

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social

Felipe Messias

**O QUE VOCÊ VÊ?: Lentes de raça e de gênero nas descrições de
fotografias de pessoas negras**

Belo Horizonte
2023

Felipe Messias

**O QUE VOCÊ VÊ?: Lentes de raça e de gênero nas descrições de
fotografias de pessoas negras**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Comunicação Social.

Área de concentração: Comunicação e sociabilidade contemporânea.

Linha de pesquisa: Processos comunicativos e práticas sociais.

Orientadora: Prof.^a Dra.^a Laura Guimarães Corrêa.

Belo Horizonte

2023

301.16 Messias, Felipe.
M585o O que você vê? [manuscrito] : lentes de raça e de
2023 gênero nas descrições de fotografias de pessoas negras /
Felipe Messias. - 2023.
197 f. : il.
Orientadora: Laura Guimarães Corrêa.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1.Comunicação – Teses 2. Racismo - Tese. 3.Fotografia
- Teses. I. Corrêa, Laura Guimarães . II. Universidade
Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO SOCIAL

FOLHA DE APROVAÇÃO

"O QUE VOCÊ VÊ?: Lentes de raça e de gênero nas descrições de fotografias de pessoas negras."

FELIPE MESSIAS

Dissertação aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

Profª Laura Guimarães Corrêa - Orientadora
DCM/FAFICH/UFMG

Prof. Pablo Moreno Fernandes Viana
DCM/FAFICH/UFMG

Prof. Daniel Rodrigo Meirinho de Souza
UFRN

Belo Horizonte, 23 de maio de 2023.



Documento assinado eletronicamente por **Laura Guimaraes Correa, Professora do Magistério Superior**, em 29/05/2023, às 19:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Daniel Rodrigo Meirinho de Souza, Usuário Externo**, em 31/05/2023, às 16:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Pablo Moreno Fernandes Viana, Professor do Magistério Superior**, em 05/06/2023, às 10:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orcao_acesso_externo=0, informando o código verificador 2305740 e o código CRC 36022C36.

*Para o meu eu do passado,
que não sabia que estudar poderia ser um fim, não um meio:
espero que você tenha orgulho de ver até aonde você já caminhou.*

*E para meu eu do futuro, lembre-se:
não tente se encaixar onde não te cabe.*

Acredite no seu tamanho.

AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, é preciso agradecer às duas pessoas que me ensinaram, desde sempre, a importância da educação. Este texto só é possível porque, há muito tempo, minha mãe e meu pai, Célia e Antônio, me disseram que estudar era o mais importante. Através de seus trabalhos e amor incondicional eu consegui dar cada passo que eu dei para chegar até este momento. Agradeço à minha irmã, Viviane, minha primeira professora – foi ela quem me ensinou a ler. Com certeza minha carreira acadêmica começa lá naquele terreiro do bairro Santa Branca, onde ela se dedicou para me ensinar o que sabia, antes mesmo que eu ingressasse na educação formal.

Também não posso deixar de mencionar quem plantou a semente do mestrado em mim: à Ana Karina, amiga e família, agradeço pela disponibilidade de sempre, pelas trocas, pela parceria, pelos cafés, pelo sobrinho (!) e pela presença constante. Ao contrário de muitas pessoas que falam apenas “vai lá”, a Ana Karina esteve sempre dizendo “vamos lá”. E isso fez toda a diferença. De fato, a água estava fria. Mas foi muito mais fácil passar por isso com o calor da sua amizade.

Por falar em amizade, outras duas pessoas foram muito importantes nestes dois anos: Andréa e Priscila. Eu não teria segurado esse forninho se não fosse a ajuda delas. Agradeço por não me deixarem perder a fé em mim mesmo; sua admiração e incentivo fizeram enormidades por mim. É menos difícil passar por tudo que nós passamos, e elas sabem bem do que eu estou falando, quando a gente tem a certeza que pode contar com pessoas tão especiais que, entre idas e vindas da vida, finalmente voltaram pra ficar. Por falar em ficar, obrigado também à Dyana, artista incrível que chegou no meio do caminho e também ficou.

À minha orientadora, Laura, faltam palavras para agradecer. Eu nunca falei disso pra ela, mas na banca de defesa de doutorado da Ana Karina eu fiquei impactado com a Laura – muito bonita, muito chique e muitíssimo inteligente. Foi quando eu pensei, pela primeira vez “tá aí, eu gostaria de ser orientado por essa pessoa!” (Ana Karina tá de prova). Eu não sabia que, dois anos depois de jogar isso pro universo, meu desejo viraria realidade. Eu senti uma conexão muito profunda com a Laura desde o processo seletivo, mesmo que a gente nunca tivesse trocado uma palavra. Depois de escrever quatro trabalhos de conclusão de curso, eu sei o quanto uma boa orientação pode ser determinante pra gente conseguir chegar ao fim. Mas a orientação da Laura foi muito mais do que boa – foi excepcional. Acima de tudo, Laura soube me respeitar. Nestes dois anos, ela conseguiu me oferecer exatamente o que eu precisava, sempre – me acalmou nos momentos de desespero, me incentivou quando eu estava desanimado. Se nós, pessoas negras, sabemos o quanto esses espaços podem ser violentos,

Laura fez de tudo para atenuar essa violência, sempre me oferecendo uma rota de fuga, um lugar seguro para me curar e recuperar as forças. Eu nunca vou conseguir agradecer o suficiente.

As conversas com o Bruninho (!), como sempre, foram muito estimulantes. Não posso deixar de agradecer também por sua ajuda na automatização dos cálculos de regra de três que me poupou muito tempo! É muito bom saber que, entre distâncias e proximidades, eu posso sempre contar com ele. Eu fico muito feliz de perceber o quanto crescemos juntos, o quanto amadurecemos e o quanto nossas conversas me fazem refletir. Agradeço também à Drika, que mesmo à distância sempre se faz presente.

Acho que o Matheus Salvino não tem ideia do que fez por mim nos últimos dois anos. Foi mais fácil enfrentar a violência do ambiente acadêmico com ele me explicando, com o maior carinho do mundo, onde eu poderia pisar e quais espaços era melhor evitar. Aproveito este momento para agradecer a outras contribuições centrais para facilitar o meu percurso: à professora Regiane Garcêz, pelo auxílio paciente e generoso com os trâmites no Conselho de Ética em Pesquisa e à professora Vanessa Veiga, pela indicação da Diretoria de Tecnologia da Informação, central para garantir a coleta dos dados com os quais eu pude desenvolver minha pesquisa.

Agradeço, ainda, às colegas e aos colegas do grupo de pesquisa Coragem. Nossas trocas foram sempre muito estimulantes e, com certeza, muitas questões que discutimos estão presentes aqui. A equipe de organização do Colóquio Discente 2022, por estarem comigo nesta experiência tão importante para a minha formação. Às colegas e aos colegas que se fizeram presentes mesmo em momentos de vida remota: Camila, Dalila, Etiene, Francisco, Luciana, Mayra e Samuel. Às turmas nas quais fiz estágio docente nas disciplinas de Laboratório de Criação Visual, ministrada pela Laura, e Som e Sentido, ministrada pela professora Graziela Mello Vianna, a quem estendo meus agradecimentos.

Acrescento meu muito obrigado à Renata Alencar, que me ajudou a fazer meu primeiro projeto de pesquisa para mestrado, há dez anos. Naquele momento eu comecei a vislumbrar esta possibilidade e, embora eu tenha feito um grande desvio para chegar até aqui, ela estava junto com a Ana Karina no começo desta caminhada. Ao Pablo Fernandes Viana, ao Rodrigo Ednilson e ao Daniel Meirinho, pelas imensas contribuições nas bancas de qualificação e defesa. E por último, mas com a mesma importância de todas as pessoas acima, agradeço às professoras e aos professores que, ao longo de toda a minha trajetória estudantil, souberam me acolher e me ensinar a transgredir.

*Show me forgiveness
For having lost faith in myself
And let my own interior up
To inferior forces
The shame is endless
But if soon start forgiveness
The girl might live
(Björk – Show me forgiveness)*

Para quem quer me seguir eu quero mais
Tenho o caminho do que sempre quis
E um saveiro pronto pra partir
Invento o cais
E sei a vez de me lançar
(Milton Nascimento e Ronaldo Bastos – Cais)

RESUMO

Esta dissertação teve como principal objetivo investigar as convergências e divergências, intra e extra grupo racial, na forma como pessoas brancas e negras atribuem sentido a imagens fotográficas nas quais existem diferentes representações de pessoas negras, de modo a verificar como o pertencimento racial afeta sua produção de sentidos nos processos comunicativos. A partir disso, foi postulada a hipótese de que os processos de classificação racial influenciam, de diferentes modos, a percepção das pessoas, a depender do grupo ao qual pertencem. Tal afirmação foi fundamentada no entendimento do racismo como elemento fundante da sociedade brasileira. Os conceitos de lugar de fala, lugar de escuta e olhar opositor foram tomados como base para discutir práticas comunicativas em situações de desigualdade de poder. A dimensão polissêmica das imagens fotográficas e algumas estratégias de fixação de sentidos também foram abordadas, de modo a evidenciar como essas imagens têm sido utilizadas, historicamente, para cristalizar determinadas formas de ver e significar grupos marginalizados. A coleta de dados foi feita a partir de um questionário on-line aplicado a discentes de graduação da Universidade Federal de Minas Gerais. Nele, foi solicitado que as pessoas descrevessem nove fotografias, criando, assim, o material analisado no presente texto. Para dar conta das questões levantadas pela revisão bibliográfica, foram utilizadas fotografias produzidas por três artistas que representam, majoritariamente, pessoas negras, em diferentes situações – algumas reafirmam práticas estereotípicas ao passo em que outras as contestam. O foco deste trabalho foi analisar como estas estratégias de reafirmação ou contestação foram percebidas pela audiência. Após leitura, catalogação e análise crítica dos dados, foi possível vislumbrar enviesamentos de raça e de gênero que atravessam os modos como as pessoas veem e significam representações fotográficas de pessoas negras.

Palavras-chave: racismo; fotografia; produção de sentido; lugar de fala; lugar de escuta.

ABSTRACT

The main objective of this dissertation was to investigate the convergences and divergences, intra and extra racial group, in the way white and Black people attribute meaning to photographic images in which there are different representations of Black people, in order to verify how racial belonging affects their production of meanings in communicative processes. From this, the hypothesis was postulated that racial classification processes influence, in different ways, people's perception, depending on which group they belong to. This statement was based on the understanding of racism as a founding element of Brazilian society. The concepts of standpoint, lugar de escuta and oppositional gaze were taken as the basis for discussing communicative practices in situations of power inequality. The polysemic dimension of photographic images and some strategies for fixing meanings were also addressed, in order to show how these images have been used, historically, to crystallize certain ways of seeing and giving meaning to marginalized groups. Data collection was performed using an online questionnaire applied to undergraduate students at the Universidade Federal de Minas Gerais. In it, people were asked to describe nine photographs, thus creating the material analyzed in this text. In order to deal with the issues raised by the bibliographic review, nine photographs were used, produced by three artists, who represent, for the most part, Black people, in different situations – some reaffirm stereotypical practices while others contest them. The focus of this work was to analyze how these strategies of reaffirmation or contestation were perceived by the audience. After reading, cataloging and critically analyzing the data, it was possible to glimpse racial and gender biases that cross the ways people see and mean photographic representations of black people.

