adentrar um emaranhado de relações complexas e de difícil explicação. Entendo essa dificuldade não como resultado da cegueira, mas sim como efeito da própria naturalização das diferenças raciais. A raça se tornou algo tão enraizado em nossa cultura que simplesmente passamos

a compreendê-la como uma propriedade inerente aos corpos humanos — pergunte a um vidente o que o torna capaz de distinguir uma pessoa “branca” de uma pessoa “negra” e ele certamente irá fazer referências a características físicas visualmente observáveis, como se estas carregassem em si mesmos significados raciais intrínsecos.

Ao discorrer sobre um rapaz que ele categorizou como “branco”, Jorge voltou a falar sobre “presença” e “firmeza”, mais uma vez utilizando o termo “gatilho” para tentar explicar a maneira como esses elementos influenciam sua percepção:

Pode ser esse indicador. Mas muito uma questão de presença, uma questão de coisa... E é muito sensível isso, porque você dizer que uma pessoa tem essa presença, tem essa firmeza, não quer dizer que a outra não tenha. Mas essa gera diversos gatilhos. Como se esses gatilhos grandes, essas referências, fossem acompanhados de gatilhos menorezinhos, que levam a uma direção, tipo uma força. Então, pode ser um cara branco também.

A referência a “gatilhos grandes” e “gatilhos menorezinhos”, direcionando a percepção num sentido específico, indicam a complexidade do processo descrito por Jorge. Essa complexidade é evidenciada pela própria relativização da ideia de “firmeza” como indicador de uma “presença” racializada: “*é muito sensível isso, porque você dizer que uma pessoa tem essa presença, tem essa firmeza, não quer dizer que a outra não tenha.*” Em outras palavras, não é que os “brancos” não falem com “firmeza”, mas sim que formas diferentes de expressar “firmeza” geram diferentes gatilhos que, por sua vez, resultam em diferentes inferências e interpretações quanto ao pertencimento racial de uma determinada pessoa: “*como se esses gatilhos grandes, essas referências, fossem acompanhados de gatilhos menorezinhos, que levam a uma direção...*”

Assim como seria esperado de um vidente em relação a características físicas visualmente observáveis, os caminhos descritos por Jorge para construir imagens

corporais racializadas se basearam, em grande parte, na atribuição de sentidos raciais a aspectos vocais que, a rigor, não possuem qualquer relação intrínseca com uma determinada identidade racial. Esses caminhos nem sempre foram apresentados de maneira direta ou linear.

Na passagem a seguir, Jorge foi além da mera atribuição de uma categoria racial à pessoa no vídeo, fornecendo detalhes acerca da sua aparência física com base na interpretação de uma qualidade vocal que, a priori, não possui em nosso repertório cultural qualquer relação simbólica de teor racial com a característica física descrita. Ao falar sobre uma jovem que classificou como branca, ele disse: *“Uma coisa interessante, ela é branca de cabelo liso. Existem pessoas morenas de cabelo liso. Mas eu acho que sim.”*

Pergunto a Jorge o que o levou a imaginar a jovem dessa forma, ao que respondeu: *“Uma certa suavidade na voz dela, que não diz nada também, mas vamos lá.”*

Jorge reconhece que, em termos estritos, a suavidade na voz da jovem “não diz nada” quanto ao seu pertencimento racial. Entretanto, a relação entre “suavidade” e “cabelo liso” é uma que parece mais plausível de ser estabelecida. Essa relação pode indicar uma cadeia de associações direcionando a percepção de Jorge em um determinado sentido: a associação entre a suavidade característica dos cabelos lisos, acionada a partir da memória de experiências táteis, e o pressuposto culturalmente compartilhado de que o cabelo liso é uma atributo físico típico das pessoas “brancas”. Dessa maneira, é possível supor que Jorge criou uma associação entre suavidade e identidade “branca” por meio de uma relação indireta. Contudo, ele também reconhece que *“existem pessoas morenas de cabelo liso”*, o que indica que Jorge possui consciência da arbitrariedade da associação que ele próprio estabelece.

A capacidade de Jorge de avaliar criticamente os caminhos que ele percorre para inferir a “raça” das pessoas nos vídeos resultaram em momentos de dúvida e hesitação. Entretanto, foram justamente esses momentos que o levaram a refletir mais profundamente sobre seus próprios processos, proporcionando analogias enriquecedoras. Na passagem a seguir, sobre uma jovem que ele categorizou como “negra”, Jorge titubeou, refletiu e, finalmente, chegou a uma conclusão: *“É bem estranho. Leva a me contradizer um pouquinho. [...] Não leva ela a ser... [ele pausa, demonstrando hesitação] Eu acho que sim. Negra!”*.

O exemplo acima é de crucial importância por possuir uma especificidade que o difere dos outros. Não pelo fato de que a hesitação de Jorge foi mais evidente do que nos exemplos anteriores, mas por se tratar de uma pessoa que, da perspectiva de um vidente, apresenta um conjunto de características físicas típico dos indivíduos que não costumam ser vistos nem como “negros” nem como “brancos” no contexto brasileiro.

A hesitação de Jorge se tornou ainda mais intrigante em razão da minha própria dificuldade em categorizar a jovem no vídeo com base no ideal binário que nos tem sido imposto nos últimos anos. Diante disso, decidi explorar a situação, dando a Jorge a possibilidade de fornecer uma resposta que pudesse justificar o seu receio. “Você acha que ela é uma negra retinta ou uma negra mais para parda?”, perguntei. *“Eu acho que é mais para parda”*, respondeu Jorge. Perguntei o que o levava a achar isso, ao que afirmou: *“Por referências do tom de voz também. Referências e referências. É como uma coisa de banco de dados, né?”*

A resposta de Jorge reforçou minha impressão sobre sua tomada de consciência quanto à utilização de experiências prévias como recurso para a racialização das imagens corporais das pessoas nos vídeos — principalmente a referência a imagens corporais de pessoas com as quais ele interagiu no passado. Essa hipótese pode ser respaldada não

apenas pelo fato de que esse recurso passou a ser plenamente incorporado às suas explicações, mas principalmente pela sofisticação que elas passaram a adquirir, exemplificada pela analogia com o “banco de dados”.

Ao ser incitado a refletir sobre as formas pelas quais distingue as pessoas racialmente, Jorge foi capaz de trazer à consciência processos que costumam ocorrer de maneira inconsciente, me levando a refletir sobre a minha própria forma de perceber e identificar as pessoas racialmente. Contudo, algumas questões permaneciam incompreendidas. Se, para Jorge, as diferenças raciais são primariamente determinadas pela cor da pele, até que ponto essas diferenças poderiam realmente fazer sentido para alguém que nunca experienciou as cores diretamente? Seria possível que a raça fosse um fenômeno cultural que ele se sentisse forçado a compreender frente às demandas impostas por uma sociedade organizada pelos videntes? Se assim o fosse, o que isso significa em relação à minha forma de perceber e compreender as diferenças raciais? Essa são algumas das questões que me levaram a retomar o contato com Jorge.

8.2. Reencontrando Jorge: introdução à segunda entrevista

Algum tempo depois da nossa primeira conversa, perdi o contato com Jorge. Por alguma razão que eu desconhecia, ele não mais recebia as minhas mensagens de WhatsApp, e as ligações por telefone eram diretamente direcionadas para sua caixa postal. Tentei contato por e-mail e Facebook, mas nenhuma resposta.

Dois anos se passaram com mais algumas tentativas sem sucesso. Durante esse período, me dediquei a escrever as primeiras versões dos capítulos teóricos da tese. A pesquisa e as reflexões decorrentes desse processo influenciaram significativamente o meu olhar sobre as informações produzidas na primeira entrevista com Jorge, resultando na análise acima apresentada. Nesse tempo, considerei convidar uma das outras três

peessoas que eu havia entrevistado para se tornar o participante central da pesquisa. Mas quanto mais eu relia as transcrições das entrevistas, maior era a certeza de que Jorge era a pessoa capaz de me conduzir ao aprofundamento que eu esperava alcançar com o trabalho de campo.

Decidi realizar uma última tentativa de reestabelecer contato, afinal, com Jorge ou sem Jorge, eu precisava dar continuidade à pesquisa. Optei por enviar mais uma mensagem de áudio pelo WhatsApp. Dessa vez, as duas setas azuis ao lado da mensagem indicavam não apenas que o áudio o havia alcançado, mas também que ele o tinha escutado. Minutos depois, veio a resposta.

Por razões óbvias, não irei expor as razões do “desaparecimento” de Jorge. Digo apenas que fiquei extremamente feliz em escutar sua voz e em saber que ele estava bem. Marcamos uma conversa pelo telefone, na qual ele me contou sobre o que se passara em sua vida durante os dois anos que ficamos sem contato. Terminamos a conversa agendando uma segunda entrevista, a qual foi realizada em 8 de maio de 2024.

8.2.1. As cores como demanda social e o papel das emoções

Decidi iniciar a segunda entrevista retomando o tema das relações entre raça e cor. Minha intenção era entender se as experiências raciais vividas por Jorge na escola convencional influenciaram de alguma maneira sua compreensão das cores, visto que, para ele, a raça de uma pessoa é primariamente determinada pela cor da pele.

Compreendo que isso não faça muito sentido da perspectiva de um vidente, já que, via de regra, nossa percepção visual das cores costuma permanecer estável ao longo da vida (o azul é sempre azul, não importa se o vemos no mar ou no céu e a despeito das diferentes tonalidades que ele possa assumir). Por outro lado, o fato dos cegos congênitos não poderem relacionar o nome de uma cor à sua matéria sensorial correspondente me

levou a considerar a possibilidade de que sua compreensão das cores e das diferenças entre elas fosse mais suscetível a mudanças.

O tema das relações entre raça e cor já havia sido abordado na primeira entrevista. Além disso, Jorge havia deixado evidente que, apesar de se identificar racialmente como “negro”, quando se tratava da cores como atributo físico, ele continuava a se classificar como “pardo”. Contudo, já haviam se passado dois anos desde então, e eu não podia negligenciar a possibilidade de que as reflexões derivadas da primeira entrevista o tivessem levado a produzir novos sentidos acerca dessas relações, influenciando a forma como ele as compreende atualmente. Retomando o tema do seu ingresso na escola convencional, ele disse:

Foi como descobrir algo novo. Ah, também acontece. Acredito muito também que, naquela época, eu identificava, referenciava a identificar a cor da pele por detalhes que eu podia perceber tatilmente, como, por exemplo, a questão do cabelo e tudo mais. E depois, com o tempo, eu fui vendo também que não é assim.

Conforme demonstrado nas seções anteriores, as estratégias descritas por Jorge para identificar as pessoas racialmente revelam caminhos que vão além de qualquer esforço dos videntes em lhe explicar as articulações entre raça e cor. Isso evidencia não apenas a insuficiência do verbalismo para resolver certas demandas sociais, mas também o nível de autonomia de Jorge frente a essas demandas.

Para Jorge, identificar uma pessoa racialmente é imaginar a cor da sua pele com base em uma rede de relações simbólicas envolvendo dados sensoriais acessíveis pela audição e pelo tato, as emoções que esses dados lhe transmitem e ideias acerca de diferentes tons de pele, mesmo que esses elementos não possuam quaisquer relações intrínsecas com a materialidade das cores. Entretanto, se o meu objetivo era entender de que maneira as experiências raciais de Jorge poderiam ter influenciado o modo como ele

compreende as cores, era também necessário investigar a forma como ele as compreende fora do contexto racial.

Em nosso primeiro encontro, Jorge havia dito que seu interesse pelas cores surgiu tardiamente, apesar dos estímulos que recebeu desde a infância por parte da família e da equipe de profissionais da APAE. Isso mudou à medida que ele passou a reconhecer a importância cultural das cores. Até então, as cores eram um mistério que Jorge nunca havia se permitido explorar:

Ainda é uma novidade, apesar de eu ter nascido cego, porque vai muito também do se permitir, né? Eu acredito que, durante um bom tempo da minha vida, eu não me permiti tanto à essa questão de cores e aspectos e tudo mais. Hoje em dia, eu me ligo mais nisso, mais por necessidade do que por curiosidade. Aí, a curiosidade acaba vindo depois que se permite também. Mas todo dia tem uma novidade.

Pergunto de que maneira a compreensão das cores passou a ser uma necessidade em sua vida, e sobre as implicações que poderiam incorrer da sua falta de interesse. Ele respondeu:

Por exemplo, percebendo alguns equívocos que podem acontecer no dia a dia, e isso se torna um pouco mais frequente. No desenvolver na vida adulta, eu vou percebendo que esses equívocos não podem mais acontecer. A área que eu entrei agora, que é a área do desenvolvimento, né, por exemplo. Desenvolvimento de páginas. Isso tem um formato, tem cores, tem emoções envolvidas com cores. Então, eu tenho que me ligar nisso. Então, é praticamente impossível ficar de fora, por mais que eu não tenha visão. [...] E a melhor referência minha acaba sendo as emoções mesmo. Porque, hoje em dia, eu vou trabalhar e vai chegar em cores em algum momento. Eu vou me vestir. Eu vou organizar a minha casa. Eu

vou receber visitas. E eu acredito que, com isso, eu tô passando mensagens, o tempo todo, através das cores. É necessário.