Key-words: racism; photography; production of meaning; standpoint; lugar de escuta.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Folha de São Paulo.....	47
Figura 2 – Coletivo Cida 1	48
Figura 3 – Coletivo Cida 2	49
Figura 4 – Coletivo Cida 3	50
Figura 5 – Shelly.....	52
Figura 6 – Jense	53
Figura 7 – Melinda	54
Figura 8 – Gráfico sobre vínculo institucional de informantes	58
Figura 9 – Gráfico sobre gênero de informantes	59
Figura 10 – Gráfico sobre raça de informantes	60
Figura 11 – Gráfico sobre gênero de informantes: Amostra geral x Amostra analisada.....	61
Figura 12 – Gráfico sobre raça de informantes: Amostra geral x Amostra analisada.....	62
Figura 13 – Gráfico sobre gênero e pertencimento racial de informantes.....	63
Figura 14 – Sem título	86
Figura 15 – <i>Maid I</i>	94
Figura 16 – <i>We Live in Silence XIV</i>	102
Figura 17 – <i>We Live in Silence XVIII</i>	110
Figura 18 – Sem título	120
Figura 19 – <i>Katlego Mashiloane and Nosipho Lavuta</i>	128
Figura 20 – <i>Id Crisis</i>	137
Figura 21 – <i>Genesis [Je n'isi isi] III</i>	145
Figura 22 - Sem título.....	163

SUMÁRIO

PRÓLOGO.....	12
INTRODUÇÃO	15
1. RACISMO E COMUNICAÇÃO	19
1.1 Racismo e produção de sentidos.....	19
1.2 Os <i>lugares</i> da comunicação: de onde <i>falamos</i> e de onde <i>escutamos</i>	29
2. O QUE VEMOS QUANDO OLHAMOS UMA FOTOGRAFIA	35
2.1 O que uma fotografia retrata?	35
2.2 Por que vemos o que vemos?	42
3. O QUE VOCÊ VÊ? SOBRE UMA POSSÍVEL RACIALIZAÇÃO DO OLHAR.....	45
3.1 Primeiras observações: testes metodológicos e análise preliminar	46
3.2 Mapeando lugares de escuta: procedimentos metodológicos	57
4. TENTATIVAS DE OPOSIÇÃO / TENTATIVAS DE FIXAÇÃO	72
4.1 A violência como relação interracial.....	85
4.1.1 Celebrações do <i>lugar do negro</i>	86
4.1.2 Racismo: opressão sem opressor	93
4.1.3 O lugar de vítima como identidade racial generificada	102
4.2 Mulheres negras são merecedoras de afeto (?)	107
4.2.1 E ela não é uma mulher?.....	109
4.2.2 Cuidado e outras atribuições racializadas.....	119
4.2.3 Quando o amor não tem cor	127
4.3 Visibilidades e invisibilidades negras.....	133
4.3.1 As diferentes <i>visibilidades</i> das opressões.....	137

4.3.2 Quando pessoas negras se tornam invisíveis.....	145
4.3.3 Hipervisibilidade do corpo da mulher negra	163
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	174
REFERÊNCIAS.....	182
APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	190
APÊNDICE B – QUESTIONÁRIO DE PESQUISA.....	193

PRÓLOGO

Durante a minha segunda graduação, em Artes Visuais, eu fiquei um pouco obcecado pelo conceito de lugar de fala. Talvez, porque me incomodava significativamente o fato de um conceito tão importante ser, aparentemente, tão distorcido, fazendo com que parte de sua força fosse desperdiçada. Até que Jota Mombaça (2021) me ensinou sobre a potência do desvio, da fuga... Por outro lado, é essencial distinguir quando o desvio é usado estrategicamente por pessoas historicamente silenciadas para *inverter a equação*, exigindo que pessoas em situação de poder se calem e repensem seu lugar privilegiado de fala, e quando é usado por estas para se eximirem de refletir sobre esta sua posição.

Meu interesse também era dirigido pela minha experiência pessoal. Por ser artista, negro, trabalhar com fotografia e, especificamente, com retratos, fui questionado, várias vezes, sobre a cor dos corpos que eu fotografava. Parece que existia uma facilidade maior – e ainda existe – para confrontar pessoas que fazem parte de grupos marginalizados sobre suas escolhas, esquecendo que seus pontos de vista são atravessados por seu lugar marginal e ignorando que elas falam a partir de seus lugares de fala, mesmo quando se referem aos locais de poder ou a corpos que atendem a padrões hegemônicos. Dito de outra forma, mesmo quando falam *sobre o centro*, essas pessoas falam *a partir das margens*, produzindo um conhecimento significativamente diferente daquele produzido pelas pessoas *nativas* desse centro (obrigado, Patrícia Hill Collins, por me dar as palavras para nomear isso).

Para finalizar a graduação, na minha pesquisa de conclusão de curso, eu queria observar se existe um *lugar de fala*, compartilhado por artistas negras e negros, que pode ser percebido em seus trabalhos. (Alerta de revelações sobre o enredo: existe!) E, antes de começar a escrever a monografia – eu fiquei um ano cumprindo créditos, após escrever versão *final* do projeto, antes de começar a pesquisa propriamente dita –, eu passei por uma experiência tão significativa que definiu minha pesquisa de mestrado, embora na época eu não tenha me dado conta disso. No final de 2019, entrou em cartaz, em Belo Horizonte, a exposição *Chichico Alkmim, Fotógrafo*. Nesta exposição, foi exibida uma coleção de fotografias produzidas pelo fotógrafo mineiro, com curadoria de Eucanaã Ferraz.

Contextualizando: Chichico Alkmim fotografou a população de Diamantina durante a primeira metade do século XX. Com elevado apuro técnico, as imagens retratam uma população racialmente diversa, com pessoas negras e brancas ocupando variados espaços sociais. O que se comprova, historicamente, pelos dados demográficos do município, cuja população, já naquela época, era majoritariamente negra. Por se tratar de um fotógrafo

comercial, é seguro pressupor que os interesses que prevaleciam nas imagens de Alkmim eram das pessoas fotografadas, e que os retratos produzidos atendiam ao cânone estético da época.

Voltando à exposição: quando você entrava na Grande Galeria Alberto da Veiga Guignard (a principal do Palácio das Artes, importante espaço cultural da cidade), você se deparava com retratos de pessoas negras, vestidas à moda da época, em tamanho natural. Aquilo me impactou significativamente. A experiência de ver a exposição do Chichico foi muito emocionante porque, talvez pela primeira vez, considerando aquele recorte histórico, eu pude ver uma exposição em que pessoas negras eram retratadas com dignidade comum, cotidiana, como simples seres humanos, não como signos de pobreza e miséria ou como seu oposto, o estereótipo positivo místico, ou como reis e rainhas. Enfim, só existindo, vivendo suas vidas cotidianas, como pessoas comuns. Aqueles retratos me lembravam, em algum aspecto, alguns retratos que eu havia visto nas paredes e nos porta-retratos da casa da minha avó, em São João del-Rei.

A sensação que eu tive é justificada: é raro vermos imagens históricas de pessoas negras sendo representadas em situações tão cotidianas e, ao mesmo tempo, (e talvez por isso mesmo) tão humanizantes. Nos acostumamos a ver *escravos*¹ e/ou seus descendentes ou, em perspectivas otimistas, reinos místicos em África e seu legado no Brasil. Em outras palavras, as representações históricas de pessoas negras, em sua maioria, mesmo quando buscam a valorização da herança africana, tendem à exotificação ou, para ser mais preciso, à *outrização*; pessoas negras são sempre representadas como *Outras*. Ver a exposição de Chichico Alkmim me colocou frente a uma representação que, embora rara, me parecia familiar.

Agora, a experiência que me trouxe até aqui: além das imagens que mencionei acima, do lado esquerdo de quem entrava na galeria, onde geralmente ficam os textos curatoriais, havia uma imagem em grande formato do fotógrafo com sua esposa e filhos. Prática comum na fotografia da época, Chichico e sua família posavam em frente a um fundo pintado, que era segurado por duas pessoas racializadas. Podemos pressupor que a imagem seria, posteriormente, cortada – mais para *disfarçar* o engodo do fundo pintado que para excluir as duas pessoas às margens. Apesar disso, foi uma escolha da curadoria, em toda a exposição, incluir os negativos integralmente, mesmo aqueles onde havia mais de uma foto – outra prática

¹ Ao longo deste trabalho, sempre que as palavras *escrava* e *escravo* forem usadas, elas aparecerão em itálico para demonstrar que estamos nos referindo a um imaginário racista que tem, em sua história, a justificativa da escravização de populações africanas em função de sua suposta inferioridade natural. Em oposição a isso, atualmente, têm sido priorizadas expressões como “pessoas escravizadas”, por explicitarem que se trata de um processo, não de uma condição natural, ontológica ou inerente às pessoas negras africanas e sua descendência em diáspora.

comum na época –, priorizando uma visão integral e *menos editada* das imagens produzidas por Alkmim.

Diante do aparente paradoxo entre as belíssimas imagens de pessoas negras com belos trajes, cheias de dignidade, e as pessoas racializadas às margens da fotografia da família Alkmim, uma professora, que estava comigo na exposição e que se identifica como branca, comentou sobre a situação de marginalidade daquelas pessoas. O que me chamou a atenção foi que aquela fotografia como um todo parecia igualmente marginal no contexto da exposição, apenas um detalhe que se perdia diante das outras imagens. Aquilo despertou em mim um incômodo de pesquisador: nós estávamos na mesma exposição, vendo as mesmas imagens, porém tínhamos compreensões diversas do que víamos. Naquela época, eu não soube dar nome a essa sensação.

Alguns meses depois, no entanto, enquanto escrevia minha monografia e revisava um artigo que escrevi sobre o trabalho de Alkmim, me veio a questão: as pessoas *falam* de diferentes lugares, e a isso damos o nome de *lugar de fala*; considerando o caráter dialógico do processo comunicativo, é preciso dar importância ao papel do *destinatário* na construção do sentido de uma mensagem. Ou seja, talvez fosse possível postular que as pessoas também *escutam* de diferentes posições sociais e, em diálogo com o *lugar de fala*, poderíamos chamar a isso de *lugar de escuta*. Ao pesquisar a respeito, descobri que José Luiz Braga havia falado brevemente sobre isso. Com a confirmação de que se tratava de uma proposta pertinente, cheguei até aqui.

INTRODUÇÃO

Nem está o autor deste [texto] interessado no exercício de qualquer tipo de ginástica teórica, imparcial e descomprometida. Não posso e não me interessa transcender a mim mesmo, como habitualmente os cientistas sociais declaram supostamente fazer em relação às suas investigações. Quanto a mim, considero-me parte da matéria investigada. Somente da minha própria experiência e *situação* no grupo étnico-cultural a que pertenço, interagindo no contexto global da sociedade brasileira, é que posso surpreender a realidade que condiciona o meu ser e o define. *Situação* que me envolve qual um cinturão histórico de onde não posso escapar conscientemente sem praticar a mentira, a traição, ou a distorção da minha personalidade.

(NASCIMENTO, 2016, p. 47. Grifos do autor).

Atualmente, podemos notar que existe um crescimento dos debates sobre as desigualdades raciais. Ainda que a luta dos povos subalternizados seja tão antiga quanto os processos que nos colocaram nessa posição, são relativamente recentes os debates acadêmicos que visam ao reconhecimento do racismo enquanto estrutura fundadora das sociedades contemporâneas, sem os quais é impossível compreendê-las profundamente (ALMEIDA, 2019). Tanto nas configurações linguísticas quanto nas interações sociais, o racismo atua como elemento definidor de experiências, mais explicitamente para pessoas racializadas. Isso acontece porque o processo que configurou a divisão racial das sociedades, a partir do colonialismo, tomou o homem branco europeu² como sinônimo universal de humanidade e racializou apenas os *Outros dos brancos*, tomando-nos como menos humanos (ALMEIDA,

² Sempre que nos referirmos a esta *figura mitológica* estaremos falando de homens brancos, europeus, cisgêneros, em idade laboral e sem deficiência, entre outras características que marcam um padrão de *humanidade ideal*. Reduzimos esta nomeação apenas por uma economia de caracteres – até porque tal figura não merece que gastemos tantas letras para descrevê-la!

2019). Mesmo em debates progressistas, o enfrentamento às desigualdades ainda recai, com maior intensidade, sobre pessoas que fazem parte de grupos historicamente discriminados (RIBEIRO, 2017).

Nesta pesquisa, procurei dissertar sobre como a percepção e a produção de sentidos, de pessoas negras e brancas, sobre trabalhos fotográficos que tensionam desigualdades raciais, são atravessadas pelos processos de racialização das pessoas negras. Dito de maneira mais direta, tomei, como norteadora desta pesquisa, a seguinte questão: **de que modos as descrições – feitas por pessoas negras e brancas – de trabalhos fotográficos que tensionam as desigualdades raciais revelam traços do racismo estrutural?** A pertinência desta questão fundamenta-se no fato de que, enquanto uma base sobre a qual a sociedade brasileira foi construída, o racismo é um elemento que afeta e constitui de diferentes maneiras as subjetividades das pessoas, a depender de seu pertencimento racial. Portanto, meu principal objetivo foi investigar as convergências e divergências, intra e extra grupo racial, na forma como pessoas brancas e negras atribuem sentido a imagens fotográficas nas quais existem diferentes representações de pessoas negras, de modo a verificar como o pertencimento racial afeta sua produção de sentidos nos processos comunicativos.

Para responder a pergunta acima, foi necessário: discutir o caráter estrutural do racismo nas sociedades contemporâneas e sua relação com a perspectiva comunicacional; debater o conceito de *lugar de fala* a partir dos processos comunicativos e seu diálogo com a configuração de diferentes interações sociais; estabelecer diálogos entre os conceitos de *lugar de fala*, *lugar de escuta* e *olhar opositor*, tendo em vista algumas reflexões sobre identidade, cultura e representação; contextualizar as dimensões funcional e artística da fotografia; e analisar como alguns estereótipos racistas podem ser reelaborados na produção e na recepção de imagens fotográficas.

Do ponto de vista metodológico, argumento, ao longo do texto, que a descrição é um processo crítico de produção de sentido ainda que, com frequência, vise à objetividade. Por este motivo, como forma de produzir subsídios que permitissem o aprofundamento na problemática sugerida pela pergunta norteadora desta pesquisa, foi aplicado um questionário para 688 pessoas que, após fornecerem alguns dados sociodemográficos, foram instruídas a descrever as nove fotografias selecionadas. O questionário foi divulgado por meio de lista de contatos da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, incluindo os seguintes grupos: discentes de graduação e pós-graduação, ex-discentes de graduação e pós-graduação, docentes e pessoas técnico-administrativas em educação. Outros detalhes sobre a coleta de dados serão fornecidos em momento oportuno.

Como filtro para seleção das respostas a serem analisadas, optei por pessoas brancas e negras (pretas e pardas) que escolheram a opção Discente de graduação e indicaram cursos da UFMG como vínculo institucional. Apesar da diversidade que é inerente a qualquer curso universitário, é possível afirmar que essas pessoas, em sua grande maioria, compartilham uma quantidade semelhante de anos de escolaridade. Este critério interessa uma vez que a educação formal proporciona uma base comum para a construção de determinadas leituras de mundo.

As respostas obtidas foram organizadas, classificadas e analisadas tendo como inspiração a análise de conteúdo, sistematizada por Laurence Bardin (2016), mas sem que esta perspectiva limitasse o alcance de minhas leituras. Esta abordagem metodológica pareceu adequada na medida em que contribuiu para revelar as sutilezas dos textos, operando em diálogo com a subjetividade. Acredito que, em função da complexidade com que o racismo tem se manifestado, historicamente, no Brasil, a pesquisa foi beneficiada por uma aplicação ampliada da metodologia, que proporcionou tanto uma abordagem quantitativa da *superfície* dos textos, quanto um mergulho que fez emergir sentidos menos aparentes.

Tanto as bases teóricas quanto a estrutura do presente texto ancoram-se nas questões apresentadas até aqui. Em um esforço para relacionar o racismo às práticas comunicacionais, o primeiro capítulo elucida a dimensão estrutural do racismo, da colonização e da colonialidade, bem como sua influência em processos de produção de sentido. Importante notar que, no Brasil, tais processos são informados por duas perspectivas ideológicas centrais, que dialogam e se sustentam mutuamente: o *mito da democracia racial* e a ideologia do embranquecimento/branqueamento (inclusive ideológico) da população. Além disso, me detive na definição do conceito de *lugar de fala* em diálogo com as noções de *lugar de escuta*, olhar opositor (hooks, 2019a) e denotação/conotação (HALL, 2016), evidenciando a comunicação e a produção de sentido como processos inerentemente dialógicos.

No capítulo seguinte, discuti algumas especificidades da fotografia nos processos de significação, passando por questões de ordem filosófica – como sua suposta fidelidade ao real e sua capacidade de cristalizar determinados modos de ver. Também problematizei a relação entre a fotografia e seu referente. A partir disso, refleti sobre o poder representacional das imagens fotográficas e demonstrei como representações racistas e a produção de estereótipos informam modos de ver hegemônicos das sociedades contemporâneas.

Os capítulos três e quatro são dedicados às investigações em torno da questão de pesquisa central. No primeiro, apresento o processo de coleta de dados e as informações demográficas da amostra. Além disso, estabeleço, através da análise predominantemente quantitativa, a primeira aproximação com a empiria. A seguir, apresento as imagens

selecionadas junto à análise qualitativa das descrições coletadas. Optei por apresentar as imagens neste momento porque acredito que a leitura das análises se beneficia da proximidade com os signos visuais. Em outros momentos em que eles são referenciados, a leitura do texto continua fluida – nestes pontos, os pareceres estão mais sustentados por questões gerais que se dão a ver nas fotografias, que nas fotografias propriamente ditas. Nas considerações finais, apresento os principais resultados. Documentos adicionais a respeito da coleta de dados são apresentados, como apêndice, ao fim do texto.

As fotografias selecionadas foram produzidas por Zanele Muholi (África do Sul, 1972), Kudzanai Chiurai (Zimbábue, 1981) e Sebastião Salgado (Brasil, 1944). Acredito que a diversidade de raça, de gênero, de geração e de localização geográfica contribui para marcar diferentes *lugares de fala* e formas de retratar pessoas negras – explicitando posições que concordam ou combatem, em diferentes níveis, modelos hegemônicos de representação.

Embora exista a admissão de que determinadas questões devem ser discutidas para combater as desigualdades raciais, também permanece uma forte resistência de repensar determinadas posições de poder – em especial no meio acadêmico, historicamente (criador e) reprodutor de desigualdades. Por este motivo, acredito que o verdadeiro objetivo desta dissertação, no fim das contas, foi revelar como as posições raciais são tão profundamente incrustadas em nossas subjetividades que afetam, de maneira direta, nossos modos de perceber o mundo – mesmo quando cremos que estamos lutando contra a desigualdade, *por uma sociedade mais justa*. Espero que este objetivo tenha sido alcançado, ainda que parcialmente.

1. RACISMO E COMUNICAÇÃO

Cada pergunta guarda a possibilidade do despertar. Cada pergunta pode conter a possibilidade da mudança. De pergunta em pergunta, as coisas fogem do controle.

(VIEIRA JUNIOR, 2021, p. 65)

1.1 Racismo e produção de sentidos

Para Silvio de Almeida (2019, p. 20), “a sociedade contemporânea não pode ser compreendida sem os conceitos de raça e de racismo”. Talvez por este motivo, ao longo do século XX, houve um aumento significativo de estudos que, mais que descredibilizar afirmações supostamente científicas que tentaram justificar o racismo – em especial durante o processo de colonização –, se debruçavam sobre suas consequências concretas nas Américas. Embora seja possível perceber o crescimento considerável destes debates a partir do século XX, pessoas negras já vinham discutindo o racismo, em diferentes espaços e partindo de diferentes perspectivas, desde o início da colonização. Antônio Bispo dos Santos (2015) salienta que, tão antigos quantos os processos de dominação, são os meios de resistência e enfrentamento a eles.

No século XVI, por exemplo, Dandara, Zumbi dos Palmares e Ganga Zumba, entre outras e outros, sistematizavam estratégias de resistência à escravização no nordeste brasileiro, criando espaços de convivência e existência que não eram orientados pela lógica colonial. Neste contexto, Beatriz Nascimento afirma que o “Quilombo (Kilombo) [...] representou na história do nosso povo um marco na sua capacidade de resistência e organização” (NASCIMENTO, 2006, p. 117). Nos Estados Unidos da América do Norte, Sojourner Truth (2018), em seu famoso discurso, *Ain't I a Woman?*, problematizava a interseção entre as opressões de gênero, raça e classe, ainda no século XVIII, muito antes que o conceito de interseccionalidade fosse proposto por Kimberlé Crenshaw, na segunda metade do século XX.

O século passado também viu os processos de independência dos países de África contribuírem para o fortalecimento dos diálogos com os países da diáspora africana. Os contatos entre pessoas negras das colônias europeias, dentro e fora de África, produziram consistentes bases para o entendimento do racismo como um fenômeno global – e o desenvolvimento de estratégias coletivas para seu enfrentamento, como o conceito de *Negritude* (CÉSAIRE, 2010) ou o Pan-Africanismo –, sustentado por procedimentos consistentemente elaborados ao longo

de mais de cinco séculos e cujos efeitos têm potencial para ainda durar, pelo menos, várias décadas.

Diante disso, podemos afirmar que só existiu resistência porque existiam forças às quais era preciso resistir. Mais do que um simples *manual de dominação*, o colonialismo fundou as bases nas quais todas as sociedades nas Américas, de diferentes formas, foram construídas. Para Aimé Césaire (2020, p. 10), importante pensador martinicano, a “maldição mais comum nessa questão é a de ser enganado em sua boa-fé pela hipocrisia coletiva, perita em situar mal os problemas para melhor legitimar as odiosas soluções oferecidas”. O autor argumenta que, de uma forma semelhante ao que acontece na publicidade, por exemplo, o colonialismo cria problemas – como a oposição primitivo/civilizado – para *vender* suas “odiosas soluções” – justificar o suposto e violento projeto *civilizatório*.

A influência colonial é, portanto, complexa e profunda, não se limitando ao aspecto econômico e incluindo, não só, mas também, as formas como estas sociedades se organizam, a distribuição desigual do capital, a maneira como construímos nossa subjetividade, como nos comunicamos, como nos vestimos, como moramos, como comemos etc. Dito de outra forma, mais do que uma forma de coerção física, o colonialismo atuou também na dimensão simbólica e subjetiva das pessoas, de modo que “numa parte muito ampla da população mundial o próprio imaginário foi, demonstradamente, colonizado” (QUIJANO, 2009, p. 112).

No centro do colonialismo, do qual somos o resultado, está o racismo: “a colonização europeia adicionou o abuso moderno à antiga injustiça; o racismo odioso à velha desigualdade” (CÉSAIRE, 2020, p.27); da mesma forma que podemos afirmar que o colonialismo europeu é racista, sua recíproca é verdadeira: ou seja, o racismo também é colonial. A separação entre os dois é, se não impossível, de extrema complexidade porque, de um lado, foi o racismo que sustentou (e justificou) o colonialismo e, de outro, o colonialismo criou o racismo, bem como a raça, sua materialidade empírica. Não obstante, o fim do primeiro, enquanto regime político, não significou a extinção do segundo, demonstrando a solidez com que essas formas de dominação foram construídas e evidenciando a necessidade de se pensar no conceito de colonialidade: uma experiência empírica específica do colonialismo europeu que se estende para além dele, como forma de pensamento e de construção de subjetividades. A partir disso, colonialidade poderia ser definida como

um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social cotidiana e da escala societal (QUIJANO, 2009, p. 73).

Por isso, Aníbal Quijano (2009) defende *colonialidade* como um termo mais adequado para falar da situação específica das Américas, considerando que colonialismo não é, essencialmente, uma relação de dominação com bases raciais. O colonialismo europeu, que se iniciou no século XV, fundou esta forma específica de dominação, baseada em uma classificação dos seres humanos que, até então, não havia sido elaborada daquela maneira – a raça. Por esse motivo, é seguro afirmar que a colonialidade surge no centro do colonialismo europeu, mas suas consequências se estendem para além dele.

Neste contexto, ao analisar a criação da raça como base da distribuição do poder e das relações de dominação, frutos da colonialidade, Silvio de Almeida (2019) afirma que o racismo nestas sociedades é, portanto, estrutural. Segundo o autor, o racismo é “uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes e inconscientes que culminam em desvantagens e privilégios para indivíduos, a depender do grupo ao qual pertençam” (ALMEIDA, 2019, p. 32). Aqui temos um elemento importante para a presente pesquisa, na medida em que Almeida (2019) fala sobre práticas inconscientes. Evidencia-se a maneira como as subjetividades são afetadas pelos sistemas de opressão e classificação social/racial, salientando sua capacidade de afetar o modo como percebemos (e significamos) o mundo. O racismo, portanto, não seria um *acidente* ou um *efeito colateral*, mas uma das bases que tornou possível a construção das sociedades como as conhecemos, porque

é nesse contexto que a raça emerge como um conceito central para que a aparente contradição entre a universalidade da razão e o ciclo de morte e destruição do colonialismo e da escravidão possam operar simultaneamente como fundamentos irremovíveis da sociedade contemporânea (ALMEIDA, 2019, p. 28).