Em razão da nossa primeira conversa, eu sabia do valor atribuído às emoções na maneira como Jorge explica sua forma de perceber os outros racialmente. Em resumo, Jorge é capaz de criar imagens corporais racializadas com base no “tom” e nas “emoções” transmitidas pelo som das vozes das pessoas, o que ele também chama de “presença”. Na passagem acima, onde a relação entre cor e emoção é estabelecida fora do contexto racial, a primeira é compreendida como causa da segunda: diferentes cores transmitem diferentes emoções. Peço que Jorge discorra sobre a maneira como ele constrói essa relação. Ele explica:

No caso, são tonalidades, né? É uma questão de referenciar mesmo. É quase como decorar, mas de uma forma natural, assim, para ligar as referências. Às vezes até com elementos da natureza, como uma coisa muito clichê, que é o azul, a água e certo tom que possa levar mais à outra coisa. E assim vai.

A fala de Jorge sugere que ele entende as cores e suas diferentes tonalidades como um meio de comunicar emoções (“*eu tô passando mensagens, o tempo todo, através das cores*”). À primeira escuta, tende-se a supor que somente através do verbalismo Jorge teria sido capaz de compreender que a experiência visual de uma determinada cor é capaz de produzir nos videntes emoções específicas. Afinal, o fato de ser um cego congênito implica que Jorge nunca teve a oportunidade de experienciar diretamente a dimensão sensorial das cores, o que também implicaria em um artificialismo na forma como ele as vivencia e as utiliza no seu dia-a-dia.

Por outro lado, Jorge também diz que a construção da relação entre cores e emoções “*é quase como decorar, mas de uma forma natural*”, o que sugere um

“aprendizado” que pode ir além do verbalismo, podendo ocorrer de maneira espontânea no cotidiano das relações sociais.

A despeito da impossibilidade imposta pela cegueira congênita, a experiência de Jorge evidencia a dimensão culturalmente compartilhada das relações entre cores e emoções. É essa dimensão que o permite compartilhar essas relações com os videntes e participar das práticas sociais que o inserem no processo de significação cultural das cores: *“Eu vou me vestir. Eu vou organizar a minha casa. Eu vou receber visitas. E eu acredito que, com isso, eu tô passando mensagens, o tempo todo, através das cores.”*

Não pretendo negar as impossibilidades e dificuldades impostas pela deficiência de Jorge. Entretanto, questiono a ideia de que elas impliquem em um artificialismo das suas experiências. O argumento do artificialismo só faz sentido se pudermos estabelecer relações intrínsecas entre cores e emoções. Ocorre, no entanto, que é impossível argumentar contra o fato de que nossas reações emocionais a diferentes cores são influenciadas pelos significados atribuídos a elas nas culturas em que estamos inseridos — sabe-se, por exemplo, que a cor branca é costumeiramente associada à pureza e à inocência no ocidente, enquanto simboliza a morte e o luto em certas culturas orientais; assim como o vermelho, aqui utilizado como a cor da paixão e do amor, é frequentemente associado à boa-sorte na “cultura asiática” (ver Fernandes & Benigni, 2023).

No caso da percepção racial, vimos que o tom pelo qual a voz de uma pessoa anuncia sua presença, em um contexto específico, é capaz de transmitir emoções que levam Jorge a inferir o seu pertencimento racial, mesmo diante da impossibilidade de acessar outras informações sensoriais que poderiam ajudá-lo com tais deduções — como, por exemplo, a textura do cabelo.

Vimos também que, para Jorge, identificar uma pessoa racialmente envolve fazer inferências em relação à cor da pele. Dessa forma, tanto no contexto racial quanto fora

dele, as emoções constituem um componente crucial das interações sociais pelas quais as cores são culturalmente significadas em diferentes contextos, atuando como um elemento de sentido que o permite a Jorge lidar com os desafios e exigências adicionais que pessoas cegas enfrentam devido às expectativas sociais de uma cultura fortemente condicionada pelo sentido visual.

Por outro lado, é curioso notar que a maneira como Jorge explica sua forma de perceber as pessoas racialmente sugere uma inversão na relação entre cor e emoção, quando comparada com a forma pela qual ele fala dessa relação fora do contexto racial. Se, no contexto racial, a transmissão de emoções através da fala permite a Jorge fazer inferências sobre a cor de pele das pessoas, fora dele as emoções surgem como efeito da experiência sensorial de determinadas cores.

Contudo, é necessário cautela ao fazer essas observações. Isso porque a cor, enquanto termo de categorização racial, trata-se de uma metáfora visual e não de um signo que corresponde diretamente a cor real da pele de uma pessoa. Assim, ao inferir a raça de uma pessoa com base nas emoções transmitidas pela fala, Jorge não está necessariamente tentando estabelecer uma correspondência direta entre o significado cromático do substantivo racial e a cor literal da pele.

Olhando em retrospecto, percebo que a escolha em abordar o tema das cores fora do contexto racial foi crucial para o desdobramento da segunda entrevista. A questão do aprendizado sobre as cores e suas nuances como uma demanda social redirecionou nossa conversa de volta ao tema da relação entre cor da pele e diferenças raciais. Como veremos a seguir, a retomada deste tema em uma situação de maior familiaridade com a história de Jorge e seu sistema de sentidos pessoais me deu a chance de explorar sua narrativa por outros ângulos, ao passo em que permitiu a Jorge expandir suas reflexões sobre sua maneira de perceber a si mesmo e aos outros racialmente.

8.2.2. Preenchendo lacunas: relações entre raça, cor, miscigenação e classe no contexto brasileiro

Expliquei anteriormente que a decisão de separar as categorias de raça e cor no formulário de dados pessoais utilizado na seleção dos participantes se deve à impossibilidade de os cegos experienciarem diretamente a dimensão sensorial das cores. Em outras palavras, é impossível para uma pessoa cega acessar sensorialmente as variações de cor e tons de pele que são frequentemente associadas às diferentes categorias raciais.

No caso dos cegos congênitos, essa impossibilidade é também constituída pela ausência de qualquer memória visual capaz de influenciar a percepção racial. Apesar disso, vimos que nada do que me foi relatado por Jorge durante a primeira entrevista difere significativamente da maneira como grande parte dos brasileiros costuma explicar as relações entre raça e cor. Nesse contexto, Jorge negocia essas categorias como duas dimensões distintas — embora interrelacionadas — de uma imagem corporal racializada.

De maneira geral, esse tipo de negociação costuma ser mais recorrente no discurso de pessoas que se categorizam como “pardas” (ver, e.g., Silva e Leão, 2012). Esse dado incitou minha curiosidade sobre a forma como os significados culturais atribuídos à miscigenação no Brasil influenciam a percepção de Jorge quanto ao papel do fenótipo — especialmente a cor da pele — na construção da sua identidade racial. Mais especificamente, eu desejava explorar as relações entre raça e cor para além da dicotomia “negro” *versus* “branco”, dada a sua autoclassificação quanto à cor e as suas referências a uma origem multirracial.

Algo que já havia me chamado a atenção desde nossa primeira conversa foi que a maneira como Jorge estabelece essas relações reverbera as informações produzidas por

Silva e Leão (2012) no seu trabalho “O Paradoxo da Mistura”, ao qual fiz referência anteriormente. Mais especificamente, as maneiras pelas quais Jorge negocia as categorias de raça e cor o colocariam na categoria dos “pardos-negros”, de acordo com a definição criada pelas autoras.

Segundo Silva e Leão (2012), essa forma de classificação se caracteriza por uma problematização da identidade racial quando considerada no contexto de experiências de discriminação e preconceito. Ao definirem sua identidade racial com base nessas experiências, entrevistados que inicialmente se identificaram como “pardos” passam a se ver como “negros”. Essa dinâmica é resumida da seguinte maneira:

Em suma, para o grupo de pardos-negros, ser pardo está relacionado com a cor da pele, o registro da certidão de nascimento, ou ter um dos pais brancos — é quase um fato objetivo. Ser negro, por sua vez, está associado a ser discriminado e a reconhecer os episódios de discriminação racial (Silva & Leão, 2012, p. 128).

Analisadas sob a luz dos critérios de definição estabelecidos por Silva e Leão (2012), as informações produzidas em minha primeira entrevista com Jorge seriam suficientes para incluí-lo nessa categoria. Isso também pode ser verificado pela maneira como se constituem os três níveis de racialização da sua imagem corporal: desde a identificação “parda” como um indicador de cor de pele e como um “fato” que pode ser comprovado por documentos de identificação, passando pela referência à sua origem multirracial (mãe “negra” e pai “caboclo”) e pela ressignificação da categoria “pardo” como um signo que denota miscigenação, até as experiências de preconceito vividas na escola convencional e que o levaram a assumir uma identidade “negra”.

Apesar de considerar esse argumento satisfatório, irei reforçá-lo com uma comparação entre a fala de um participante da pesquisa conduzida por Silva e Leão (2012) e uma passagem da segunda entrevista com Jorge. Quando perguntaram ao seu

participante de que forma ele se vê como “pardo” em nossa sociedade, as autoras obtiveram a seguinte resposta:

Eu me vejo na parte negra, de repente, se tiver de sofrer algum tipo de preconceito dessas pessoas que tem, eu vou sofrer porque eu faço parte da parte negra. Se for uma pessoa que tem o preconceito sobre a raça negra, a pessoa negra, vai ter comigo também (p. 129).

Por sua vez, quando perguntado sobre a relação de pertencimento racial construída junto ao grupo de colegas que o acolheram em seu ingresso na escola convencional, Jorge disse o seguinte:

Eu acredito que é um pouco do pessoal que tá na classe que sofre mais o preconceito. Não necessariamente por serem negros, mas é essa questão do bullying e tudo mais. Eu me classifiquei em algum momento. Me identificava um pouco, já. E fui percebendo, ah, eles estão zoando o cabelo do colega que é até mais, tem um tom de pele mais acentuado que o meu. Pode até ter, mas o cabelo é igual. Então, perai, tatilmente, eu tô percebendo aqui, eu sou assim também, entendeu? Isso me afeta também. Até que haja uma explicação, o que eu percebo é isso.

Em ambas as passagens, é evidente a ênfase nas práticas discriminatórias como fator determinante da identificação “negra”. São as experiências de discriminação racial, e não as características físicas por si só, que fazem com que as pessoas que aderem a essa forma de identificação “parda” passem a se identificar também como “negras”. De acordo com Silva e Leão (2012), uma explicação para essa dinâmica de reclassificação é que o repertório para se referir à discriminação racial no Brasil utiliza o termo “negro”, em vez dos termos “pardo” ou “não branco”.

No entanto, existem nuances na fala de Jorge que são características da forma como ele expressa seu entendimento da relação entre raça e fenótipo. Nessa relação, a cor da pele constitui um elemento de sentido que, embora social e racialmente cognoscível, é intangível para Jorge em termos físicos. Creio que essa seja a razão pela qual ele se expressa de maneira ambígua em alguns momentos. Como sabemos, Jorge se inclui entre os estudantes da escola convencional que costumavam ser alvo de assédios raciais por parte de outros colegas. São essas experiências que o levam a se identificar racialmente como “negro”. Por outro lado, ele parece se contradizer ao afirmar que esses estudantes sofriam *bullying* “*não necessariamente por serem negros*”. Por qual razão então esses estudantes seriam vítimas de *bullying*?

Minha hipótese é que, nesse trecho específico, Jorge utiliza o termo “negro” como indicador de cor de pele e não como referência direta a uma identidade racial. Assim, tomar esse trecho da fala de Jorge como indício de contradição seria, na verdade, uma falha de interpretação. Essa hipótese pode ser reforçada com a seguinte passagem, recuperada da minha primeira conversa com Jorge: “*Ali, eu fui perceber algumas diferenças com os outros garotos; dos apelidinhos, o pessoal falando do meu cabelo sempre, né? Essa coisa toda. Eu achava que era uma peculiaridade da pessoa com a pele negra.*” Em outras palavras, ao chegar na escola convencional, Jorge descobre que o assédio racial não é exclusividade das pessoas de “pele negra”, mas que também pode ser direcionado àquelas de cor “parda”, como no seu caso.

Os relatos de Jorge revelam a complexidade da percepção racial no Brasil. Me refiro à forma como os significados atribuídos à miscigenação ao longo da nossa história resultou em um modo tipicamente brasileiro de perceber as pessoas racialmente. No caso de Jorge, uma terminologia cromática socialmente utilizada de maneira ambivalente — ora para se referir a diferenças físicas que ele não é capaz perceber sensorialmente, ora

para indicar uma identidade racial baseada em experiências discriminatórias comuns — adquire cognoscibilidade racial através de práticas sociais e da atribuição de sentidos a elementos acessíveis à sua capacidade sensorial (e.g., voz e textura do cabelo). A passagem a seguir exemplifica a forma como Jorge lida com essa complexidade:

A gente tem essa mistura no Brasil. Mas tem tons de pele que são mais nítidos. Então, você tem a visão. Você olha [e conclui]: “é isso!” Não tem muito o que discutir. Ou eu estou errado? [...] Por exemplo, uma pessoa é genuinamente negra. De uma certa forma, é muito característico. E não dá pra essa pessoa dizer que ela é branca, por exemplo. Até que eu... [pausa] Não sei. Acredito que hoje em dia a legislação permita alguma coisa assim. Mas, visualmente, ela não é branca. [...] Mas eu caminhava apenas pelos extremos mesmo. Se a gente for se basear nos meios e toda essa identificação mais profunda, aí é realmente complicado.

Jorge surpreende pela segurança com que faz afirmações fundamentadas no único aspecto do fenômeno racial que ele não é capaz de experienciar diretamente: a cor da pele. Sua observação faz sentido, tanto pela coerência em relação à maneira como costumamos posicionar determinadas pessoas em um dos extremos do espectro de cor quanto por expressar nossas dificuldades ocasionais em classificar racialmente certos indivíduos com base em suas características físicas. Digo a Jorge que, mesmo para os videntes, existem situações em que a categorização racial no Brasil pode ser bastante complicada. À essa declaração, ele adiciona:

Exatamente! Uma referência muito boa que eu já ouvi falando é, por exemplo, pessoas que se consideram brancas aqui no Brasil. Elas necessariamente podem não ser consideradas brancas em um outro país, onde as pessoas se consideram mais brancas ainda.

Jorge poderia ter se limitado a dizer que pessoas que se consideram “brancas” no Brasil podem não ser vistas dessa forma em outro país. Fosse ele um acadêmico, talvez fizesse referências ao caráter histórica e socialmente situado das identidades raciais. No entanto, ele sugere que, apesar de haverem “brancos” no Brasil, existem países em que as pessoas se consideram “mais brancas ainda”. Seria isso uma simples metáfora visual; um reflexo linguístico do visuocentrismo? De que maneira ele entende essa distinção para além de uma referência meramente cromática?

Ao contrário de quando afirmou que existem pessoas que são “genuinamente negras”, a gradação de brancura apontada por Jorge não deve ser compreendida como uma referência cromática *stricto sensu*. Se, no primeiro caso, a afirmação foi feita no contexto de um argumento sobre cor de pele (“*tem tons de pele que são mais nítidos*”), no segundo ela remete, ainda que indiretamente, a outros elementos capazes de influenciar a percepção racial para além da cor da pele, a exemplo da nacionalidade e etnia.

A compreensão de Jorge sobre o caráter holístico da percepção racial se torna ainda mais evidente quando ele reflete sobre as relações entre raça e classe, a exemplo da passagem a seguir:

As experiências, as vivências que me levaram a essas conclusões, poderiam ser diferentes caso eu fosse de uma classe social diferente? Talvez sim, em grande parte. [...] Seria de jogar por identificações de classe, que não necessariamente é. Mas as pessoas generalizam. Uma pessoa de tal cor, certamente pertence a uma classe. A outra, à outra determinada, que acontece no mundo. É o que tô colocando, mas só lembrando e referenciando a forma com que acontece. Que eu identifico assim também.

Mais uma vez, a fala de Jorge precisa ser compreendida no contexto das experiências e reflexões trazidas e produzidas por ele ao longo de todo o tempo que estivemos em contato. De fato, Jorge reconhece a influência de noções preconcebidas quanto às relações entre raça e classe, e de como esses preconceitos influenciam a sua percepção racial. Entretanto, sabemos que isso não é diferente no caso dos videntes, de modo que o que realmente interessa são as vivências que levaram Jorge “a essas conclusões”. Ou seja, as práticas sociais que produziram (e produzem) essa forma de perceber os outros e a si mesmo racialmente.

Chegamos ao relato dessas experiências indiretamente. Naquele momento, eu perguntava a Jorge se ele ainda mantinha contato com o grupo de colegas que o acolheu ao ingressar na escola convencional. Ele respondeu da seguinte forma:

Cara, dificilmente. A gente sempre vê falar, encontra na rua um ou outro. E a galera evoluiu bem, porque também a ideia que se espera, né, é que o pessoal não vai render, né? Um, inclusive, foi bem contra essas expectativas, até dos professores. Então, é bem legal. É meio que a cor da pele não te define, né?

Pedi a Jorge que fornecesse exemplos que me ajudassem a entender melhor essas expectativas e como elas se tornavam perceptíveis na relação entre estudantes e professores no cotidiano escolar. Ele explica:

Era constantemente apontado o aspecto físico da pessoa, a forma com que ela se vestia, o aspecto físico, né? E também a localização da moradia dela. E isso tudo referenciava o que ela seria. E explicava também o comportamento do aluno ali na escola, também. Eu via isso constantemente acontecendo. Algo que daria muito problema hoje em dia. E era constante. Não com uma pessoa, mas com a classe inteira que se identificasse desse modo. [...] Sempre, em qualquer coisa que houvesse bagunça, ocorrência. Já fui muito também pra diretoria. E era dada a

bronca, né? Mas com a bronca, e com a ideia de que isso não era legal, essas referências aí que eu citei: “também dessa forma aí, morando onde você mora, você acha que seguindo desse modo aí você vai ser alguém?” Entende? [...] O que a gente vê é que não precisa. Dá o ensinamento, mas referenciar desse modo já é generalizar. E sempre aconteceu.

O ponto ao qual pretendo chegar pode ser melhor compreendido pela perspectiva proposta por Oracy Nogueira (1985). Me refiro, especificamente, à forma integrativa pela qual ele descreveu a percepção racial — o que considero sua principal contribuição para os estudos sobre raça no Brasil e que, infelizmente, não é levada a sério na maioria das pesquisas atuais. Embora a passagem a seguir já tenha sido utilizada no primeiro capítulo deste trabalho, acredito que o momento é oportuno para a recuperarmos:

[...] a percepção da cor e outros traços negroides é “gestáltica”, dependendo, em grande parte, da tomada de consciência dos mesmos pelo observador, do contexto de elementos não-raciais (sociais, culturais, psicológicos, econômicos) a que estejam associados — maneiras, educação sistemática, formação profissional, estilo e padrão de vida — tudo isso obviamente ligado à posição de classe, ao poder econômico e à socialização daí decorrente (Nogueira, 1985, p.6).

Se esta pesquisa tratasse das experiências raciais de um vidente, a passagem acima seria suficiente para elucidar a autopercepção de Jorge como uma pessoa racialmente “negra”, embora ele se considere “pardo” na cor — o que já seria um indicativo de que a cor da pele, por si só, não é suficiente para a construção de uma identidade racial. Contudo, Jorge é um cego congênito, o que também significa que a sua “percepção da cor e outros traços negroides” não integra uma dimensão visual (muito menos qualquer experiência sensorial no caso das cores).

Dessa maneira, a proposta teórica que tenho apresentado ao longo deste trabalho consiste em uma ampliação da teoria de Nogueira (1985), assim como do próprio conceito de percepção racial. Em outras palavras, não se trata apenas da “percepção da cor e outros traços negroides”, mas antes da construção de uma imagem corporal racializada, o que permite a Jorge se perceber simultaneamente como “pardo” e “negro” para além do que os seus sentidos remanescentes são capazes de apreender e apesar da ausência da visão ou de qualquer memória visual.

Embora a ausência da visão possa ser considerada um elemento diferenciador importante entre as experiências raciais de um cego congênito e as de um vidente, essa importância é apenas relativa, visto que, apesar da cegueira, Jorge é capaz de participar plenamente da construção social da raça e de expressar percepções racializadas que são perfeitamente condizentes com aquelas compartilhadas na cultura da qual ele participa.

Nesse modo de percepção, os níveis de ambiguidade e fluidez são determinados por práticas sociais que produzem diferentes interpretações racializadas sobre diferentes combinações de traços fenotípicos com base em contextos específicos, bem como pela relação entre essas combinações e outros elementos de caráter social (como a condição socioeconômica) e afetivo (como as emoções transmitidas pela fala). Nesse sentido, o caso de Jorge apenas demonstra que a percepção racial não deve ser entendida como um efeito direto de informações sensoriais, ainda que os sentidos sejam indispensáveis para que ela possa ocorrer.

8.2.3. Imagens, sensorialidade e percepção racial: o paradoxo da relevância prescindível

Um dos momentos mais interessantes da minha conversa com Jorge foi quando ele me falou a respeito dos sonhos. Ou melhor, da maneira como sonha um cego de

nascença. Esse tópico não fazia parte da lista de assuntos que eu havia selecionado para a segunda entrevista. No momento em que o tema dos sonhos veio à tona, discutíamos sobre o conceito de imagem. Mais especificamente, eu tentava entender de que maneira a noção de cor de pele era integrada à forma como as imagens corporais são configuradas em sua psique. Jorge explicava pacientemente:

Vamos lá. Assim como um bebê, ele entende que tal cor tem tal nome, é tudo uma questão de aprendizado também, né? Então, não tem como deduzir, entende? A vivência, ela vem de encontros. A vivência mesmo, né? Conviver com muitas pessoas. Elas são de tal forma, elas têm esse estilo, esse tom de voz, elas têm esse meio de agir e elas se classificam dessa cor, entende? E é a partir disso que eu vou entendendo a identificação.

A resposta sintetizava, em pouquíssimas palavras, muito do que havíamos conversado desde o nosso primeiro encontro, o que, de certa forma, indicava que eu deveria prosseguir para o próximo assunto. Talvez pelo desejo de “encontrar” algo “novo”, decidi insistir um pouco mais no tema das imagens. Ou talvez pela simples curiosidade em explorar os limites da alteridade. A verdade é que eu sentia um certo deleite em notar que o verbalismo havia se tornado um movimento recíproco na minha relação com Jorge — uma espécie de via de mão dupla — e de perceber, na prática, o que Kastrup e Valente (2018) haviam posto de maneira bastante eloquente em *How to Make the Body Speak*:

Podemos dizer que há uma distância inevitável, que pode ser impossível de transpor, entre o modo de perceber e estar no mundo das pessoas que vivem com ou sem visão. O modo visual atinge o status de mistério para os cegos congênitos, enquanto as pessoas que enxergam veem nos cegos um enigma, alguém estranho. Portanto, estratégias são desenvolvidas em ambos os lados diante desse enigma e

alteridade, entre as quais podemos encontrar o verbalismo (p. 575, tradução nossa).

Nesse sentido, testemunhar Jorge tentando me explicar como se constituem as imagens para um cego de nascença era como chegar no limiar de uma fronteira que eu sabia que nunca seria capaz de transpor. Para uma pessoa que enxerga, é simplesmente impossível saber como é perceber o mundo sem a influência da visão. Mesmo que um vidente se torne cego, qualquer informação sensorial recebida será sempre “contaminada” por suposições derivadas de sua memória visual.

Contudo, se existe um mundo onde o impossível pode se tornar possível, esse mundo são os sonhos. E se, nos sonhos de Jorge, “enxergar” fosse uma possibilidade? De que maneira essa experiência seria descrita por um cego de nascença? Quais aspectos da realidade dos videntes poderiam ser integrados à imaginação de um cego congênito durante os sonhos? A resposta de Jorge foi reveladora:

É muito curioso, porque as coisas se apresentam da mesma forma como se apresentam na vida real, né? É auditivo, é tátil. E é muito curioso, porque os lugares que eu não conheço, obviamente eu utilizo bengala, preciso de um apoio maior. E nos sonhos, não. Nos sonhos, eu ando tudo como se tivesse sensores. Então, é muito curioso. Eu simplesmente ando. Mas não estou vendo, não estou. [...] Por exemplo, se eu tô andando numa calçada [se referindo ao mundo real], eu não consigo andar em linha reta, nem se eu utilizar bengala. Existem técnicas e técnicas e tudo mais, mas a coordenação motora, sem a visão, ela é bastante afetada. Então, eu já parei de me importar com isso. Não vou conseguir andar de modo reto. Se tiver algum obstáculo, se eu for cair em algum ressalto, a bengala vai primeiro, e eu vou identificar ali e vou me ajeitar. Ai, olha o exemplo [se referindo aos sonhos]: imagina um costão, e o calçadão fica do lado desse costão,

pro mar. Eu já me imaginei diversas vezes andando, à beira desse costão, no calçadão, tranquilo, aproveitando a brisa do mar. Só ouvindo o mar e achando muito bonito. E eu vejo um pouco de claridade também. Então, sentindo a claridade do dia e tudo isso, de boa, sem cair.

No relato de Jorge, os sonhos se apresentam como uma realidade auditiva e tátil, assim como acontece durante o estado de vigília. Contudo, sua mente constrói cenários e caminhos com uma clareza que compensa a ausência da visão, permitindo-lhe mover-se como se tivesse sensores naturais. Dessa maneira, Jorge é capaz de “enxergar”. Não da forma como enxergam os videntes (com os olhos), mas sim por conseguir se deslocar com fluidez e segurança, sem a necessidade de bengalas ou apoios, inserido em um mundo de percepções e sensações além das imagens visuais.

Apontei anteriormente que existem dois tipos de limitações resultantes da cegueira: aquelas que implicam em problemas relacionados à mobilidade e orientação espacial e aquelas que envolvem as consequências psicossociais da deficiência. Nos sonhos de Jorge, as primeiras são totalmente superadas. Mas e quanto às segundas? Seria possível para Jorge “enxergar” as diferenças raciais sem precisar interagir com as pessoas em seus sonhos, da mesma forma que ele “enxerga” a distribuição espacial das coisas sem a necessidade de tocá-las ou vê-las?