Ao colocar em diálogo os pensamentos de Aimé Césaire (2010), Silvio de Almeida (2019) e Aníbal Quijano (2009), podemos perceber como a divisão racial do mundo contribuiu para a produção de classes distintas de seres humanos ou, ainda, para a desumanização de determinadas populações. Se, historicamente, isso instalou os diferentes grupos humanos, física e simbolicamente, em posições sociais distintas, os processos de representação, alguns ainda em curso, foram centrais para reiterar tais posições. Com isso, corpos racializados carregam predicados que não são atribuídos a corpos de pessoas brancas; a raça torna-se um signo que permite acionar significados que não precisam, necessariamente, estar presentes ou explícitos naqueles corpos; em uma perspectiva semiótica, poderíamos dizer que se desenvolve um processo de *transformação* de um determinado conjunto de características físicas em um signo: a raça. “Essa encarnação da racialidade é uma das verdades mais perturbadoras da racialização

para os negros, à medida em que o próprio negro ganha a racialidade nele como uma tatuagem e é obrigado a encarnar nela a sua verdade biológica” (NASCIMENTO, 2019, p. 79). Neste caso, é importante lembrar que “não é com o *sujeito negro* que estamos lidando, mas com fantasias *brancas* sobre o que a *negritude* deveria ser. Fantasias que não nos representam, mas, sim, o imaginário *branco*” (KILOMBA, 2019, p. 38. Grifos da autora).

Do ponto de vista epistemológico, a modernidade é o momento de efervescência do elogio à racionalidade. “Esse modo de conhecimento foi, pelo seu caráter e pela sua origem, eurocêntrico. Denominado racional, foi imposto e admitido no conjunto do mundo capitalista como a única racionalidade válida e como emblema da *modernidade*” (QUIJANO, 2009, p. 74. Grifo do autor). Isso contribuiu para a criação do mito colonial de populações racializadas como atrasadas, numa perspectiva histórica linear na qual a Europa estaria à frente das demais. Simbolicamente, o homem branco europeu foi tomado como símbolo universal de humanidade, o *auge da evolução* naquele momento, a norma para mensurar as qualidades de *outros* e *outras*. “Consolidou-se assim [...] uma concepção de *humanidade* segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos” (QUIJANO, 2009, p. 74. Grifo do autor). A Europa, neste contexto, foi *eleita* o modelo que toda a humanidade deveria seguir se quisesse atingir o seu potencial máximo de desenvolvimento, e a quem todas as populações que não alcançassem tal objetivo deveriam se submeter.

Em vista disso, podemos atestar que “o racismo [...] é também um processo de constituição de subjetividades, de indivíduos cuja consciência e afetos estão de algum modo conectados com as práticas sociais” (ALMEIDA, 2019, p. 63). Admitir a dimensão estrutural de determinados elementos – como o racismo – nas sociedades contemporâneas significa entender que tais elementos atuam em todos os lugares dessas mesmas sociedades.

No caso do Brasil, foco de nosso interesse, é possível afirmar que, considerando as implicações objetivas e subjetivas do racismo, presentes desde a gênese do país, mais relevante que a investigação de *onde* as desigualdades raciais atuam, é indagar como elas se manifestam em diferentes esferas da sociedade. Por não ter passado por um processo de segregação legal, ou talvez exatamente por isso, as enunciações sobre os corpos de pessoas negras, indígenas e brancas, bem como os produtos culturais e sociais que as atravessam, são permeadas por processos de qualificação racial, ora mais sutis, ora mais explícitos. Lélia Gonzalez (2020) defende que a formação histórica de Espanha e Portugal fornecem as bases para o racismo que se desenvolveu aqui.

As sociedades que vieram a constituir a chamada América Latina foram as herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação, uma vez que as hierarquias garantem a superioridade dos brancos enquanto grupo dominante. [...] Por isso mesmo, a afirmação de que todos são iguais perante a lei assume um caráter nitidamente formalista em nossas sociedades. O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios (*sic.*) na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento (GONZALEZ, 2020, p. 131).

Acreditamos que as desvantagens e os privilégios decorrentes disso atuam na forma como produzimos e percebemos as representações.

Além disso, falar de racismo estrutural é falar de “uma sociedade cuja prática de exclusão vem se constituindo como um dos eixos de sua organização” (PEREIRA, 2018, p. 46). Portanto, defendemos que seja desnecessário questionar a pertinência do conceito de raça a partir de bases biológicas, uma vez que esta perspectiva já foi consistentemente descredibilizada. Por outro lado,

No debate atual sobre o racismo brasileiro, reitera-se que a diferença racial não tem fundamento biológico. Mas a existência desse fundamento, mesmo fantasioso, está tão presente na sociedade que sua falta de embasamento científico acaba sendo irrelevante. Na busca de novas formas de analisar hierarquias raciais, o que vale não é a verdade biológica, mas quanto uma afirmação possa atrair a adesão do público. Consideramos aqui que a falsidade da inferioridade de negros e de indígenas é ponto pacífico, em termos científicos; consideramos também que a presunção de sua verdade continua operando no dia a dia (SOVIK, 2009, p. 17).

Ou seja, sabemos que “a ciência segue seu caminho depressa e bem; mas as representações coletivas não a acompanham, mantêm-se séculos atrás, estagnadas no erro pelo poder, a imprensa e os valores da ordem” (BARTHES, 2001, p. 45). Por este motivo, embora tenhamos a convicção de que características fenotípicas não forneçam um conjunto suficiente de dados para fazer afirmações generalistas sobre determinados grupos, não podemos ignorar que a crença nisso foi e continua sendo responsável pela divisão dos papéis sociais e, também, pela construção dos processos coletivos de subjetivação.

Sublinha-se que estes processos de dominação, dada sua dimensão e complexidade, não seriam possíveis apenas pela força física. Junto às coerções materiais, caminha um processo de dominação simbólica, de regulação e colonização das subjetividades, como argumentam Césaire (2020) e Quijano (2009). O controle das representações, portanto, se mostra central para a manutenção dos lugares de desvantagem/privilégio, de modo que eles não pareçam construídos, mas naturais.

Aqui, voltamos nossa atenção para o papel que as representações adquirem nos processos de produção e compartilhamento de sentidos. Isso porque, segundo Stuart Hall

(2016), a representação é uma prática central para a produção da cultura, que tem como base o intercâmbio de significados. Para o autor, “[a]firmar que dois indivíduos pertencem à mesma cultura equivale a dizer que eles interpretam o mundo de maneira semelhante e podem expressar seus pensamentos e sentimentos de forma que um compreenda o outro” (HALL, 2016, p. 20). Dito de outra forma, um elemento primordial para que pessoas sejam percebidas como parte de uma mesma cultura é sua capacidade de participar de processos coletivos de produção e circulação de sentidos relativamente fixos (ou fluídos, dentro de um conjunto de possibilidades pré-estabelecido) e, portanto, compreensíveis; integrantes de um grupo cultural precisam ser capazes de *codificar* e *decodificar*, dentro de um espectro entendível, as mensagens que circulam no interior do grupo. O código, aqui, funciona como um *manual de instruções* que nos ensina como devemos interpretar determinados signos porque estes “só podem transportar sentidos se possuímos códigos que nos permitam traduzir nossos conceitos em linguagem – e vice-versa” (HALL, 2016, p. 54). Neste sentido, a “produção de um imaginário mitológico é um dos [...] mecanismos mais característicos” (QUIJANO, 2009, p. 112) dos processos de dominação.

Apesar de simplificada, a explicação acima não pode ser tomada como evidência da simplicidade de tais processos. Ao contrário, dois elementos são centrais para esta pesquisa: primeiramente, ao falarmos de cultura, não nos referimos apenas a grandes grupos, percebidos através de uma perspectiva macro, como pessoas que nasceram em um mesmo país ou que fazem parte do mesmo grupo étnico ou religioso. Acreditamos na necessidade de pensar nas divisões que se consolidam dentro dessas grandes instituições culturais consolidadas porque, conforme argumentamos acima, entendemos a capacidade de participar de processos de circulação de sentidos como parte central de consolidação de outros *grupos culturais*. A partir disso, sustentamos que as pessoas podem participar de mais de uma *cultura*.

Em segundo lugar, quando admitimos o racismo como um elemento estrutural das sociedades contemporâneas, é preciso que a raça (e o racismo) seja pensada não mais como um tema, mas como um elemento constituidor dos processos sociais, como parte central da constituição cultural desses locais. Em uma perspectiva comunicacional, portanto, é preciso entender que a racialização de alguns corpos vai além de sua enunciação ou de sua abordagem direta e/ou temática. Por ser estruturante, ela afeta, direta e indiretamente, as práticas interacionais, constituindo as experiências objetivas e subjetivas das pessoas. Dito de outra forma, o racismo é uma das bases sobre as quais os processos comunicacionais são construídos, influenciando-os de diversas maneiras.

Cumpra reafirmar que não tratamos, aqui, de atavismos, isto é, de teorias racialistas (e racistas) que criam noções biologizantes das capacidades intelectuais e biológicas a partir de características fenotípicas. Antes, tomamos a raça em sua dimensão sócio-histórica. “[Se] do ponto de vista político, socioeconômico e geográfico, não é possível estabelecer uma unidade entre todos os negros do mundo, histórica e psicologicamente ela pode ser estabelecida” (MUNANGA, 2019, p. 64). Com isso, torna-se possível discutir, de maneira ampla, como as experiências de diferentes grupos são afetadas pelos processos de racialização de determinadas populações e, especificamente, quais os efeitos disso na produção de sentido sobre imagens fotográficas.

Embora não acreditemos que elementos como gênero, idade ou raça podem ser tomados como definidores dos sentidos produzidos, não parece adequado tratá-los como acidentais ou como características individuais que não atuam, ainda que indiretamente, no compartilhamento de determinados sentidos. Isso porque, apesar de o conceito de *lugar de fala* já ser conhecido, especialmente no campo da comunicação, há algum tempo, pesquisas mais recentes têm buscado revelar e problematizar *lugares de fala específicos*, atravessados por processos históricos de subalternização, bem como sua influência em processos de interação social.

Ao passo em que José Luiz Braga (2000) conceitua o *lugar de fala* de uma forma ampla, pesquisadoras como Linda Alcoff (1991-1992), Gayatri C. Spivak (2010) e Djamila Ribeiro (2017) procuram entender como os processos de subalternização afetam não apenas o conteúdo da fala, mas, também, a forma como as falas são (des)legitimadas publicamente e as (im)possibilidades de falar. Em diálogo com elas, Patricia Hill Collins (2016), Grada Kilomba (2019) e Laura G. Corrêa (2020) avaliam o impacto das experiências vividas na produção acadêmica – nos interesses de pesquisa, nas metodologias escolhidas e até na análise dos resultados. Com isso, propõem um importante debate epistemológico, não apenas colocando em xeque a possibilidade de desenvolvimento de pesquisas imparciais (universais, objetivas e neutras), mas admitindo que nas subjetividades e nas experiências de grupos subalternizados existem possibilidades promissoras que têm sido historicamente negadas pela ciência.

Apesar da necessária seleção feita aqui, a literatura das ciências humanas e sociais é rica de autoras e autores que problematizam a influência do racismo estrutural nas sociedades coloniais (SANTOS, 2015; ALMEIDA, 2019; KILOMBA, 2019) e nas práticas comunicacionais (CORRÊA, 2006; HALL, 2016; NASCIMENTO, 2019). Antônio Bispo dos Santos (2015) nos ajuda a compreender a influência da cosmovisão na produção dos sentidos compartilhados por uma determinada população. Entre outras questões, Oyèrónkẹ Oyèwùmí

(2021) defende a pertinência de tal argumento, criticando, ainda, a centralidade da visão na percepção de mundo do ocidente e propondo o uso do termo cosmopercepção como alternativa – nem todas as nossas experiências com o mundo são mediadas pelo *olhar*.