Por um lado, a resposta é “não”. Isso porque, sendo a raça uma construção social, é através das práticas e interações sociais que as diferenças físicas se tornam cognoscíveis como diferenças raciais ao longo do desenvolvimento psicocultural do indivíduo, sejam essas diferenças construídas com a participação da visão ou não. Assim, algum tipo de interação que envolvesse a percepção sensorial (nesse caso, o tato ou a audição) seria necessário para que Jorge fosse capaz de deduzir a raça de uma pessoa. Além disso, o fato de Jorge nunca ter experienciado a visão na vida real implica na impossibilidade de

reproduzir esse fenômeno nos seus sonhos. Por isso, ele diz: *“Nos sonhos, eu ando tudo como se tivesse sensores. Então, é muito curioso. Eu simplesmente ando. Mas não estou vendo, não estou.”*

Por outro lado, a resposta também pode ser “sim”, visto que a realidade dos sonhos não está submetida às limitações impostas pelas regras de funcionamento dos mundos físico e social. Por isso, podemos dizer que, nos seus sonhos, Jorge é capaz de “enxergar” sem ver. No sonho em que passeia por um calçadão à beira de uma encosta, por exemplo, além de mover-se com fluidez e segurança, nada impediria que Jorge também fosse capaz de saber que existem pessoas ao seu redor e que, além disso, ele também pudesse saber a raça de cada uma dessas pessoas sem a necessidade de qualquer tipo de interação, mesmo que, ao despertar, ele não conseguisse explicar exatamente como realizou esses feitos no sonho.

Dessa maneira, a questão não é saber se Jorge é ou não capaz de identificar racialmente as pessoas nos sonhos, ou se essa capacidade depende ou não de algum tipo de interação, seja ela direta ou indireta. O que se pretende alcançar com esse tipo de indagação é ouvir sobre quando e como a raça surge como um elemento de sentido nos sonhos de Jorge e, com isso, tentar estabelecer alguma relação entre os sentidos da raça no mundo onírico e as experiências de Jorge na vida real.

Pergunto a Jorge se ele é capaz de saber de antemão a raça das pessoas que surgem nos seus sonhos. Ele responde:

Eu acredito que não, porque eu nunca tentei identificar tanto assim. Eu acredito que até me incomodava um pouco, porque eram coisas que eu realmente não parava pra me atentar. Assim como eu não parava pra me atentar ao mundo das cores no geral. Então, era até um pouco incômodo as pessoas perguntarem: “E aí como você acha que eu sou? Como você acha que é o meu nariz? A minha

boca? Como você acha que é a minha cor?” Então, eu sempre ficava um pouco incomodado com isso. Realmente, era falta de interesse da minha parte, assim dizendo.

Sob o risco de incorrer em interpretações apressadas (e, portanto, superficiais), a passagem acima deve ser considerada dentro do contexto mais amplo de tudo o que já havia sido discutido com Jorge até aquele momento. Somente assim ela pode revelar algo sobre a complexidade da rede de relações que constitui a forma como Jorge compreende e percebe as diferenças raciais.

Jorge começa sugerindo que talvez não seja possível saber de antemão a raça das pessoas em seu sonhos. Ele põe em dúvida essa possibilidade não porque a ausência do sentido visual o impediria de fazê-lo (afinal, no mundo onírico, essa ausência não o impede de “enxergar” a distribuição espacial das coisas), mas sim por uma falta de interesse que reflete suas experiências sociais no mundo real: *“Eu acredito que não, porque eu nunca tentei identificar tanto assim.”*

A resposta de Jorge também indica uma ênfase na raça enquanto “marca”, em que a raça de uma pessoa é diretamente relacionada às suas características físicas, especialmente a cor da pele: *“como você acha que eu sou? Como você acha que é o meu nariz? A minha boca? Como você acha que é a minha cor?”*

Falei sobre essa forma de compreender as diferenças raciais como o primeiro nível de racialização da imagem corporal. Nesse nível, Jorge compreende a percepção racial como um recurso de diferenciação/comparação utilizado pelos videntes, baseado na observação visual direta de determinadas características físicas. Apesar de encontrar meios de deduzir a raça das pessoas através do tato e da audição, Jorge acredita que a ausência da visão implica em incerteza e na possibilidade de “erro”. Para Jorge, essa

condição é peculiar da percepção racial dos cegos, visto que, assim como difundido pelo senso comum, ele acredita que a raça é um fenômeno essencialmente visual.

Vejo nisso a razão da sua falta de interesse em identificar as pessoas racialmente, seja nos sonhos ou na vida real, bem como do incômodo diante de uma demanda social intimamente relacionada a um aspecto da realidade que ele não pode acessar diretamente: as cores (lembramos que, para Jorge, é a cor da pele que determina a raça de uma pessoa).

De fato, não foi a primeira vez que Jorge disse se sentir incomodado com a insistência das pessoas para que ele as conhecesse por meio das suas características físicas. Para Jorge, a única maneira possível de adquirir esse tipo de conhecimento de forma direta é através do toque, algo que ele considera invasivo e constrangedor. Isso explica sua frustração diante da insistência dos videntes. Quando lhe pergunto o porque do incômodo, ele diz:

Não sei. Eu simplesmente não tinha interesse. Era quase culpa. Sei lá, só não me chama atenção. Como eu não tinha costume nenhum, não dava, porque eu não conseguia saber mesmo. É como chegar na minha frente e eu ter que adivinhar quantos dedos você levantou.

Nesse caso, o desconforto é produzido como efeito psicossocial da cegueira. Jorge sente incômodo e culpa não apenas pela insensibilidade dos videntes em relação à sua condição, mas também porque essa insensibilidade gera situações em que ele se sente incapaz de corresponder às expectativas do mundo visual: *“É como chegar na minha frente e eu ter que adivinhar quantos dedos você levantou.”*

Por outro lado, a pergunta que motivou seu desabafo não dizia respeito à forma como ele se sente em relação à essas expectativas e sua dificuldade em corresponder-las, mas sim se ele é capaz de saber a raça das pessoas em seus sonhos sem a necessidade de

interação. Desse modo, sua resposta apenas reforçava aquilo que eu já sabia: que, assim como as pessoas que enxergam, Jorge reproduz o senso comum de que as diferenças raciais são predeterminadas por características físicas, especialmente a cor da pele. Nesse sentido, o próprio fato de não ter fornecido uma resposta definitiva indica a baixa relevância que Jorge atribui à raça enquanto recurso de diferenciação física: *“Eu acredito que não, porque eu nunca tentei identificar tanto assim. [...] eram coisas que eu realmente não parava pra me atentar.”*

Como sabemos, é a partir do ingresso na escola convencional que os efeitos negativos da racialização se tornam mais evidentes na vida de Jorge — o qual chamei de terceiro nível de racialização da imagem corporal. Assim como ele passou a entender que os significados das cores estão além da mera correspondência com uma dada matéria sensorial, Jorge descobre que a categorização racial pode envolver crenças que vão além da simples relação com certas características físicas ou com uma determinada origem parental. Em determinado momento da vida de Jorge, compreender a raça mais profundamente tornou-se uma “necessidade”, assim como ocorreu com as cores.

Uma interpretação precipitada do relato de Jorge pode nos levar a concluir que a pouca importância atribuída à raça como recurso de diferenciação física, bem como sua ausência nos sonhos, resulta da impossibilidade de acessar diretamente sua dimensão visual. Isso significaria que a raça só tem importância para Jorge em razão das demandas sociais impostas por uma cultura visuocêntrica, o que envolve reconhecer a função da raça como um aparato regulador das interações sociais. No entanto, isso seria confundir os efeitos do visuocentrismo com a importância do sentido visual para a percepção racial.

De fato, não há como negarmos que a relevância da raça consiste em seus efeitos psicossociais. Dessa maneira, o equívoco da interpretação acima não reside em concluir que a raça só se torna relevante na vida de um cego congênito por meio das práticas que

fazem dela um aparato regulador das interações sociais — seja pela função de reproduzir uma determinada ordem social, seja como um mero recurso descritivo/comparativo relacionado à aparência física. O equívoco consiste na suposição de que isso seria diferente no caso dos videntes.

Em outras palavras, o fato de sermos capazes de enxergar as características físicas com base nas quais distinguimos as pessoas racialmente não faz com que elas possuam qualquer relevância racial a priori. Apesar da sua relevância, a visão não é imprescindível para a percepção racial.

8.2.4. Imaginando as diferenças raciais: revendo o papel dos sentidos na percepção racial

Um dos efeitos do visuocentrismo na interpretação do caso de Jorge é a crença de que a cegueira congênita faria com que os caminhos utilizados por ele para identificar as pessoas racialmente o levariam ao campo da imaginação, e que isso seria uma peculiaridade das experiências raciais dos cegos. Em outras palavras, pelo fato de não poder “ver” a raça das pessoas, Jorge seria forçado a imaginá-las racialmente a partir de elementos supostamente secundários, a exemplo da voz e das emoções que ela transmite.

Apesar de reforçar a noção de que a raça é um fenômeno essencialmente visual, essa linha de raciocínio não é totalmente equivocada. Contudo, sem uma crítica apropriada do visuocentrismo, ela pode manter na obscuridade aspectos importantes da nossa própria percepção racial como videntes. Me refiro especificamente à possibilidade de que, a despeito da visão, nossas experiências perceptivas sejam também influenciadas pela imaginação. Ou seja, que a nossa percepção seja impregnada ou permeada por imaginações (Brown, 2018).

Não irei adentrar o debate acerca da validade desse pressuposto, visto que, nos campos da Filosofia e da Psicologia, ele possui um número significativo de apoiadores (aos quais me filio), bem como de opositores (sobre essa discussão, ver Brown, 2018). Entretanto, creio que seja válido usá-lo como um ponto de partida epistemológico para refletirmos sobre o papel dos sentidos — e especialmente da visão — na percepção racial.

A reflexão que proponho consiste em considerarmos que, no âmbito da percepção racial, tanto cegos quanto videntes, em alguma medida, imaginam a raça das pessoas com as quais se deparam e interagem no seu dia-a-dia. Isso porque, assim como o afeto e a conduta, a imaginação é um elemento constitutivo da percepção.

A imaginação não se reduz a capacidade de formar imagens mentais dissociadas da realidade, mas consiste em um processo ativo de construção de sentido que permite ao sujeito transcender os limites do que é imediatamente percebido para criar significados mais amplos (Saes, 2010). Especialmente em contextos em que o *input* sensorial é parcial ou ambíguo, a imaginação desempenha um papel essencial na formação da percepção, influenciando na interpretação de fenômenos e na antecipação de possibilidades, sendo, portanto, central na construção e organização da experiência (Brown, 2018).

Com isso, não pretendo negar a extrema importância da visão para a percepção racial. Principalmente no que diz respeito às dificuldades que sua ausência pode gerar para as pessoas cegas e de como essas dificuldades interferem sua percepção racial (lembramos que a cultura humana se desenvolveu em condições de certa estabilidade e consistência do tipo biológico humano, de modo que os processos psicoculturais que conferem perceptibilidade à raça são, para a maioria das pessoas, determinados por um padrão psicofisiológico que inclui a funcionalidade do sentido visual).

Entretanto, seria um equívoco pensar que o fato de podermos ver as diferenças físicas torna a nossa forma de perceber as pessoas racialmente menos imaginativa que a

de Jorge, ou de qualquer outra pessoa cega, por assim dizer. Isso porque, se os diferentes traços fenotípicos que caracterizam a diversidade física humana (incluindo os diferentes tons de pele) não possuem significados raciais intrínsecos, então estamos todos, cegos e videntes, “imaginando” a raça das pessoas com base em associações simbólicas entre a aparência física e uma diversidade de elementos — classe social, origem familiar, comportamento, etc. —, bem como pela influência de nossas experiências pessoais, memórias afetivas e do contexto atual das interações sociais.

Talvez a principal diferença entre as experiências raciais de Jorge e as nossas seja o fato de que, como videntes, podemos usar as informações visuais como viés de confirmação de nossas inferências sobre a pertença racial das pessoas com as quais interagimos, ainda que tenhamos a impressão de que estamos, de fato, vendo a sua “raça”.

Por um lado, isso pode representar uma vantagem sobre os cegos na nossa orientação pelo mundo social. Por outro, nos mantém a todos, cegos e videntes, como reféns do visuocentrismo, dificultando uma compreensão mais profunda do fenômeno racial e, conseqüentemente, a capacidade de superar a raça como fator de preconceitos e injustiças.

CAPÍTULO 9

9. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O homem é um SIM vibrando com as harmonias cósmicas. Desenraizado, disperso, confuso, condenado a ver se dissolverem, uma após as outras, as verdades que elaborou, é obrigado a deixar de projetar no mundo uma antinomia que lhe é inerente (Fanon, 2008, p. 26).

Neste trabalho, defendi a tese de que a percepção racial consiste em um fenômeno psicocultural — portanto, inerentemente construtivo — impulsionado por demandas intersubjetivas que levam à participação ativa e integrada do indivíduo em uma sociedade racializada. Para isso, propus que a raça deve ser compreendida como um aparato sociopsicológico regulador das interações sociais.

A pesquisa também demonstrou que a visão, embora relevante, não é imprescindível para a percepção racial. Para esse fim, realizei um estudo de caso único, baseado em entrevistas em profundidade, sobre as experiências raciais de Jorge, uma pessoa com cegueira congênita. A pesquisa de campo evidenciou que Jorge não só expressa uma compreensão plena do conceito de raça, mas também que, a despeito da ausência do sentido visual, ele é capaz de participar ativamente nos processos de significação cultural e construção social da raça.

Para desenvolver uma teoria da percepção racial como um fenômeno psicocultural atribuível a contextos onde a raça atua como um aparato regulador das interações sociais,

lancei mão do conceito de “imagens corporais” como unidade de análise. Com base nesse conceito, apresentei uma proposta de compreensão da percepção racial em que o somático (fiscalidade e sensorialidade), o psíquico (afetividade e cognição), o histórico (trajetória pessoal) e o social (instituições e interações sociais) estão interligados de forma inseparável e interdependente na configuração de imagens corporais racializadas.

No caso específico de Jorge, essas interrelações puderam ser identificadas em três níveis distintos no processo de racialização da sua imagem corporal. Embora possuam suas especificidades, esses níveis mostraram-se intimamente interligados na racialização da imagem corporal durante diferentes períodos da vida de Jorge, de modo a constituírem tanto o desenvolvimento da sua autopercepção como “pardo” quanto a construção de uma identidade “negra”. Para fins didáticos, decidi elenca-los e nomeá-los da seguinte maneira:

- **Nível 1: raça como “marca”**

No primeiro nível, mais superficial, a incorporação de sentidos raciais à imagem corporal ocorre em função de uma demanda social cujo efeito é o desenvolvimento no indivíduo da capacidade de descrever/distinguir as pessoas racialmente com base em determinadas características físicas, especialmente a cor da pele. Esse nível remete ao período da vida de Jorge em que ele entende o conceito de raça como um mero indicador de “marca”. Em seus relatos sobre esse período, não foram encontrados indícios de elementos de sentido que indicassem uma compreensão da raça como algo além de um recurso de diferenciação física utilizado pelos videntes. Nesse contexto, as dificuldades relatadas por Jorge estavam relacionadas à inconveniência do uso do tato para acessar elementos de diferenciação física, assim como à construção dessas diferenciações com base em um aspecto da realidade ao qual ele não possui acesso direto: as cores. Segundo

Jorge, as cores continuam a ser um aspecto da realidade que ele tem dificuldade em compreender. Isso explica a forte influência do verbalismo no processo de construção de sua autopercepção como “pardo”.

- **Nível 2: raça como “origem”**

No segundo nível, uma nova dimensão passa a ser incorporada à forma como Jorge compreende as diferenças raciais, o que implica numa maior complexidade na maneira como ele percebe a si mesmo e aos outros racialmente. Mais do que um mero recurso descritivo/comparativo, ele passa a entender a significação racial de características físicas como uma forma de evidenciar diferenças mais profundas, relacionadas à ancestralidade e à hereditariedade. Com isso, sua autopercepção como “pardo” adquire novos significados. Além de uma categoria descritiva relacionada à cor da pele, ela também passa a ser compreendida como um signo que sugere mistura racial. Essa compreensão é evidenciada em suas referências a uma filiação materna de origem “negra” e uma filiação paterna de origem “cabocla”, bem como pelas relações que ele estabelece entre essas origens e características físicas de diferentes membros de sua família. Contudo, se nesse nível a “marca” passa a ser compreendida como efeito da “origem” (ou da mistura de diferentes origens), ainda não há indícios de impactos mais significativos no que tange às relações sociais.

- **Nível 3: raça como regulador social**

Por fim, o terceiro nível é alcançado quando Jorge começa a vivenciar a raça de maneira mais intensa enquanto aparato regulador das interações sociais. Essa vivência ocorre quando ele passa a frequentar a escola convencional. Inserido em um novo contexto, Jorge é submetido a formas de socialização que não fizeram parte das suas experiências prévias, seja pelos assédios raciais impostos por alguns

colegas, seja pelo acolhimento dado por um grupo de garotos vítimas do mesmo tipo de assédio. Nesse período, Jorge começa a compreender que a raça pode ser utilizada como base para discriminação e preconceito, mas também como elemento significativo capaz de promover relações de solidariedade e pertencimento. É nesse período que Jorge começa a construir uma identidade “negra”. Essa construção não ocorre porque ele tenha mudado de opinião quanto à cor da sua pele — afinal, Jorge continua a categorizar-se como “pardo” em relação à cor —, mas sim em razão dos novos modos de interação social a que foi submetido ao ingressar na escola convencional. Essas experiências incorreram na incorporação e atribuição de novos sentidos e significados raciais às suas características físicas, resultando na reconfiguração da dimensão racial de sua imagem corporal.

Embora atuem de maneira interrelacionada na racialização da imagem corporal, é no terceiro nível que o esquema racial atinge sua plenitude. Isso porque, para além dos seus efeitos superficiais — ou seja, a capacidade de descrever e distinguir pessoas pela referência a certos traços fenotípicos que remetem a uma suposta origem —, a racialização da imagem corporal vincula-se às dinâmicas de reprodução e/ou resistência a uma determinada ordem social.

Considerando essa representação teórica dos processos de racialização da imagem corporal no contexto da teoria de Nogueira (2006) sobre as diferentes modalidades de preconceito racial — e com base na minha proposta de que “marca” e “origem” devem ser entendidas como duas dimensões interrelacionadas nesse processo —, a questão central no estudo da percepção racial deixa de ser a predominância de uma ou outra modalidade na maneira como as diferenças raciais são percebidas em um dado contexto social. Em vez disso, o foco desloca-se para a perceptibilidade da raça como um

fenômeno psicocultural intersubjetivamente construído por meio da linguagem e da socialização.

Dado que a raça não é uma característica intrínseca do corpo humano, mas sim um aparato sociopsicológico de regulação das interações sociais cuja perceptibilidade é construída intersubjetivamente, e dado que as dificuldades psicossociais impostas pela cegueira congênita são contrabalançadas pela compensação social, é possível inferir que os mecanismos psicoculturais subjacentes à percepção racial são os mesmos para cegos e videntes. Conforme observado, isso pode ser evidenciado pelo fato de que Jorge, apesar de ser cego de nascença, demonstrou ser capaz de participar ativamente nos processos de significação cultural e construção social da raça.

Dessa forma, este estudo defende que a percepção racial — e, portanto, a discriminação racial — não é um epifenômeno da apreensão visual da aparência física, mas sim um efeito cognitivo da linguagem e das práticas sociais que conferem uma realidade racial a diferentes tipos de corpos humanos. Por essa perspectiva, percepção racial e racialização se implicam mutuamente na construção social da raça por meio de um processo que não pode ser reduzido a sua dimensão sensorial, e muito menos restringido a sua dimensão visual.

Apesar do avanço das abordagens construcionistas sobre a raça, ainda encontramos dificuldade em superar os pressupostos do senso comum a respeito das diferenças raciais, seja no âmbito acadêmico ou na esfera política. Me refiro especificamente à crença de que a raça é um fenômeno essencialmente visual. No Brasil, essa dificuldade tem se manifestado de maneira particularmente preocupante por meio da reificação do fenótipo como ponto de partida epistemológico para explicar a discriminação racial e seus efeitos correlatos, assim como para a elaboração de políticas públicas que visam atenuar tais efeitos.

Ao criticar essa perspectiva, não pretendo negar a realidade da variação biológica humana, mas sim apontar os limites da raça como forma de organizar essa variação. Embora a estratificação racial seja real, as diferenças fenotípicas não são sua causa primária (Zuberi, 2001).

Nesse sentido, mesmo que o uso da raça fosse reduzido a um elemento de sentido que indicasse uma mera associação entre uma determinada “marca” e uma suposta “origem”, e mesmo que fosse possível evitar que essa associação resultasse em alguma forma de estratificação social, ainda assim ela só faria sentido em função das histórias, anedotas, metáforas e imagens que constroem as relações entre o corpo e o seu espaço social. A razão que subjaz aos limites inerentes ao conceito de raça é magistralmente elucidada por Hall (2017), ao afirmar que:

Não é possível fixar o sentido de um significante para sempre ou trans-historicamente. Ou seja, há sempre um certo deslizamento do sentido, há sempre uma margem ainda não encapsulada na linguagem e no sentido, sempre algo relacionado com raça que permanece não dito, alguém é sempre o lado externo constitutivo, de cuja existência a identidade de raça depende, e que tem como destino certo voltar de sua posição de expelido e abjeto, externo ao campo da significação, para perturbar os sonhos de quem está à vontade do lado de dentro (p. 2).

Por outro lado, também não se trata de recusar a raça como conceito analítico. Obviamente, a delimitação de fronteiras grupais com base em diferenças fenotípicas é um fato cujo significado social (e não biológico) é de extrema relevância (Laguardia, 2004). Todavia, um dos efeitos do paradigma visuocêntrico é o não reconhecimento de que as categorias raciais às quais os estudos sobre a raça fazem referência não são intrinsecamente óbvias em termos visuais ou de qualquer outra informação sensorial, mas

são percebidas e definidas com base em processos psicoculturais que incorporam, dentre outros elementos, conveniências sociopolíticas.

Finalmente, além de demonstrar como a Psicologia Cultural Semiótica pode avançar o entendimento teórico sobre a raça, espero que esta pesquisa inspire práticas sociais e políticas que libertem as pessoas das amarras materiais, psíquicas e existenciais que fazem a raça emergir como experiência humana. Se as reflexões suscitadas pelas minhas conversas com Jorge conseguirem ao menos desestabilizar a certeza sobre a suposta obviedade sensorial das diferenças raciais, já será um passo importante. Assim, espero que, ao desnaturalizarmos o que parece óbvio aos sentidos, possamos redefinir como a raça é vivida e interpretada, abrindo caminho para um mundo onde as fronteiras raciais possam ser reimaginadas e, quem sabe, um dia transcendidas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, S. (1996). Violência e racismo: discriminação no acesso à justiça penal. In L. M. Schwarcz & R. da S. Queiroz (Org.), *Raça e diversidade* (pp. 255-275). São Paulo: EDUSP.
- Andrews, George Reid (1997). Democracia racial brasileira 1900 – 1990: um contraponto americano. *Estudos Avançados*, 11(30), 95-115.
- Anjos, G. (2013). A questão “cor” ou “raça” nos censos nacionais. *Indic. Econ. FEE, Porto Alegre*, 41(1), 103-118.
- Avritzer, Leonardo & Gomes, Lilian C. B. (2013). Política de reconhecimento, raça e democracia no Brasil. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, 56 (1), 39-68.
- Azevedo, T. (1955). *As elites de cor: um estudo de ascensão social*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Bailey, R. Stanley; Telles, Edward E. (2006). Multiracial versus collective black categories: examining census classification debates in Brazil. *Ethnicities*, v. 6, n. 1, 74-101.
- Barros, D. D. (2005). Imagem corporal: a descoberta de si mesmo. *História, Ciências, Saúde*, 12(2), 547-554. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702005000200020>
- Barros, J. D. (2014). *A construção social da cor: diferença e desigualdade na formação da sociedade brasileira*. Petrópolis: Vozes.
- Barthes, R. (2001). *Mitologias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BBC (2020, fevereiro 23). *A luta contra os fraudadores de cotas raciais nas universidades públicas*. G1. <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2020/02/23/a-luta-contra-os-fraudadores-de-cotas-raciais-nas-universidades-publicas.ghtml>
- Berger, P. L.; Luckmann, T. (2004). *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes.
- Berkeley, G. (2002). *An essay towards a new theory of vision* (based on the 4th edition, London, 1732). Edited by David R. Wilkins.
- Betherlot, J. The Body as a discursive operator: or the aporias of the sociology of the body. *Body & Society*, 1(1), 13-24. <https://doi.org/10.1177/1357034X95001001002>
- Bhusal, A. (2017). The rhetoric of racism and anti-miscegenation laws in the United States. *IAFOR, Journal of Arts and Humanities*, 4(2), 83-89.

- Bonilla-Silva, E. (2003). *Racism without racists: color-blind racism and the persistence of racial inequality in the United States*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Brasil (2010). *Lei n. 12.288, de 20 de julho de 2010*. Estatuto da Igualdade Racial.
- Brasil (2018). *Portaria Normativa nº 04, 06 abr. 2018*. Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão. Diário Oficial da União. <https://goo.gl/izJuDs>.
- Brown, D. H. (2018). Infusing perception with imagination. In F. Macpherson; F. Dorsch (Ed.), *Perceptual imagination and perceptual memory*, (pp. 133-160). Oxford: Oxford University Press.
- Campos, L. A. (2013). O pardo como dilema político. *Insight Inteligência*, n. 62, p. 80-91.
- Carter, P. M. (2013). Poststructuralist theory and sociolinguistics: mapping the linguistic turn in social theory. *Language and Linguistic Compass*, 7(11), 580-596. <https://doi.org/10.1111/lnc3.12051>
- Cash, T. F.; Pruzinsky, T. (1990). *Body images: development, deviance and change*. New York: The Guilford Press.
- Castro, M. R. N. (2021). A antropologia dos sentidos e a etnografia sensorial: dissonâncias, assonâncias e ressonâncias. *Revista de Antropologia*, 64(2). <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.186657>
- Clarion de Laffalot (2016, 18 de fevereiro). *O pardo de Schrödinger* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=59szdSdnKz4&t=125s>
- Comedy Central (2019, 11 de novembro). *Clayton Bigsby, the world's only black white supremacist - Chappelle's Show* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=BLNDqxrUUwQ>
- Costa, E. S.; Schucman, L. V. (2022). Identidades, identificações e classificações raciais no Brasil: o pardo e as ações afirmativas. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 22(2), 466-484. <https://doi.org/10.12957/epp.2022.68631>
- Daflon, V. T. (2014). *Tão longe, tão perto: pretos e pardos e o enigma racial brasileiro*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. URI: <http://www.bdtd.uerj.br/handle/1/15494>
- Daflon, V. T.; Carvalhaes, F.; Júnior, J. F. (2017). Sentindo na pele: percepções de discriminação cotidiana de pretos e pardos no Brasil. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, 60(2), 293-330. <http://dx.doi.org/10.1590/001152582017121>
- Dahia, S. L. M. (2013). Racismo como verbalismo? delineamentos para compreensão da aquisição do racismo entre cegos congênitos. *Psicologia e Sociedade*, vol. 25, no. 1,