É importante considerarmos, portanto, que a *coexistência* entre as forças de colonização e contracolônização, ainda que em conflito (ou talvez exatamente por isso), influenciaram, de diferentes maneiras, as formas como percebemos o mundo ainda hoje. Embora, conforme argumentamos acima, tenha existido, e ainda exista, um esforço para dominar a subjetividade de grupos subalternizados, Santos (2015), Oyěwùmí (2021) e Gonzalez (2020), entre outras e outros, nos convidam a pensar nas atualizações que produziram lugares, físicos e simbólicos, de resistências contracoloniais.

Grada Kilomba (2019) elaborou um importante documento sobre a influência do racismo na produção de conhecimento e no cotidiano de pessoas negras. A partir da análise de entrevistas, a autora descobre as estratégias do racismo para perpetuar os lugares de subalternidade no qual estão as pessoas negras e, com ainda mais intensidade, as mulheres negras. O trabalho de Kilomba (2019) também coloca em evidência uma transformação necessária na busca por uma sociedade onde as desigualdades raciais possam ser efetivamente enfrentadas. Isso porque, historicamente, pessoas brancas – especialmente homens – têm predominado como sujeitas produtoras do conhecimento. Pessoas racializadas, por sua vez, têm aparecido apenas como objeto dessas pesquisas.

O giro que Kilomba (2019) propõe também inspira nosso desenho metodológico, como esperamos elucidar no momento oportuno. Por agora, cumpre sublinhar que, se o *mito do homem branco universal* se fortaleceu a partir de sua não enunciação, que poderíamos tratar como uma suposta transparência, a força do trabalho de Grada Kilomba está exatamente na opacidade a partir da qual a pesquisadora se coloca. Com isso, contribui, ainda, para desmentir as imagens criadas a respeito da inferioridade intelectual de mulheres negras. Ademais, ao destrinchar alguns conflitos raciais, em diferentes esferas sociais, utilizando as ferramentas da psicologia, a autora contribui para demonstrar que as manifestações e consequências do racismo são muito mais profundas do que parecem, especialmente porque, em geral, consideramos apenas aquelas mais explícitas.

Gabriel Nascimento, por sua vez, afirma que quando “admitimos que o racismo está na estrutura das coisas, precisamos admitir que a *língua é uma posição nessa estrutura*” (NASCIMENTO, 2019, p. 19. Grifos do autor). Por este motivo, o autor se debruça sobre o idioma, dada sua centralidade nas relações de imposição cosmológica, ontológica e epistemológica, como no caso da colonização do Brasil. Isso nos leva a considerar que, no

campo da comunicação, a língua *oficial* tem papel fundamental não apenas na manifestação, mas na construção das formas de opressão. Atentar para isso e para a forma como, às vezes, se manifesta de maneira sutil, é uma maneira importante de interpelar os resultados desta pesquisa. E, concordando com Kilomba (2019), não queremos negar nossa subjetividade. Pelo contrário, defendemos que ela é uma das ferramentas que pode nos ajudar a identificar traços de um racismo que *aprendeu* a se esconder sempre que alguém busca revelá-lo.

Tomando a recepção como um foco de interesse, ao propor o debate sobre a influência do pertencimento racial na produção de sentido, nos pareceu pertinente observar se, e como a questão tem sido tratada nas pesquisas em comunicação. Os artigos apresentados ao grupo de trabalho *Recepção, Circulação e Usos Sociais das Mídias*, na *Compós*, de 2011 a 2021, ofereceram uma abordagem inicial satisfatória para tal questão. Nesta investigação, não encontramos qualquer artigo que tratasse de pesquisas que tomam a raça como elemento relevante para os processos comunicativos, no contexto proposto pelo grupo de trabalho em questão. Acreditamos que isto pode estar ligado, em algum aspecto, às formas como o racismo tem se manifestado no país, marcado por um processo institucional de negação da raça como elemento de opressão sistematizada e estrutural através, principalmente, do *mito da democracia racial*. Esta ideologia se sustenta em três objetivos:

1. impedir qualquer reivindicação baseada na origem racial daqueles que são discriminados por descenderem do negro africano; 2. assegurar que todo o resto do mundo jamais tome consciência do verdadeiro genocídio que se perpetra contra o povo negro do país; 3. aliviar a consciência de culpa da própria sociedade brasileira que agora, mais do que nunca, está exposta à crítica das nações africanas independentes e soberanas (NASCIMENTO, 2016, p. 200).

Em diálogo com isto, Liv Sovik (2009) e Rodrigo Ednilson de Jesus (2019) discutem a forma como o imaginário da convivência harmoniosa das raças em uma *nação mestiça* não se confirma empiricamente.

Se considerarmos que, no Brasil, o debate sobre as desigualdades raciais, nas mais distintas esferas, tem encontrado barreiras fundamentadas em diferentes argumentos, podemos especular os motivos para a pouca expressividade de estudos que se debruçam sobre a influência da raça na produção de sentidos. Embora, conforme mencionado anteriormente, a raça deva ser tomada como um conceito social, e não biológico, com frequência argumenta-se que a sua simples enunciação seria produtora do racismo na contemporaneidade. Frases como “Os negros são os mais racistas” ou “Eu não vejo raças, só vejo pessoas” funcionam de maneira equivalente para silenciar os debates que poderiam contribuir para um maior entendimento da desigualdade racial.

Neste contexto, dizer que o pertencimento racial influencia as experiências sociais e subjetivas seria admitir que a raça é uma realidade biológica. Ao contrário disso, o que argumentamos é que o pertencimento racial, em sociedades estruturalmente racistas, criou e continua criando experiências sociais expressivamente distintas, dependendo de a qual grupo se pertence. São tais experiências, e não o pertencimento racial em si, que são responsáveis pela produção de diferentes percepções de mundo. Assim, concordamos com Grada Kilomba (2019, p. 54) ao afirmar que “[d]evido ao racismo, pessoas *negras* experenciam uma realidade diferente das *brancas* e, portanto, questionamos, interpretamos e avaliamos a realidade de maneira diferente” (Grifos da autora).

Como a bibliografia selecionada confirma, esses conflitos não são exclusivos do Brasil ou do debate sobre as desigualdades raciais. Mesmo quando tomamos como recorte uma questão cujo estudo esteja mais sistematizado, como o gênero, o conjunto de artigos mencionado acima não ofereceu evidências que nos levassem a crer que as distintas experiências de mulheres e homens, fruto de uma sociedade patriarcal supremacista branca, sejam tomadas como significativas para a produção de sentidos.

Contudo, os silêncios de nossas ciências sociais podem ser reveladores de um processo de ocultação de aspectos indesejáveis de nossa sociedade. Em tais casos, em geral, [...] fazemos de conta que o problema inexistente, ignorando-o mediante a recusa a estudá-lo (FARIAS³ *apud* PEREIRA, 2018, p. 97).

Chamamos a atenção, ainda, para a forma como a raça tem sido discutida em uma perspectiva acadêmica: a racialização ainda tem sido pensada como recorte. No campo das artes, por exemplo, as desigualdades raciais foram historicamente tratadas como uma questão pontual e temática, culminando na guetificação de artistas negras e negros que, além de não ocuparem os espaços historicamente ocupados por pessoas brancas, encontravam forte resistência quando não se enquadrava no que se consolidou como *arte negra* ou *afro-brasileira* (MESSIAS, 2021).

Da mesma forma, a ausência de espaços que deem trânsito aos debates em que a raça seja tomada como questão central e/ou transversal pode produzir um apagamento de tais debates. Em outras palavras: com frequência, ainda que a partir de estratégias passíveis de críticas, as questões de gênero e sexualidade podem ser discutidas em espaços específicos, consolidados. A ausência de espaços para se debater as desigualdades raciais, junto ao *mito da democracia racial*, que culmina em tentativas de silenciamento de debates sobre o racismo

³ FARIAS, Zaíra Ary. *Domesticidade* “cativeiro feminino?”. Rio de Janeiro: Achiamé/CMB, 1983.

brasileiro, pode contribuir para a pouca expressividade de artigos que debatam a centralidade da raça nos processos de produção de sentidos dentro do conjunto analisado. Por outro lado, um constante processo de *negociação* para acessar os raros espaços existentes culmina em diferentes posições a partir de onde determinados conteúdos são *falados e ouvidos*.

1.2 Os lugares da comunicação: de onde *falamos* e de onde *escutamos*

É possível observar, nas últimas décadas, um crescimento no número de estudos que, além de reconhecerem a influência do lugar de enunciação na produção de sentido, conforme argumentamos acima, percebem esse lugar como um dado epistemicamente relevante ao estudo dos processos comunicativos (ALCOFF, 1992). O *lugar de fala* pode ser observado, desta forma, na medida em que nossa **posição** social (racial, de gênero, entre outros aspectos) influencia nossa *capacidade* e nossas formas de enunciação, bem como os modos como aquilo que dizemos é significado (RIBEIRO, 2017). A ideia de posição e a noção de lugar nos ajudam a compreender que tais situações não são estáticas ou intrínsecas, mas móveis, alternantes (MOMBAÇA, 2021). Assim, o conceito de *lugar de fala*, entre outros, tem contribuído para o entendimento de como os discursos são afetados por questões sociais que não estão explicitamente neles, mas os atravessam e os constituem.

Em pesquisa anterior (MESSIAS, 2021), foi possível perceber que o compartilhamento de experiências entre pessoas artistas negras produz *falas* mais ou menos compartilhadas, em seus trabalhos artísticos, sobre questões aparentemente mais amplas. Em linhas gerais, demonstrou-se que a *Negritude*, pensada em diálogo com as contribuições de Aimé Césaire (2010), é mais que um tema. A partir de uma conscientização política de artistas negras e negros sobre a própria condição racial em uma sociedade supremacista branca, a *Negritude* pode ser entendida como um *lugar de fala*, uma organização complexa de formas de existência e pensamentos historicamente construídos e compartilhados por pessoas negras, que articula as consequências, diretas e indiretas, da escravização, estratégias de resistência ao racismo, de subversão da condição simbólica de *escrava/escravo* e referências a epistemologias, ontologias e cosmologias africanas (em diáspora ou não), incluindo as pré e pós coloniais (MESSIAS, 2022).

A partir disso, dada a natureza dialógica dos processos comunicativos, também é significativo entender a partir de quais locais as mensagens são *ouvidas*. Afinal, a comunicação só é possível em situações dialógicas, e as pessoas que participam das interações sociais não

são passivas, acríticas; seus processos subjetivos articulam ativamente a mensagem *recebida*, (re)significando-a. “Poderíamos chamar a isto a construção de um ‘lugar de escuta’ [...] que se constrói na articulação concreta entre o espectador de um produto cultural e o produto” (BRAGA, 2000, p. 183).

É preciso explicitar que trabalhamos com processos complexos, multidirecionais, atravessados por conflitos, contradições, convergências, divergências, consensos e dissensos. Conforme abordado por Corrêa (2006), a produção e a recepção, em Comunicação, devem ser pensadas como partes de um único processo. Como em outras áreas de estudo, a fragmentação de um todo em partes menores pode contribuir para um melhor entendimento do conjunto destas partes. Portanto, se falamos de lugares de *fala* e de *escuta*, não queremos dizer que o processo de comunicação é unidirecional, isto é, que alguém *apenas fala* para alguém que *apenas escuta*. As conversações são processos multifacetados, nos quais as partes envolvidas estão *falando* e *escutando*, em um constante processo de negociações.

Para a efetivação da pesquisa, não obstante, observamos esse processo de forma mais linear, admitindo, ademais, que as sociedades são atravessadas por questões de poder e desigualdades que têm determinado, historicamente, quem *pode* falar e quem *pode apenas escutar*, ou ainda, quais *falas* são consideradas mais importantes, quem merece ser ouvida/ouvido (HALL, 2013). Além disso, ao optarmos por tomar como base um único conjunto de *falas*, isto é, o conjunto das nove fotografias selecionadas, favorecemos a observação das variações de sentidos a partir das mesmas imagens, reforçando nosso alinhamento com os estudos de recepção sem, no entanto, nos filiarmos a eles de forma radical. Se, por um lado, reconhecemos as contribuições dessa área de estudos para esta pesquisa, por manejar processos de produção de sentidos, o diálogo com outras correntes de pensamento se mostrou necessário para dar conta de nosso objeto.