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. p. 103-112.
<https://doi.org/10.1590/S0102-71822013000100012>

- Davis, F. J. (1991). *Who is black? One nation's definition*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- De Abreu, M. N. (2018). O efeito negro encantado: representações étnico-raciais na era Obama. Salvador: Devires.
- De Abreu, M. N. (2020). The cultural psychology of white normativity: a draft to the concept of white psyche. *Human Arenas* 3, 297–309.
<https://doi.org/10.1007/s42087-019-00087-5>
- De Abreu, M. N. (2021). Um videoclipe, uma foto de família e algumas ciladas da diferença racial. In V. Borges (org.), *Identidade e diferença na América Latina: perspectivas culturais e midiáticas* [livro eletrônico]. Rio de Janeiro: Provisório Produções: Modi Produções.
- De Abreu, M. N.; Lima, M. (2020). Corpo, cultura e subjetividade: uma abordagem psicológica da normatividade branca. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 40 (n.spe), 1-11. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003230057>
- De Abreu, M. N.; Tateo, L.; Marsico, G. (2021). The affective logic of race: A cultural psychological analysis of racial signifying practices. *Culture & Psychology*, 28(1), 23-42. <https://doi.org/10.1177/1354067X211027285>
- Dias, G. [@glaudiass]. (2020, setembro 17) *A verdade sobre Glau Dias (assista até o final)*. [vídeo]. Instagram
https://www.instagram.com/p/CFPq1Eqj8R4/?utm_source=ig_embed&utm_campaign=embed_video_watch_again
- Dwyer, K. (1982). *Moroccan dialogues*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Eom, K. & Kim, H. S. (2015). Cultural psychological theory. In B. Gawronski & G. V. Bodenhausen (Ed.), *Theory and explanation in social psychology* (pp. 328-344). New York, NY: The Guilford Press.
- Escobar, E. (1991). Language, identity and liberation: a critique of the term and concept “people of color”. *Yale Journal of Law and Liberation*, 2(1), 95-98.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.
- Fernandes, F. (2007). *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global.
- Fernandes, K. G.; Benigni, B. M. M. (2023). Psicologia das cores: o que é e como influencia nas emoções. *Revista Científica Eletrônica de Enfermagem da FAEF*, 40(1), 1-15.
https://faef.revista.inf.br/imagens_arquivos/arquivos_destaque/xzb3WXMnTPpNzMm_2024-1-23-21-38-0.pdf

- Folha UOL (2011, julho 29). *Brasil Moreno*. Editorial. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniaofz2907201101.htm> Acesso em: 29 out. 2023.
- Fraser, C. F. (1917). Psychology of the blind. *The American Journal of Psychology*, 28(2), 229-237. <https://doi.org/10.2307/1413723>
- Freitas, E. R. (2018). Heteroidentificação e cotas raciais: o papel do Ministério Público. In G. R. M. Dias & P. R. F. T. Junior (Org), *Heteroidentificação e cotas raciais: dúvidas, metodologias e procedimentos* (pp. 177-194). Canoas: IFRS campus Canoas.
- G1 DF (2020a, setembro 19). *Jovem acusada na internet de fraudar cota racial em concurso da PF diz que fotos foram tiradas por banca examinadora*. G1. <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2020/09/17/jovem-acusada-na-internet-de-fraudar-cota-racial-em-concurso-da-pf-diz-que-fotos-foram-tiradas-por-banca-examinadora.ghtml>
- G1 DF (2020b, setembro 23). *Banca de concurso nega vazamento de foto da jovem acusada na web de fraudar cota racial em prova para PF*. G1. <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2020/09/23/banca-de-concurso-nega-vazamento-de-foto-da-jovem-acusada-na-web-de-fraudar-cota-racial-em-prova-para-pf.ghtml>
- G1 DF (2020c, outubro 02). *Candidata negra foi desqualificada de cota racial em concurso por ser 'bonita', entende justiça do DF*. G1. <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2020/10/02/candidata-negra-foi-desqualificada-de-cota-racial-em-concurso-por-ser-bonita-entende-justica-do-df.ghtml>
- Gergen, K. J., Josselson, R., Freeman, M. (2015). The promises of qualitative inquiry. *American Psychologist*, 70(1), 1-9. <https://doi.org/10.1037/a0038597>
- Góes, J. M. (2022). Reflexões sobre pigmentocracia e colorismo no Brasil. *REVES – Revista Relações Raciais*, 5(4). <https://doi.org/10.18540/revesv15iss4pp14741-01i>
- Goldenberg, D. M. (2003). *The curse of ham: race and slavery in early Judaism, Christianity, and Islam*. New Jersey: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400828548>
- Gregory, R. L. (1997). Knowledge in perception and illusion. *Phil. Trans. R. Soc. Lond. B.*, n. 352, 1121-1127. <https://doi.org/10.1098/rstb.1997.0095>
- González Rey, F. (2003). A questão das técnicas e os métodos na psicologia: da medição à construção do conhecimento psicológico. In A. Bock (org.). *A psicologia e o compromisso social*. São Paulo: Cortez, p. 163-182.
- González Rey, F. (2005). *Pesquisa qualitativa e subjetividade: os processos de construção da informação*. São Paulo: Cengage Learning.

- González Rey, F. (2011). *Pesquisa qualitativa em psicologia: caminhos e desafios*. São Paulo: Cengage Learning.
- González Rey, F. (2012). O social como produção subjetiva: superando a dicotomia indivíduo-sociedade numa perspectiva cultural-histórica. *Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, 2(2), 167-185.
- Guimarães, A. S. A. (1995). Racismo e anti-racismo no Brasil. *Novos Estudos*, n. 43, 26-44.
- Guimarães, A. S. A. (2003). Como trabalhar com raça em sociologia. *Educação e Pesquisa*, 29(1), 93-107.
- Guimarães, A. S. A. (2023). Raça. In F. Rios; M. A. Santos; A. Ratts (org.). *Dicionário da relações étnico-raciais contemporâneas*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Guimarães, A. S. A. (2024). Pardos no Brasil e os desafios para as políticas públicas. In F. Rios (org.). *A questão do pardo no Brasil: discussões sobre identidade, desigualdade racial, política de cotas, fronteiras coloniais, colorismo e autodeclaração*. Revista Cult: Dossiê Digital. Recuperado de <https://www.cultloja.com.br/produto/dossie-digital-os-pardos-em-questao/>
- Hall, S. (2016). *Cultura e Representação*. Rio de Janeiro: Ed, PUC-Rio: Apicuri.
- Hall, S. (2017). Raça, o significante flutuante. *Revista Z Cultural*, 2, 1-6. <https://revistazcultural.pacc.ufrj.br/raca-o-significante-flutuante%E0%80%AA/>
- Harris, M.; Consorte, J. G.; Lang, J.; Byrne, B. (1993). Who are the whites? Imposed census categories and the racial demography of Brazil. *Social Forces*, 72(2), 451-462. <https://doi.org/10.2307/2579856>
- Hellwig, D. J. (1992). *African-American reflections on Brazil's racial paradise*. Temple University.
- Henry, P. (1995). Sociology: after the linguistic and multicultural turns. *Sociological Forum*, 10(4), 633-652. <https://www.jstor.org/stable/684774>
- Herbst, D. P. (1995). What happens when we make a distinction: an elementary introduction to co-genetic logic. In T. A. Kindermann; J. Valsiner, Development of person-context relations. Lawrence Erlbaum Associates Publishers, pp. 67-79.
- Herbst, D. P. (1997). Co-genetic logic: a foundation for behavior logic. In E, Trist; H. Murray; B. Trist (Eds), *The social engagement of social science, a Tavistock anthology, Volume 3: A Tavistock anthology — the socio-ecological perspective*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 354-377. <https://doi.org/10.9783/9781512819069-018>
- Hickman, C. B. (1997). The devil and the one drop rule: racial categories, African Americans, and the U.S. census. *Michigan Law Review*, 95(5), 1161-1265.

- Hollinger, D. A. (2005). The one drop rule & the one hate rule. *Daedalus*, 134(1), On Race, 18-28.
- Ingold, T. (2008). Pare, olhe, escute! Visão, audição e movimento Humano. *Ponto Urbe*, 3. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.1925>
- Ingold, T. (2011). Worlds of sense and sensing the world: a response to Sarah Pink and David Howes. *Social Anthropology*, 19(3), 313-317. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2011.00163.x>
- Johnson, J. M. (2001). In-depth interviewing. In J. B. Gubrium & J. A. Holstein (Eds.), *Handbook of interview research: context & method*. London: Sage Publications, pp. 103-119.
- Jordan, W. D. (2014). Historical origins of the one-drop racial rule in the United States. *Journal of Critical Mixed Race Studies*, 1(1), 98-132. <https://doi.org/10.5070/C811013867>
- Kastrup, V.; Valente, D. (2018). How to Make the Body Speak? Visual Disability, Verbalism and Embodied Speech. *Psicologia Ciência e Profissão*, 38(3), 572-583. <https://doi.org/10.1590/1982-3703000052018>
- Keeney, H.; Keeney, B.; Boo, K. (2016). The “trance dance” of the Ju/'hoan Bushmen (San) of Southern Africa: implications for hypnotic means of healing. *International Journal of Health Promotion and Education*, 53(3), 137-144. <http://dx.doi.org/10.1080/14635240.2016.1142063>
- Kemple, S. H.; Lehmann, O. (2021). Pleromatization: bringing cultural psychology closer to human experience. In B. Wagoner; B. A. Christensen; C. Demuth (Eds). *Culture as process: a tribute to Jaan Valsiner*. Switzerland: Springer Nature, pp. 243-250.
- Krosch et al. (2013). On the ideology of hypodescent: political conservatism predicts categorization of racially ambiguous faces as black. *Journal of Experimental Psychology*, 49, 1196-1203. <http://dx.doi.org/10.1016/j.jesp.2013.05.009>
- Laguardia, J. (2004). O uso da variável “raça” na pesquisa em saúde. *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*, 14(2), 197-234. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312004000200003>
- Law, J. (2007). Making a mess with method. In W. Outhwaite; S. Turner, eds. *The Sage Handbook of Social Science Methodology*. London: Sage, pp. 595–606.
- Lewis, E. (1995). Race, the state and social construction. In S. I. Kutler, ed. *The encyclopedia of the United States in the twentieth century*. Nova York: Simon and Schuster.
- Lima, M. E. O.; Vala, J. (2005). A cor do sucesso: efeitos da performance social e econômica no branqueamento e na infra-humanização dos negros no Brasil. *Psicologia USP*, 16 (3), 143-165.

- Locke, J. (1999). *An essay concerning human understanding*. The Pennsylvania State University.
- Lordelo, L. R. (2011). A crise na psicologia: análise da contribuição histórica e epistemológica de L. S. Vigotski. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 27(4), 537-544. <https://doi.org/10.1590/S0102-37722011000400019>
- Lotierzo, T. H. P.; Schwarcz, L. K. M. (2013). Raça, gênero e projeto branqueador: “a redenção de Cam” de Modesto Brocos. *Artelogie*, 5. <https://doi.org/10.4000/artelogie.5242>
- Maia, K. S.; Zamora, M. H. N. (2018). O Brasil e a lógica racial: do branqueamento à produção de subjetividade do racismo. *Psicologia Clínica – Rio de Janeiro*, vol. 30, n. 2, 265-286.
- Maio, M. C. (2008). O racismo no microscópio: Oracy Nogueira e o projeto UNESCO. *Estudios Interdisciplinarios de America Latina*, 19(1), 35-52.
- Maio, M. C.; Santos, R. V. (2005). Política de cotas raciais, os “olhos da sociedade” e os usos da antropologia: o caso do vestibular da universidade de Brasília (UNB). *Horizontes Antropológicos*, n. 23, 181-214.
- Marsico, G., Cabell, K. R., Valsiner, J., & Kharlamov, N. A. (2013). Interobjectivity as a border: the fluid dynamics of “betweenness”. In G. Sammut, P. Daanen & F. M. Moghaddam (Eds), *Understanding self and others: explorations in intersubjectivity and interobjectivity*. New York: Routledge.
- Marsico, G.; Tateo, L. (2017). Borders, tensegrity and development in dialogue. *Integrative Psychological and Behavioural Sciences*, 51(4), 536-556. <https://doi.org/10.1007/s12124-017-9398-2>
- Michaelis. (2023). Pardo. In *Michaelis Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. Editora Melhoramentos Ltda. Acessado 04 de outubro de 2023. Disponível em <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/pardo/>
- Morin, E. (2011). *Introdução ao pensamento complexo* (4a ed.). Porto Alegre: Sulina.
- Munanga, K. (2020). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Nascimento, A. (2018). *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva.
- Nazareth, A. C. P.; Castro, T. G. (2021). Análise histórico-conceitual da imagem corporal em fontes científicas de psicologia (1900-1935). *Psicologia em Estudo*, 26. <https://doi.org/10.4025/psicoestud.v26i0.47372>
- Niskier, Clarice (2024). *A Alma Imoral*. Peça baseada na obra homônima de Nilton Bonder, Teatro SESC Casa do Comércio, Salvador.