Salientamos, ainda, a *escuta* como um processo ativo de significação, evidenciando que os modos de atribuição de sentidos são heterogêneos e não podem ser completamente dominados, uma vez que as sujeitas e os sujeitos sociais se configuram de formas complexas. Discutir essas configurações e como elas afetam o processo de produção de sentidos pode ajudar a tornar as práticas comunicativas mais bem exploradas e compreendidas. Em diálogo com o crescimento que os estudos de recepção tiveram nas últimas décadas, em especial na América Latina (FRANÇA, 2001a), é preciso considerar como o nosso ponto de vista afeta a forma como olhamos para o mundo (FRANÇA, 2001b). Como também indica Stuart Hall (2016), reforçamos a importância de se analisar a/o *receptora/receptor* nos processos de significação

nas sociedades contemporâneas e, considerando o caráter estrutural do racismo, como a raça atua nesses processos.

Por trabalhar com imagens fotográficas, foi necessário mobilizar, ainda, operadores conceituais que extrapassem abordagens metafóricas em torno falar/ouvir. Concorreu para isso, ainda, a centralidade do olhar nas sociedades ocidentais, conforme crítica desenvolvida por Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021). Aqui, o conceito de *olhar opositor*, desenvolvido por bell hooks (2019), se mostrou promissor por permitir enunciar as complexidades com que o ato de olhar foi significado pelas relações coloniais, bem como as possibilidades de mudança de sentidos a partir da transformação na forma como olhamos para os produtos midiáticos

Em sua obra, hooks (2019) discute a forma como, diante das tentativas históricas de dominação do *olhar*, muitas pessoas negras desenvolveram uma capacidade de contestar e de resistir a partir da transformação de seu olhar. Se os grupos em locais de poder continuam controlando as representações, impossibilitando uma mudança radical das imagens em si, o papel de quem *recebe* uma mensagem não pode ser subestimado. Assim, hooks (2019) apresenta maneiras transformadoras de lidar com imagens não a partir delas mesmas, mas de quem as observa. Também nos ajudou a discussão levada a cabo por Stuart Hall (2016), em consonância com hooks (2019), sobre como as representações racistas, consolidadas como estereótipos, atuam nos significados *oficiais* e algumas estratégias possíveis para se opor e elas.

Do *outro lado* das representações de pessoas negras produzidas por pessoas brancas, estão as representações que as pessoas negras fazem – de si mesmas ou não. Nesse aspecto, o conceito de *Negritude*, proposto por Aimé Césaire na década de 1930, oferece uma importante contribuição. A partir da reflexão cultural e artística, em diálogo com sua atuação política, o autor recomendou investigar quais são os laços que unem pessoas negras em todo o mundo. Assim, postulou que a *Negritude* “faz referência a qualquer coisa de mais profundo, mais exatamente a uma soma de experiências vividas que terminaram por definir e caracterizar uma das formas de humanismo criada pela história; é uma das formas históricas da condição humana” (CÉSAIRE, 2010, p. 108).

Assim, antecipando uma questão que também pode ser pensada a partir de Lélia Gonzalez (2020), Césaire buscava valorizar as contribuições simbólicas, culturais, cosmológicas, epistemológicas e ontológicas trazidas por africanas e africanos sequestrados em África e escravizados em condição diaspórica. A *Negritude* é importante, ainda, por pressupor a pluralidade na medida em que considera uma “soma de experiências vividas” (CÉSAIRE, 2010, p. 108), e não uma única experiência, ou um contexto específico. Assim, o conceito seria capaz de colocar em diálogo as diferentes etnias sequestradas – incluindo tudo o que elas

trouxeram de valores sociais, culturais etc. – e os contextos nos quais elas foram escravizadas. A partir da *Negritude*, portanto, seria possível dignificar essas experiências e esses valores, de modo a deslocar as narrativas sobre as pessoas negras da perspectiva dos grupos dominantes.

Ao considerarmos a relevância dos lugares de onde as pessoas *falam*, conforme Linda Alcoff (1991-1992), salientamos como tais *falas* também são significadas em função de quem as enuncia. Isso porque essas localizações, além de um dado relevante para a produção de discursos, também afetam, significativamente, o modo como eles são *recebidos/lidos/ouvidos*. Enunciamos, portanto, que o *lugar de fala* não se refere apenas a um lugar individual, mas a uma posição social *ocupada* pelas pessoas. Por este motivo, argumentamos que também é possível postular *lugares de escuta*, entendendo a escuta não como o processo fisiológico involuntário de ouvir, mas como uma produção de sentido que nem sempre é expressa como uma fala.

Avaliamos que “falar é como uma negociação entre quem fala e quem escuta [...]. Ouvir é, nesse sentido, [pelo menos] o ato de autorização em direção à/ao falante. Alguém pode falar (somente) quando sua voz é ouvida” (KILOMBA, 2019, p. 42). Em diálogo com este ponto, uma vez que tratamos de signos visuais, argumentamos que olhar é, por si só, uma maneira de significar e, portanto, ainda que não possamos mudar as imagens, podemos afetar seus sentidos modificando a forma como olhamos para elas (hooks, 2019). Assim, procuramos verificar como o pertencimento racial, entendido como uma localização sócio-histórica na qual as pessoas tanto se posicionam quanto são posicionadas, permite identificar diferentes *formas de olhar* para as imagens, demonstrando “que o olhar é mais do que um ato físico. É, em grande parte, uma elaboração ideológica que constrói e reconstrói os sentidos das imagens” (PEREIRA, 2018, p.154).

Além de evidenciar como diferentes sentidos são produzidos e compartilhados por pessoas de diferentes grupos raciais – não pela sua essência, mas pela forma como o racismo condiciona suas relações –, postulamos que o pertencimento racial afeta as formas de perceber as imagens, em um sentido mais estrito. Isto é, embora sejamos levadas/levados a acreditar que todas as pessoas (que enxergam) *veem* o mesmo mundo, o que defendemos, aqui, é que de *onde* se olha influencia diretamente o que é visto.

Neste sentido, ao argumentar que o campo da comunicação se constitui, também, pelos processos de interação social, José Luiz Braga (2011) afirma que, no diálogo com a questão cultural, é preciso considerar a

diversidade como base para uma objetivação/problematização da questão comunicacional [...]. Assim, uma das questões nucleares que se põem para os estudos

da recepção é a de observar as interações entre processos culturais diversos, referentes às múltiplas inserções das pessoas e grupos, e referentes ao que é diretamente mediático; uns e outros, entretanto percebidos não como se de *natureza* diversa, mas enquanto ‘conversas’ (interações) entre *inserções diversas* (BRAGA, 2011, p. 75-76. Grifos do autor).

Aqui, consideramos o papel essencial da/do interlocutora/interlocutor, bem como os papéis sociais que ela/ele desempenha nos processos de interpretação e produção de sentidos (FRANÇA, 2001a). Admitimos que essas interpretações são permeadas pelos “processos produzidos situacionalmente, manifestações singulares da prática discursiva e do panorama sociocultural de uma sociedade” (idem, p. 16), o que nos leva a refletir sobre como “membros da mesma cultura compartilham conjuntos de conceitos, imagens e ideias que lhes permitem sentir, refletir e, portanto, interpretar o mundo de formas semelhantes” (HALL, 2016, p. 23).

Neste contexto, os Estudos Culturais têm sido, desde seu surgimento, uma importante matriz teórica que busca discutir como construções identitárias sociais – e as relações de poder que as constituem – participam dos processos de produção de sentido. Stuart Hall (2016), por exemplo, argumenta que os significados são construídos, efetivamente, pelos seus usos, isto é, em situações concretas de comunicação. A partir disso, o autor discute o processo de constante disputa em torno do *sentido final*, como a mídia de grande alcance atua para cristalizar, tanto quanto possível, determinadas interpretações, e formas possíveis de contestar essas práticas. Hall (2013) também analisa a produção de sentidos, na comunicação, como um processo de codificação/decodificação através do qual as pessoas na recepção podem, inclusive, negar os sentidos *pretendidos* das mensagens.

Nos processos de significação imagéticos – foco de nosso interesse –, pode-se apreender duas instâncias de leitura distintas – ainda que em constante diálogo. Primeiramente, realiza-se uma leitura literal ou *denotativa*. Ela passa, em princípio, pelos sentidos coletivamente compartilhados, mais sedimentados e que, aparentemente, assentam-se no campo descritivo, sendo, portanto, supostamente mais objetivos. (Diante da fotografia de uma cadeira, por exemplo, a maior parte das pessoas *entenderia* o que é o objeto, sua função etc.) É o aspecto *visível* de uma imagem. A partir de então, prossegue-se com a leitura simbólica ou *conotativa*, subjetiva, na qual aqueles sentidos aparentes são, efetivamente, significados. (No exemplo da cadeira, aqui seriam produzidos sentidos sobre o contexto de uso daquela cadeira, julgamentos sobre sua aparência ou capacidade de exercer sua função, valores decorrentes destes julgamentos etc.) De maneira simplificada, a leitura denotativa se refere àquilo que a imagem *é*, ao passo em que a conotativa faz referência ao que ela *significa* ou *simboliza*, o que a imagem *quer dizer* (BARTHES, 1990; HALL, 2013, 2016).

Reiteramos que esses processos não são lineares ou estanques, mas estão em constante circulação. Se fazemos distinções é porque nos interessa observar a leitura literal ou *denotativa* não como descrição neutra, mas como produção ativa e crítica de sentidos sobre algo que, aparentemente, seria percebido da mesma forma pela maioria das pessoas. Portanto, também é de interesse para esta pesquisa uma breve recuperação sobre o *status* da fotografia na produção de sentidos coletivos.

2. O QUE VEMOS QUANDO OLHAMOS UMA FOTOGRAFIA

O que vemos ao contemplar as imagens técnicas não é ‘o mundo’, mas determinados conceitos relativos ao mundo, a despeito da automaticidade da impressão do mundo sobre a superfície da imagem.

(FLUSSER, 2011, p. 31)

2.1 O que uma fotografia retrata?

Podemos afirmar que a fotografia, mais do que um recurso técnico, uma forma de expressão ou possibilidade de *reprodução da realidade*, funda um modo específico de ver e compreender o mundo. Assim, é preciso considerar o que é intrínseco a ela mais do que as especificidades de um tipo ou outro de foto; sua escolha como elemento disparador de processos de produção de sentido, nesta pesquisa, suscita questões que não podem e não devem ser ignoradas.

Para Roland Barthes, o “que a Fotografia reproduz ao infinito só ocorreu uma vez: ela repete mecanicamente o que nunca mais poderá repetir-se existencialmente” (BARTHES, 2015, p. 14). Um elemento central, segundo esta perspectiva, seria a inseparabilidade da fotografia (signo) de seu referente (objeto).

Tal foto, com efeito, jamais se distingue de seu referente (do que ela representa), ou pelo menos não se distingue dele de imediato ou para todo mundo (o que é feito por qualquer outra imagem, sobrecarregada, desde o início e por estatuto, com o modo como o objeto é simulado): perceber o significante fotográfico não é impossível [...], mas exige um ato segundo de saber ou de reflexão (BARTHES, 2015, p. 14).

É importante considerar que as análises de Barthes (2015) se constroem a partir de imagens que poderíamos chamar de documentais, mesmo quando olham para aquelas que adquiriram o *status* de arte. Estas reflexões, ainda assim, são úteis por contribuírem para nos aprofundarmos na fotografia, de modo que possamos vislumbrar suas potencialidades significativas nos processos que analisamos. E, embora muitas das fotos de Sebastião Salgado, por exemplo, sejam visivelmente posadas, elas pretendem se inserir no campo da fotografia documental, como um registro de pessoas e paisagens supostamente primitivas, como o próprio fotógrafo afirma com frequência (SALGADO, 2007; 2013). Assim, “a cena pode ser arranjada pelo fotógrafo; mas no mundo dos *media* ilustrados, trata-se de uma cena ‘natural’ que o bom

repórter teve o gênio, isto é, a oportunidade de surpreender” (BARTHES, 2015, p. 35). Ou seja, interessa menos o que a foto *é*, e mais o que ela *aparenta ser*.