- Nogueira, O. (1985). *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: T. A. Queiroz.
- Nogueira, O. (2006). Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social, revista de Sociologia da USP*, 19(1), 287-308.
- Norenzayan, A.; Choi, I.; Peng, K. (2007). Perception and cognition. In S. Kitayama & D. Cohen, *Handbook of cultural psychology* (pp. 569-594). New York | London: The Guilford Press.
- Nuernberg, A. H. (2008). Contribuições de Vygotsky para a educação de pessoas com deficiência visual. *Psicologia em Estudo*, 13(2), 307-316. <https://doi.org/10.1590/S1413-73722008000200013>
- Nunes, G. H. L. (2018). Autodeclarações e comissões: responsabilidade procedimental dos/as gestores/as de ações afirmativas. In G. R. M. Dias & P. R. F. T. Junior (Org), *Heteroidentificação e cotas raciais: dúvidas, metodologias e procedimentos* (pp. 11-30). Canoas: IFRS campus Canoas.
- Obasogie, O. K. (2010). Do blind people see race? Social, legal and theoretical considerations. *Law and Society Review*, 44, 585-616. Disponível em: https://repository.uclawsf.edu/faculty_scholarship/1358/
- Obasogie, O. K. (2014). *Blinded by sight: seeing race through the eyes of the blind*. California: Stanford University Press.
- Oboler, S. (1995). *Ethnic labels, latino lives: identity and the politics of representation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Oliveira, L. L. (2008). *Entre a miscigenação e a multirracialização: brasileiros negros ou negros brasileiros? Os desafios do movimento negro brasileiro no período de valorização nacionalista (1930-1950) – A frente negra brasileira e o teatro experimental do negro*. Tese de doutorado, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- Oliveira, L. M. S. R.; Moreira, M. B. (2017). Da disciplinaridade para a interdisciplinaridade: um caminho a ser percorrido pela academia. *RESFAV*, 7(12), 06-20.
- Oliveira, M. K. (1992). O problema da afetividade em Vygotsky. In Y. La Taille; M. K. Oliveira; H. Dantas, *Piaget, Vygotsky, Wallon: Teorias psicogenéticas em discussão* (pp.75-84). São Paulo: Summus.
- Omi, M.; Winant, H. (1986). *Racial formation in the United States, from the 1960's to the 1980's*. Londres: Routledge.
- Omi, M.; Winant, H. (2015). *Racial formation in the United States*. New York: Routledge.

- Osório, R. (2003). *O sistema de classificação de cor ou raça do IBGE*. Brasília: IPEA.
- Paixão, M.; Carvano, L. M. (2008). A variável cor ou raça no interior dos sistemas censitários brasileiros. In O. Pinho & L. Sansone (Org), *Raça: novas perspectivas antropológicas* (pp. 25-62). Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA.
- Pan, M.; Teles, S. (2015). Alienação. In *Bonito de se ver*. Universal Music.
- Pelsma, J. R. (1937). *Essentials of debate*. New York: The Vail-Ballou Press.
- Pierson, D. (1945). *Branços e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Pinho, A. (2007, Junho 08). *UnB rejeita um gêmeo e aceita outro nas cotas*. Folha de São Paulo. Recuperado de <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff0806200718.htm>
- Pink, S. (2010). The future of sense anthropology/the anthropology of the senses. *Social Anthropology*, 18(3), 331-340. https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2010.00119_1.x
- Pinto, J. F.; Paula, A. P. P. (2018). Contribuições da epistemologia qualitativa de Gozáles Rey para estudos transdisciplinares. *Psicologia & Sociedade*, 30, e166100, 1-11. <http://dx.doi.org/10.1590/1807-0310/2018v30166100>
- Pitano, S. D.; Noal, R. E. (2018). Cegueira e representação mental do conhecimento por conceitos: comparação entre cegos congênitos e adquiridos. *Educação Inisinos*, 22(2), 128-137. <https://doi.org/10.4013/edu.2018.222.12236>
- Portugal, J.; Matumbi, L. (1995). Alegria da cidade. In *Arte de viver*. Eldorado.
- Raynaut, C. (2004). Meio ambiente e desenvolvimento: construindo um novo campo do saber a partir da perspectiva interdisciplinar. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n. 10, pp. 21-32. <https://dx.doi.org/10.5380/dma.v10i0.3089>
- Rich, C. G. (2014). Elective race: recognizing race discrimination in the era of racial self-identification. *The Georgetown Law Journal*, Vol. 102, Legal Studies Research Papers Series, 1501-1572. Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=2506379>
- Rios, R. R. (2018). Pretos e pardos nas ações afirmativas: desafios e respostas da autodeclaração e da heteroidentificação. In G. R. M. Dias & P. R. F. T. Junior (Org), *Heteroidentificação e cotas raciais: dúvidas, metodologias e procedimentos* (pp. 216-251). Canoas: IFRS campus Canoas.
- Risério, A. (2007). *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Editora 34.
- Rocha, H. S.; Alcântara, R. L. S. (2022). O pardo em questão: a mestiçagem como dispositivo político e como processo de tensão das identidades. *Kwanissa – Revista de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros*, 5(12), 337-355.

- Rodrigues, R. N. (2010). *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.
- Roediger, David, R. (2008). *How race survived U.S. history: from settlement and slavery to the Obama phenomenon*. London | New York: Verso.
- Roncolato, M. (2018, junho 14). *A tela “A Redenção de Cam” e a tese do branqueamento no Brasil*. NEXO. <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2018/06/14/A-tela-%E2%80%98A-Reden%C3%A7%C3%A3o-de-Cam%E2%80%99.-E-a-tese-do-branqueamento-no-Brasil>
- Roth, W. D. (2016). The multiple dimensions of race. *Ethnic and Racial Studies*, 38(8), 1310-1338. <https://doi.org/10.1080/01419870.2016.1140793>
- Sá, E. D.; Campos, I. M.; Silva, M. B. C. (2007). *Atendimento educacional especializado: deficiência visual*. Brasília: SEESP / SEED / MEC.
- Sacks, O. (1995). *Um antropólogo em Marte*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Saes, S. F. A. (2010). *Percepção e imaginação*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes Ltda.
- Sansone, L. (2004). *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais, culturas e identidades negras no Brasil*. Salvador: EDUFBA: Pallas.
- Schilder, P. (1999). *A imagem do corpo: as energias construtivas da psique*. São Paulo: Martins Fontes.
- Schucman, L. V. (2012). *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. Tese de doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. <https://doi.org/10.11606/T.47.2012.tde-21052012-154521>
- Schucman, L. V.; Martins H. V. (2017). A Psicologia e o discurso racial sobre o negro: do “objeto da ciência” ao sujeito político. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 37(n. spe), 172-185. <https://doi.org/10.1590/1982-3703130002017>
- Schwarcz, L. K. M. (1993). *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Shweder, R. (1995). Cultural psychology: what is it? In N. R. Goldberger & J. B. Veroff (Eds.), *The culture and psychology reader* (pp. 41–86). New York: New York University Press.
- Silva, F. C. C. (2001). *Construção e (des)construção de identidade racial em Salvador: MNU e Ilê Aiyê no combate ao racismo*. Dissertação de mestrado, Centro de Humanidades, Universidade Federal da Paraíba, Campina Grande.

- Silva, G. M.; Leão, L. T. S. (2012). O paradoxo da mistura: identidades, desigualdades e percepção de discriminação entre brasileiros pardos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 27, n. 80, 117-255.
- Silva, P. C. (1995). *O lugar do corpo: elementos para uma cartografia fractal*. Tese de doutorado, Faculdade de Ciências do Desporto e de Educação Física, Universidade do Porto, Porto. <http://hdl.handle.net/10216/10256>
- Souza, V. S.; Santos, R. V. (2012). O congresso universal de raças, Londres, 1911: contextos, temas e debates. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 7(3), 745-760. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222012000300008>
- Souza, M. G. (2020). Bancas de aferição, fraudes e seus desafios na educação superior e nos concursos públicos. *Educação em debate*, 42(83), 85-97. <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/58150>
- Sovik, L. (2009). *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano.
- Steil, C. A.; Carvalho, I. C. M. (org.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- Tateo, L. (2016). Toward a cogenetic cultural psychology. *Culture & Psychology*, 22(3), 433-447. <https://doi.org/10.1177/1354067X16645297>
- Tateo, L. (2018). Affective semiosis and affective logic. *New Ideas in Psychology*, 4, 1-11. <https://doi.org/10.1016/j.newideapsych.2017.08.002>
- Telles, E. (2010). Em retrospectiva: uma revisão das políticas de inclusão racial do Brasil após dez anos. *Desigualdade e Diversidade – Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio*, n. 6, jan/jul, pp. 129-142.
- Telles, E.; Silva, G. M. (2021). *Pigmentocracias: etnicidade, raça e cor na América Latina*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- UNESCO (1950). *The race question*. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000128291>
- Valsiner, J. (1999). Partnership in the social world: opportunities for science and practice. In R. Bibace; J. J. Dillon; B. N. Dowds (eds), *Partnerships in research, clinical and educational settings*. Stamford, Connecticut: Abex Publishing Corporation.
- Valsiner, J. (2007a). *Culture in minds and societies: foundations of cultural psychology*. New Delhi: Sage.
- Valsiner, J. (2007b). Personal culture and conduct of value. *Journal of Social, Evolutionary, and Cultural Psychology*, 1(2), 59-65. <http://dx.doi.org/10.1037/h0099358>
- Valsiner, J. (2014). *An invitation to cultural psychology*. London: Sage.

- Valsiner, J. (2017). *From methodology to methods in human psychology*. Springer briefs in psychology. 115p. https://doi.org/10.1007/978-3-319-61064-1_8
- Valsiner, J. (2021). *General human psychology*. Theory and history in the human and social sciences. Springer. <https://www.springer.com/series/15826>
- Valsiner, J. (2022). Ordinary courage: how to make a methodological revolution without anybody noticing it is going on? In M. Watzlawik & S. Salden, *Courageous methods in cultural psychology*. Springer Series: Theory and History in the Human Social Sciences. <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-030-93535-1>
- Valsiner, J. (2024). Synthesis in general psychology: why Indian intellectual history is the key? In R. C. Tripathi; J. Panday (eds), *Re-visioning psychology in culture and contexts*. Cambridge: Cambridge Scholars.
- Vaz, L. M. S. S. (2018). As comissões de verificação e o direito à (dever de) proteção contra a falsidade de autodeclarações raciais. In G. R. M. Dias & P. R. F. T. Junior (Org), *Heteroidentificação e cotas raciais: dúvidas, metodologias e procedimentos* (pp. 32-78). Canoas: IFRS campus Canoas.
- Vygotsky, L. S. (1993). The fundamentals of defectology: abnormal psychology and learning disabilities. In L. S. Vygotsky, *The collected works of L. S. Vygotsky, Volume 2*. New York: Plenum Press.
- Vygotsky, L. S. (2002). *Pensamento e linguagem*. Edição eletrônica: Ed Ridendo Castigat Mores (www.jahr.org). Recuperado de <https://www.institutoelo.org.br/site/files/publications/5157a7235ffccfd9ca905e359020c413.pdf>
- Washington State University Libraries. (s.d.). How to Tell Japs from Chinese. *Digital Exhibits*. <http://digitalexhibits.wsulibs.wsu.edu/items/show/4416>
- Watzlawik, M.; Salden, S. (2022). *Courageous methods in cultural psychology*. Springer Series: Theory and History in the Human Social Sciences. <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-030-93535-1>
- Weschenfelder, V. I.; Silva, M. L. (2018). A cor da mestiçagem: o pardo e a produção de subjetividades negras no Brasil contemporâneo. *Análise Social*, 53(227), 308-330. <https://doi.org/10.31447/as00032573.2018227.03>
- Whitehead, K. A. (2017). Discursive approaches to race and racism. In H. Giles & A. Harwood (Eds.), *Oxford Research Encyclopedia of Communication*. UC Santa Barbara. <http://dx.doi.org/10.1093/acrefore/9780190228613.013.477>
- Zittoun, T. (2008). Janet's emotions in the whole of human conduct. In R. Diriwachter & J. Valsiner (Eds.), *Striving for the whole: creating theoretical syntheses* (pp. 111-129). New Brunswick | London: Transaction Publishers.
- Zuberi. T. (2001). *Thicker than blood: how racial statistics lie*. Minneapolis | London: University of Minnesota Press.

APÊNDICE A – PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

UFBA - INSTITUTO DE
PSICOLOGIA (IPS) DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DA
BAHIA



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: NOS OLHOS DE QUEM VÊ: PRODUÇÃO DE SENTIDOS RACIAIS SUBJETIVOS POR CEGOS CONGÊNITOS NA CIDADE DE SALVADOR

Pesquisador: MARCIO NUNES DE ABREU

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 29748620.4.0000.5686

Instituição Proponente: Instituto de Psicologia - UFBA

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 3.965.706

Apresentação do Projeto:

O protocolo em análise, versão 01, refere-se a pesquisa de (doutorado), com financiamento (próprio). Tem por questão de pesquisa: "investigar as configurações subjetivas dos processos de construção e vivência de identidades raciais pela experiência de pessoas com cegueira congênita na cidade de Salvador."

Para esta pesquisa, serão escolhidos 3 participantes. Os critérios de inclusão consistem em que os participantes sejam cegos congênitos, maiores de 18 anos, sendo que este grupo seja composto por uma pessoa autodeclarada preta, uma pessoa autodeclarada branca e uma pessoa autodeclarada parda. Para os fins desta pesquisa, consideramos pessoas com cegueira congênita aquelas que perderam a visão desde o nascimento e que não possuem, dessa maneira, quaisquer referenciais ou memórias visuais.