Um ponto frágil na análise de Barthes (2015) sobre a fotografia, por outro lado, é o fato de que o autor parece considerar o processo de produção de sentido com base em um modelo unidirecional de comunicação. Isto é, a fotografia parte do interesse de quem fotografa de transmitir uma mensagem específica que só pode ser *entendida ou não* pelo público. Embora afirme, com frequência, seu papel de *Spectator* da fotografia, Barthes (2015) parece analisar a capacidade significativa das imagens de maneira isolada, sem considerar seus contextos de leitura e significação. Ou, ao menos, não parece ficar explícito se o *punctum* – aquilo que punge, que nos prende em determinadas fotografias – é algo intrínseco à certas imagens ou algo que é percebido, de maneira variada, por cada *Spectator*, evidenciando sua dimensão subjetiva.

Conforme argumentamos no capítulo anterior, essa forma de pensar o processo de produção de sentido encontra-se deslocada da realidade, uma vez que quem olha pode subverter, intencionalmente ou não, os sentidos pretendidos (ou intuídos) por quem produziu uma fotografia – ou outro produto da cultura visual (hooks, 2019). Assim, mesmo na fotografia publicitária, por exemplo, que tem o objetivo de ser menos polissêmica em função de sua natureza comercial, é preciso considerar os sentidos desviantes que, cada vez mais, têm se construído. Atualmente, isso é facilmente observável no processo de transformação de imagens, mensagens etc. em memes. Os memes parecem apontar para um processo de possibilidades infinitas de subversão dos sentidos pretendidos, de modo a, algumas vezes, se sobreporem a estes.

Também é necessário ter em mente que

o referente da Fotografia não é o mesmo que o dos outros sistemas de representação. Chamo de ‘referente fotográfico’, não a coisa *facultativamente* real a que remete uma imagem ou um signo, mas a coisa *necessariamente* real que foi colocada diante da objetiva, sem a qual não haveria fotografia. [...] na Fotografia jamais posso negar que a coisa *esteve lá*” (BARTHES, 2015, p. 67. Grifos do autor)

Por este motivo, em uma perspectiva clássica, a relação intrínseca da fotografia com seu referente independe da função ou do tipo da fotografia. Se a intenção documental predomina em algumas imagens de Zanele Muholi e na maior parte da obra de Sebastião Salgado, também em Kudzanai Chiurai, por mais construídas e/ou ficcionais que sejam as cenas, existem referentes que não podem ser ignorados: como a cor da pele de cada pessoa fotografada, que não é da ordem da simulação, mas do *real*. E, assim sendo, podem disparar leituras que ultrapassam o sentido *encenado* para chegar ao referente, ao *real*.

De alguma forma, ou em algum aspecto, portanto, toda fotografia é documental. Em razão disso, é possível afirmar que

o que funda a natureza da Fotografia é a pose [...] pois a pose não é aqui uma atitude do alvo, nem mesmo uma técnica do *Operator*, mas o termo de uma ‘intenção’ de leitura: ao olhar uma foto, incluo atualmente em meu olhar o pensamento desse instante, por mais breve que seja, no qual uma coisa real se encontrou imóvel diante do olho (BARTHES, 2015, p. 68).

Além destas especificidades materiais e ontológicas, que podem ser comuns a todas as fotografias, também é relevante considerar seus contextos de circulação, uma vez que estes podem assumir um papel fundamental na maneira como lemos as imagens. Em outras palavras, é pertinente afirmar que, embora compartilhem alguns dos pontos discutidos acima, fotografias de moda, de publicidade e artísticas, por exemplo, suscitam problemáticas distintas em função dos contextos nos quais circulam. Susan Sontag (2003), ao abordar os usos das fotografias de guerra (e outras situações de violência), argumenta que o contexto de leitura é capaz, até mesmo, de alterar os significados produzidos.

É pertinente ter em mente, ainda, que a fotografia tem sido usada para fazer uma referência direta ao *real* desde o seu surgimento. Na publicidade, por exemplo, podemos admitir que “a significação da imagem é, certamente, intencional” (BARTHES, 1990, p. 28). No jornalismo da grande mídia, com frequência, a imagem substitui a descrição do acontecimento, ilustrando o que está sendo narrado e auxiliando a compreensão do texto.

Para Barthes (1990), o que o texto faz, especialmente no contexto das imagens ditas funcionais, é criar um limite para o processo de significação, isto é, fixar um significado específico, contrapondo-se à natureza polissêmica das imagens. Ainda que a informação linguística não apareça como legenda, a fotografia pode estar inserida em um contexto textual que pretende direcionar seu processo de significação para um caminho mais ou menos pré-definido. A respeito das especificidades da representação fotográfica, “pelo menos no nível da mensagem literal, a relação entre significados e significantes não é de ‘transformação’, mas de ‘registro’, e a ausência do código reforça, evidentemente, o mito do ‘natural’ fotográfico” (BARTHES, 1990, p. 36).

Apesar disso, podemos argumentar que “toda imagem é polissêmica e pressupõe, subjacente a seus significantes, uma ‘cadeia flutuante’ de significados, podendo o leitor escolher alguns e ignorar outros” (BARTHES, 1990, p. 32). A palavra, quando associada à imagem, é o meio pelo qual se dá a ver quais sentidos busca-se fixar e, conseqüentemente, alguns daqueles que foram ignorados, tornando-a um foco de nosso interesse – mais do que as imagens em si. Acreditamos que “a linguagem tem, evidentemente, uma função elucidativa,

mas essa elucidação é seletiva”; e ainda que “o texto é realmente a possibilidade [...] de exercer um controle sobre a imagem” (idem, p. 33). Chamamos a atenção, assim, para a centralidade do texto: aqui, ele dá sustentação tanto para o racismo, que opera, também, através da língua (NASCIMENTO, 2019), quanto para a fixação de sentidos das imagens, especificamente de pessoas racializadas.

Para Vilém Flusser (2011), “[o] caráter aparentemente não-simbólico, objetivo, das imagens técnicas faz com que seu observador as olhe como se fossem janelas e não imagens” (FLUSSER, 2011, p. 30). Assim, podemos acrescentar que “[s]eja o que for que ela dê a ver e qualquer que seja a maneira, uma foto é sempre invisível: não é ela que vemos” (BARTHES, 2015, p. 15). Isso porque, dotada de um suposto caráter icônico e indicial, ela é percebida como um reflexo relativamente imparcial da realidade fotografada, uma vez que “a relação entre a coisa significada e a imagem significante, não sendo mais ‘arbitrária’ (como é na língua), dispensa o *relai* de um terceiro termo, sob a forma da imagem psíquica do objeto” (idem, p. 30. Grifos do autor). Do ponto de vista técnico, esse caráter *reflexivo* fica ainda mais evidente, já que a fotografia pode tornar-se uma *testemunha objetiva*, frequentemente sendo utilizada como ilustração, como exemplo e até mesmo como confirmação do que está sugerido no texto.

Pensando, especificamente, no retrato fotográfico, entendemos que ao “corpo é dada uma lógica própria. Acredita-se que, ao olhar para ele, podem-se inferir as crenças e a posição social de uma pessoa ou a falta delas” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 28). A partir de Pereira (2018), acrescentamos que o “corpo que a linguagem e o pensamento apreendem abre-se como espiral de signos, cujas conexões instauram a possibilidade de pensar o corpo como instância de comunicação, sendo o enunciado e a interface por onde os enunciados se entrecruzam e circulam” (PEREIRA, 2018, p. 216).

Edimilson Pereira (2018) se dedicou a “evidenciar como as relações entre discurso oral e discurso visual têm sido articuladas para compor imagens estereotipadas dos negros brasileiros” (PEREIRA, 2018, p. 58). Com isso, o autor buscou “perceber um painel social em que a imagem dos negros veio sendo administrada com a intenção de realçá-los como imagens de sentidos estabelecidos *a priori*” (idem, p. 39). Assim como outras autoras e autores que denunciam o papel da mídia de grande alcance na representação e, conseqüente, na produção e reprodução de exclusões, Pereira (2018) argumenta que as maneiras predominantes de representação da população negra brasileira oscilam entre a ausência (ou sub-representação) e a reprodução de estereótipos.

Aqui, atua a produção de imaginários em torno da *mãe negra*, da *mulata* sempre disponível sexualmente – que tem a bunda como seu principal ícone –, do homem negro

selvagem/agressivo, da mulher negra raivosa, do desempenho sexual animalesco e incontrolável do homem negro – simbolizado pelo seu pênis supostamente avantajado –, do homem negro infantilizado e das populações africanas como primitivas e/ou miseráveis, para citar apenas alguns exemplos. É relevante, ainda, chamar a atenção para as diversas atualizações que tais construções podem sofrer, de modo a continuarem a atender aos interesses dos grupos dominantes. Assim, a mulher raivosa pode virar a mulher forte, independente, da mesma forma que o exercício de sua sexualidade pode ser incentivado a partir de uma liberação sexual feminina que não presta atenção à forma como as opressões de gênero e raça se inter cruzam. No caso dos homens negros, a mesma agressividade que é incentivada como uma afirmação da masculinidade, supostamente *castrada* pela independência da mulher negra, é utilizada para justificar a violência despendida contra eles (hooks, 2019b).

A pesquisa de Laura Guimarães Corrêa (2006), por sua vez, demonstrou, na fotografia publicitária, a tentativa de fixação dos sentidos atribuídos ao corpo negro – questão central para nossa seleção de fotografias. Diferente da proporção racial da população brasileira, na publicidade a pessoa negra ainda é exceção, quase sempre figurando como representante de estereótipos que afirmam a negritude como lugar da exceção, do subalterno/carente e/ou do selvagem/primitivo/emocional.

Também no âmbito da publicidade, Pablo Moreno Fernandes (2020; 2021; 2022) tem investigado as dimensões da representatividade negra na mídia impressa. Em um de seus textos mais recentes, ao analisar a presença de pessoas negras em anúncios publicitários veiculados entre 2018 e 2020, na revista *Veja*, o autor reconhece que a publicidade “é responsável pela construção de mundos possíveis e desejáveis, nos quais os bens de consumo ganham valor simbólico e material, por meio das representações nos anúncios” (MORENO FERNANDES, 2022, p. 109). Moreno Fernandes (2022) observa o percurso que levou as pessoas negras da condição de mercadoria, no século XIX, passando pela invisibilidade, ao longo do século XX, e chegando à condição de nicho de consumidores, a partir das primeiras décadas do século XXI. Considerando a sociedade em que vivemos, a cidadania estaria diretamente ligada ao poder de consumo. Por outro lado, ao tratar uma pluralidade de pessoas negras como um único nicho, o mercado publicitário não consegue se opor às estratégias de estereotipagem racistas.

No que diz respeito à intersecção entre raça e gênero, Moreno Fernandes (2022) constata que a mulher negra é mais representada que o homem negro, abrindo espaço para pensarmos no *ponto de vista* tomado como referência para a elaboração do material coletado. Ou seja, talvez, no lugar de *objeto de desejo*, o corpo da mulher negra seja um ponto de atração para o olhar masculino, especialmente branco, considerando o padrão a partir do qual a

sociedade deve ser medida; por isso, possui mais aceitação nos ambientes de tomada de decisão, também majoritariamente brancos e masculinos.

Voltando à pesquisa de Corrêa (2006), é possível observar como a atualização dos estereótipos pode ser usada em favor do discurso publicitário. Embora seja possível afirmar que não há segregação, pois há pessoas negras em (algumas de) suas peças, o mais importante é observar como essas pessoas são representadas – uma vez que tais representações limitam as condições de visibilidade de corpos negros no discurso publicitário. A partir disso, Corrêa (2006) explicita uma certa gramática que define os papéis que podem ser desempenhados por pessoas negras nos anúncios publicitários analisados. São eles, nos termos da autora: *o negro assistido, o negro máquina, o negro gato, o negro atleta e músico, o negro risível, o negro quase integrado e o negro bem sucedido* (CORRÊA, 2006).