Esta pesquisa parte das experiências de pessoas com cegueira congênita para explorar duas hipóteses centrais. Na primeira, procuraremos ir além na noção convencional de raça como construção social (a partir da qual subentende-se que a dimensão social da raça sobrepõe-se a sua dimensão visual, supostamente preexistente e objetiva), para argumentar que o próprio ato de enxergar é inerentemente racializado. Em outras palavras, o visual e o social seriam mutuamente e

Endereço: Rua Aristides Novis, 197

Bairro: FEDERACAO

CEP: 40.210-730

UF: BA

Município: SALVADOR

Telefone: (71)3283-6437

E-mail: cepips@ufba.br

UFBA - INSTITUTO DE
PSICOLOGIA (IPS) DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DA
BAHIA



Continuação do Parecer: 3.965.706

simultaneamente construídos.

Na segunda, pretende-se explorar a possibilidade de que os processos subjetivos de construção de identidade raciais, expressos através de narrativas pessoais, sejam constituídos a partir de três dimensões simultâneas: (a) uma em que o sujeito assume um lugar moral em relação a ele mesmo, ou seja, como ele avalia a si mesmo na narrativa—o que chamamos de relação “eu-eu”; (b) outra em que pesa o papel de outros personagens da narrativa e pertencentes à conversação na qual se constrói a narração, ou uma relação “eu-outro”; e, por fim, (c) da posição do sujeito em relação aos discursos ou narrativas dominantes sobre a raça e as identidades raciais, ou seja, relação “eu-narrativa dominante”.

As entrevistas terão início com um convite do pesquisador para que o/a participante lhe explique de que maneira uma pessoa com cegueira congênita entende o conceito de raça. Espera-se que a explicação dada pelo/a entrevistado/a recorra a temas correlacionais, como as relações entre raça e cultura, raça e preconceito/racismo, e raça e características físicas, principalmente a cor da pele, sendo esse último de extremo interesse para a pesquisa, pelo fato de estar relacionado a um fenômeno impossível de ser apreendido por outros sentidos que não o visual.

Técnicas de Produção de Informação Para González Rey (2003), a construção do conhecimento na pesquisa qualitativa depende de um cenário facilitador que tem o diálogo como seu elemento central. O objetivo da entrevista em profundidade, no contexto desta pesquisa, é de conduzir o entrevistado a campos de significação de sua experiência pessoal, aqui entendidos como o locus de produção dos sentidos subjetivos que fazem parte da configuração da subjetividade individual, mas que, também, refletem uma subjetividade social. Dessa maneira, ao invés de perguntas pré-estabelecidas, serão elencados tópicos de interesse, através dos quais serão organizados e interpretados os sentidos raciais subjetivos produzidos pelos participantes a partir de uma reconstrução de suas histórias de vida, tendo como foco central o tema da identidade racial.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Geral: Compreender os processos de produção de sentidos subjetivos que caracterizam a formulação do conceito de raça e a construção de identidades raciais pela experiência de cegos congênitos na cidade de Salvador.

Endereço: Rua Aristides Novis, 197
Bairro: FEDERACAO **CEP:** 40.210-730
UF: BA **Município:** SALVADOR
Telefone: (71)3283-6437 **E-mail:** cepips@ufba.br

UFBA - INSTITUTO DE
PSICOLOGIA (IPS) DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DA
BAHIA



Continuação do Parecer: 3.965.706

Objetivos Específicos 1. Realizar um levantamento bibliográfico sobre os processos histórico-sociais de categorização racial no Brasil. 2. Analisar os processos histórico-sociais de categorização racial no Brasil sob a perspectiva da Teoria da Formação Racial. 3. Realizar um levantamento bibliográfico sobre pesquisas que relacionam os temas da cegueira congênita e identidades raciais. 4. Compreender de que maneira cegos/as congênitos/as entendem o conceito de raça e as categorias raciais que fazem parte do nosso repertório sociocultural (por exemplo: negro, branco, pardo, indígena, etc.). 5. Descrever os processos subjetivos de construção de identidade racial de cegos/as congênito/as a partir das suas histórias de vida.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

A pesquisa apresenta risco baixo, na medida em que existe a possibilidade de que o entrevistado sinta algum desconforto emocional relacionado a episódios significativos de sua história de vida que possam emergir durante a narrativa.

Os benefícios da pesquisa para os entrevistados consistem na possibilidade de reflexão sobre os temas da raça e das identidades raciais, os quais, quando abordados no contexto das narrativas pessoais, podem promover o autoconhecimento, a autonomia e a individuação, possibilitando um olhar mais consciente do sujeito sobre si mesmo e sobre o seu lugar no mundo.

Foram apresentados, no TCLE, os riscos e benefícios, bem como as formas de minimizar os mesmos.

Avalia-se, conforme o apresentado, que os riscos existentes neste tipo de pesquisa são mínimos. Entende-se que os benefícios possíveis com a realização da pesquisa (em termos sociais, biológicos, científicos) podem superar os riscos.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Pesquisa relevante, objetivos claros e metodologia bem delineada, além de apresentar roteiro de entrevista coerente com os objetivos elencados.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Apresenta todos os termos, conforme exigência para o tipo de pesquisa e participantes envolvidos, se considerarmos que não foi citada a participação de sujeitos (criança, adolescente ou pessoa legalmente incapaz) que possam requerer a utilização do Termo de Assentimento.

Endereço: Rua Aristides Novis, 197
Bairro: FEDERACAO **CEP:** 40.210-730
UF: BA **Município:** SALVADOR
Telefone: (71)3283-6437 **E-mail:** cepips@ufba.br

UFBA - INSTITUTO DE
PSICOLOGIA (IPS) DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DA
BAHIA



Continuação do Parecer: 3.965.706

Cronograma de atividades está atualizado. O TCLE está redigido sob a forma de convite, apresentando linguagem clara e objetiva, informando aos participantes da pesquisa os objetivos, riscos e benefícios, bem como formas de minimizar os riscos.

Recomendações:

- Informa, no TCLE, que os dados permanecerão arquivados por 5 anos, e não explicita o que ocorrerá com os mesmos ao término deste período; sugere-se que esta informação seja acrescentada no TCLE.

- Considerando-se o disposto na Resolução 466 de 2012:

IV.1. c) conceder o tempo adequado para que o convidado a participar da pesquisa possa refletir, consultando, se necessário, seus familiares ou outras pessoas que possam ajudá-los na tomada de decisão livre e esclarecida; sugere-se que esta informação seja acrescentada no TCLE, no que diz respeito ao tempo estimado para a realização da entrevista.

IV.3. e) garantia de manutenção do sigilo e da privacidade dos participantes da pesquisa durante todas as fases da pesquisa; sugere-se que esta informação seja explicitada no TCLE no que tange a privacidade, pois parece estar implícita ao dizer "garantia de sigilo e anonimato".

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Não há.

Considerações Finais a critério do CEP:

Eventuais modificações ou emendas ao protocolo devem ser apresentadas ao CEP de forma clara e sucinta, identificando a parte do protocolo a ser modificada e suas justificativas.

O/A pesquisador/a deverá apresentar relatório a este CEP após a conclusão da pesquisa. Solicitar modelo ao CEP quando de sua elaboração.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1506045.pdf	06/03/2020 15:05:35		Aceito
Outros	Roteiro_de_entrevista.pdf	06/03/2020 15:04:36	MARCIO NUNES DE ABREU	Aceito

Endereço: Rua Aristides Novis, 197

Bairro: FEDERACAO

CEP: 40.210-730

UF: BA

Município: SALVADOR

Telefone: (71)3283-6437

E-mail: cepips@ufba.br

UFBA - INSTITUTO DE
PSICOLOGIA (IPS) DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DA
BAHIA



Continuação do Parecer: 3.965.706

Cronograma	Cronograma.pdf	06/03/2020 15:03:56	MARCIO NUNES DE ABREU	Aceito
Outros	Termo_de_compromisso_do_pesquisador_responsavel.pdf	10/02/2020 13:58:00	MARCIO NUNES DE ABREU	Aceito
Outros	Termo_de_confidencialidade.pdf	10/02/2020 13:56:45	MARCIO NUNES DE ABREU	Aceito
Outros	Declaracao_Pesquisador_responsavel.pdf	10/02/2020 13:55:42	MARCIO NUNES DE ABREU	Aceito
Declaração de concordância	Declaracao_de_concordancia.pdf	10/02/2020 13:54:09	MARCIO NUNES DE ABREU	Aceito
Declaração de Instituição e Infraestrutura	Declaracao_Instituicao.pdf	10/02/2020 13:53:05	MARCIO NUNES DE ABREU	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_de_Pesquisa.pdf	10/02/2020 13:44:46	MARCIO NUNES DE ABREU	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.pdf	10/02/2020 13:42:41	MARCIO NUNES DE ABREU	Aceito
Folha de Rosto	Folha_de_Rosto.pdf	10/02/2020 13:41:12	MARCIO NUNES DE ABREU	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

SALVADOR, 12 de Abril de 2020

Assinado por:
Mauro de Oliveira Magalhães
(Coordenador(a))

Endereço: Rua Aristides Novis, 197

Bairro: FEDERACAO

CEP: 40.210-730

UF: BA Município: SALVADOR

Telefone: (71)3283-6437

E-mail: cepips@ufba.br

Página 05 de 05

APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

TCLE – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado a participar da pesquisa NOS OLHOS DE QUEM VÊ: PRODUÇÃO DE SENTIDOS RACIAIS SUBJETIVOS POR CEGOS CONGÊNITOS NA CIDADE DE SALVADOR. Ela pretende investigar as configurações subjetivas dos processos de construção e vivência de identidades raciais pela experiência de pessoas com cegueira congênita na cidade de Salvador. Ela é importante pois consiste numa tentativa de contribuir para uma maior compreensão dos processos de racialização no Brasil, na medida em que os sentidos subjetivos expressos cegos congênitos sejam capazes de deslocar a noção de raça como algo visualmente óbvio e, dessa forma, abram novas possibilidades de compreensão de como este marcador é social e culturalmente construído.

Se concordar em participar, você vai responder a entrevistas. Nestas, o pesquisador vai fazer algumas perguntas para que você conte um pouco da sua história de vida e comente sobre de que maneira você compreende o conceito de raça e de como se deu o processo de construção da sua identidade racial.

As entrevistas vão ser gravadas em áudio e/ou vídeo, e serão transcritas posteriormente, com todos os dados pessoais alterados para garantia de sigilo e anonimato. Caso você não se sinta bem para responder, não será obrigado a responder nenhuma pergunta, você só responde se quiser. Se não se sentir à vontade, não precisa responder. Por outro lado, a participação nas entrevistas pode ser benéfico, na medida em que consiste numa oportunidade de reflexão sobre os temas da raça e das identidades raciais, os quais, quando abordados no contexto das narrativas pessoais, podem promover o autoconhecimento, possibilitando um olhar mais consciente sobre si mesmo e sobre o seu lugar no mundo.

Esta pesquisa apresenta risco baixo, na medida em que existe a possibilidade de que você sinta algum desconforto emocional relacionado a episódios significativos de sua história de vida que possam emergir durante a entrevista. No caso de algum desconforto de sua parte, o pesquisador poderá indicar e orientá-lo a um atendimento especializado em Psicologia.

Se assinar este Termo, quer dizer que você entendeu a proposta da pesquisa e autoriza que as entrevistas sejam feitas com você e que sua fala seja gravada e divulgada em produções científicas. Mas a sua identidade vai ser mantida em sigilo; a das pessoas que você citar, também. Isso significa que o seu nome e o nome das pessoas que você citar nunca vão ser divulgados. Se você tiver alguma dúvida, pode falar que o pesquisador vai esclarecer antes de você assinar. Você pode recusar o convite para participar da pesquisa e não assinar este Termo. Mas, mesmo depois de assinar, caso mude de ideia e desista de participar, você

também pode retirar seu consentimento, a qualquer momento, sem nenhuma penalidade. A participação na pesquisa é voluntária, isso quer dizer que ela não será remunerada. Para acessar os resultados da pesquisa, daqui a algum tempo procure pelo nome do pesquisador na sessão de teses e dissertações do site: www.pospsi.ufba.br.

Em caso de dúvidas com respeito aos aspectos éticos deste estudo, você poderá consultar:

Pesquisador responsável: Márcio Nunes de Abreu

Telefone: (71) 9 9104-3280 E-mail: voltadomundo@gmail.com

Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Psicologia da Universidade Federal da Bahia

Rua Professor Aristides Novais, 197. Federação. Salvador – BA

Telefone: (71) 3283-6442 E-mail: cepips@ufba.br

Observação: Este Termo de Consentimento Livre e Esclarecido será assinado em duas vias pelo pesquisador responsável e por você. Uma delas ficará com você e a outra via ficará arquivada sob a responsabilidade do pesquisador, durante 5 (cinco) anos.

Eu, _____,
declaro que li e entendi as informações que me foram passadas acima e **concordo** em participar da pesquisa “*NOS OLHOS DE QUEM VÊ: PRODUÇÃO DE SENTIDOS RACIAIS SUBJETIVOS POR CEGOS CONGÊNITOS NA CIDADE DE SALVADOR*”. Comunico também que **recebi uma cópia deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido** e que me foi dada a oportunidade de esclarecer as minhas dúvidas.

Salvador, _____ de _____ de _____

Assinatura do(a) Participante

Assinatura do Pesquisador Responsável

Assinatura da Testemunha