Patrícia Hill Collins (2019), a partir do feminismo negro, também contribui para pensarmos a operacionalidade dos estereótipos por meio do conceito de *imagens de controle*. Winnie Bueno (2019), ao refletir sobre a obra de Collins, argumenta que as “imagens de controle não são meros estereótipos, são antes de mais nada uma forma de articular roteiros sociais a partir dos quais a sociedade irá *visualizar* e tratar mulheres negras. Sobretudo, são scripts de como mulheres negras devem se portar” (BUENO, 2019, online. Grifo nosso). Para além de representarem uma imagem ficcional e negativa, as imagens de controle teriam o poder de produzir efeitos concretos na subjetividade e na sociabilidade de mulheres negras.

Uma das forças operacionais – que é também um objetivo – dessa estratégia da supremacia branca é controlar o comportamento de pessoas racializadas, uma vez que elas visam se afastar, o máximo possível, do estereótipo criado pela própria estrutura racista. Uma mulher negra, por exemplo, é interpelada, objetiva e subjetivamente, a permanecer calma diante das mais violentas situações para não confirmar o estereótipo da *mulher negra raivosa*. De certa forma, é como se isso colocasse a pessoa em uma situação de dupla imobilidade, porque oferece apenas a opção de reiteração do estereótipo ou do silêncio. Ou seja, mesmo quando a raiva é justificada, a mulher negra é induzida a não manifestá-la, o que acaba beneficiando os sistemas de opressão. Em relação ao estereótipo, as *imagens de controle* têm ainda o poder de preconizar os comportamentos mais adequados, aceitáveis – embora, com frequência, essa aceitação seja apenas ilusória. Daí sua eficácia na manutenção das desigualdades.

Como podemos perceber a partir dos trabalhos mencionados acima, existem vários esforços para mapear as formas utilizadas pela supremacia branca para controlar as representações de pessoas negras, com o objetivo de reforçar o seu lugar social subalterno. Embora possam haver variações em função dos contextos de análise, o que estes estudos têm

em comum é a verificação de que as pessoas negras foram e permanecem sendo representadas como objetos, animais ou seres humanos *menos humanos*. Em função disso, a complexidade de alguns estereótipos mereceu atenção, atuando diretamente na seleção das imagens utilizadas nesta pesquisa, na medida em que eles são uma manifestação, mais ou menos explícita, de valores sociais mais profundos e que, por isso, contribuem para a hierarquização social.

É pertinente acrescentar que os estereótipos são sempre negativos, ainda que com diferentes intensidades e efeitos, e atuam de maneira concreta na realidade: a partir de uma perspectiva binária, cria uma hierarquização de valores positivos e negativos. Ou seja, ao lado de representações que tentam fixar uma suposta falta de higiene (ou sujeira) de pessoas negras, caminha a percepção da brancura (e da branquitude) como aquilo que é puro. A sexualidade exacerbada da *mulata* contribui para a exaltação das qualidades pudicas e virginais da mulher branca. Pensando, especificamente, nas imagens centrais para esta pesquisa, as imagens de pessoas negras *primitivas* de Sebastião Salgado não funcionam apenas para construir um conhecimento racista sobre o grupo fotografado; por contraste, também lançam luzes à civilidade daquele que registra e de quem, cúmplice, *voyeur*, observa a partir do ponto de vista do fotógrafo. Os estereótipos e as imagens de controle parecem ser, portanto, além de visões simplificadas e violentas de determinados sujeitos, veículos nos quais transitam os valores das sociedades nas quais operam.

Além disso, os estereótipos, talvez por estarem diretamente relacionados a situações em que existem desigualdades de poder (HALL, 2016), só têm efetividade, na manutenção de assimetrias sociais, quando se referem a grupos subalternizados. Como forma de generalização, podemos afirmar que o estereótipo é uma via de mão única que funciona porque um grupo específico é tido como simples de ser entendido, em oposição ao outro, que ocupa o lugar de poder e que, portanto, é complexo.

Subjacente a isso, estão as noções de singularidade/coletividade: cada pessoa branca é um indivíduo; cada pessoa negra é uma representante de sua raça. “Assim, nas relações sociais, os atributos dos negros já estão preestabelecidos e aquilo que está num negro estará obrigatoriamente em todos os outros” (PEREIRA, 2018, p. 88). Esta oposição explicita-se, inclusive, quando existe uma suposta intenção de *combate* ao racismo: se uma pessoa negra afirma que algo não é racista, é o suficiente, porque ela fala por sua raça. Em oposição a isso, raramente pessoas brancas, mesmo as supostamente progressistas, aceitam que, tomado como estrutural, o racismo beneficia seu grupo racial; em uma perspectiva individual, as manifestações explícitas de racismo de uma pessoa branca não são suficientes para demonstrar uma homogeneidade entre indivíduos brancos, isto é, que todas as pessoas brancas são racistas.

2.2 Por que vemos o que vemos?

Sobre o poder representacional das imagens, para John Berger *et al.* (1982), existe um tipo de desencontro entre o nosso conhecimento e aquilo que vemos. Mesmo quando nos expressamos em palavras, mesmo quando sabemos alguma coisa, a forma como vemos pode não estar de acordo com este conhecimento. Os autores citam o exemplo do pôr-do-sol: embora, cientificamente, seja incontestável que é a Terra que gira em torno da estrela, tornando a expressão factualmente incorreta, nossos olhos continuam vendo o sol *se por*. Isso porque, especialmente nas culturas ocidentais, a visão é a principal forma de mediação do nosso contato com o mundo. Se, por um lado, podemos afirmar que ver precede o saber, por outro, à medida que nosso conhecimento se desenvolve, ele vai alterando a forma que olhamos para o mundo. Assim, “[a]quilo que sabemos ou aquilo que julgamos afecta o modo como vemos as coisas” (BERGER *et al.*, 1982, p.12).

Diane Arbus (2012, s.p.) afirma que “sempre pareceu que a fotografia lidava com os fatos ao passo que os filmes lidavam com a ficção”⁴. A autora cita, como exemplo, o fato de que

quando você vai ao cinema e você vê duas pessoas na cama, você está disposto a ignorar o fato de que você conscientemente sabe que existe um diretor, um operador de câmera, vários profissionais de iluminação no mesmo ambiente e as duas pessoas na cama não estão sozinhas de verdade. Mas quando você olha para uma fotografia, você nunca pode ignorar isso⁵ (ARBUS, 2012, s.p.).

A esse respeito, também é possível argumentar que

Uma imagem é uma vista que foi recriada ou reproduzida. É uma aparência, ou um conjunto de aparências, que foi isolada do local e do tempo em que primeiro se deu o seu aparecimento, e conservada – por alguns momentos ou por uns séculos. Todas as imagens corporizam um modo de ver. Mesmo uma fotografia. As fotografias não são, como muitas vezes se pensa, um mero registro mecânico. Sempre que olhamos uma fotografia tomamos consciência, mesmo que vagamente, de que o fotógrafo selecionou aquela vista entre uma infinidade de outras vistas possíveis [...] *embora todas as imagens corporizem um modo de ver, a nossa percepção e a nossa apreciação de uma imagem dependem também do nosso próprio modo de ver* (BERGER *et al.*, 1982, p. 13-14. Grifo nosso).

⁴ No original: “always seemed (...) that photography tends to deal with facts whereas the film tends to deal with fiction”. Tradução nossa.

⁵ No original: “when you go to the movies and you see two people in bed, you’re willing to put aside the fact that you perfectly well know that there was a director and a cameraman and assorted lighting people all in the same room and the two people in bed weren’t really alone. But when you look at a photograph, you can never put that aside”. Tradução nossa.

Estas afirmações dialogam com a questão comunicacional na medida em que admitem que, para o processo de produção de sentido, concorrem as intenções de quem produz/emite, as especificidades do meio, o contexto de leitura e a subjetividade de quem lê/recebe.

O que potencializa ainda mais o papel ativo da leitura/recepção, neste caso, é o fato de que, ao contrário dos nossos ouvidos, podemos simplesmente fechar nossos olhos e nos negar a ver. Ou seja: “Somente vemos aquilo para que olhamos. Ver é um acto voluntário” (BERGER *et al.*, 1982, p.12). Em uma perspectiva mais complexa sobre este ato, que nos é central, é possível pensar a diferença entre *ver* e de *olhar*: isto é, ver como o ato *involuntário* de quem tem os olhos abertos e a capacidade física de enxergar, e olhar como uma ação da pessoa que se detém a examinar ou apreender, visualmente, um determinado objeto.

Nesta pesquisa, é significativo que os processos de produção de sentido sobre as imagens sejam precedidos de um momento no qual cada informante precisa aceitar um Termo de consentimento⁶ no qual é explicitado nosso objetivo geral. Ou seja, as pessoas entram no processo conscientemente, dispostas a participar e contribuir com ele. Mais do que um simples ato de ver as fotografias selecionadas, a pesquisa as convida a deter seu olhar em cada uma delas, descrevendo-as e, assim, enunciando, verbalmente, seu processo de significação.

O viés de confirmação tem sido apontado como uma característica cognitiva do ser humano para lidar com diferentes informações a partir de suas crenças iniciais. Isto é, “um viés de confirmação ocorre quando indivíduos tendem a buscar informações, fontes e argumentos que confirmam suas impressões já formadas, ao passo em opiniões opostas são negligenciadas”⁷ (CORBU *at al.*, 2020, p. 169). Por isso, temos maior propensão a *aceitar* o discurso de uma imagem quando ele confirma aquilo que pressupomos sobre o que estamos vendo. Ou seja, quando vemos algo, estabelecemos uma comparação com aquilo que conhecemos, tanto do ponto de vista social quanto moral.

Em diálogo com esta questão, Stuart Hall (2016) disserta a respeito de como determinados *pertencimentos culturais* contribuem para que esses processos não sejam apenas individuais, mas também coletivos (e, conseqüentemente, desiguais, já que nem todos os grupos, nesta *coletividade*, detém o mesmo poder); é a partir do compartilhamento de determinados mapas conceituais que podemos pensar os processos comunicacionais. “Um jeito,

⁶ Conforme Apêndice A, p. 190.

⁷ No original: “a confirmation bias intervenes when individuals tend to search for information, sources and arguments to confirm their already formed impressions, while opposing views are overlooked”. Tradução nossa.

então, de pensar a ‘cultura’ é nos termos desses mapas conceituais compartilhados, sistemas de linguagem compartilhada e *códigos que governam as relações de tradução entre eles*” (HALL, 2016, p. 42. Grifos do autor). Assim, para a perspectiva construtivista, a linguagem só pode ser construída a partir de uma operação comparativa. Isto é, o que atua na produção do sentido não é a natureza essencial das coisas, mas “o fato de serem diferentes e possíveis de serem distinguidas umas das outras” (idem, p. 51).

Embora esta pesquisa seja desenvolvida no campo da Comunicação, as imagens tomadas como disparadoras dos processos de produção de sentido são do campo artístico. Assim, nos interessa seu caráter polissêmico, de modo que sua leitura nos permita vislumbrar quais pressuposições estão sendo confirmadas e quais *modos de ver* estão atuando. Não podemos ignorar, ainda, que “quando uma imagem é apresentada como obra de arte, o modo como as pessoas olham para ela é condicionado por uma série de pressupostos adquiridos sobre a arte” (BERGER *et al.*, 1982, p. 15) – uma marca disso, nesta pesquisa, pode ser a predominância do aspecto simbólico em algumas descrições.

Diante do exposto, concluímos que as fotografias selecionadas possuem naturezas diversas e, portanto, parecem aptas a provocar determinados efeitos e gerar sentidos distintos. Ou seja, é necessário considerar a natureza conceitual do trabalho de Kudzanai Chiurai em relação ao aspecto primordialmente documental da estética de Sebastião Salgado, ao passo em que o trabalho de Zanele Muholi transita entre os dois lugares.

Retomando e ampliando os conceitos centrais para esta pesquisa, partimos do *lugar de fala* e do *lugar de escuta* para pensar, no caso de imagens, em *lugares de vista*. Todos esses *lugares* parecem evocar o que Berger *et al.* (1982) chamam de *modos de ver*, que são construídos de forma complexa e compreendem: convenções sociais que informam nossa compreensão do mundo; questões específicas dos meios e dos contextos das visualidades; e nossa própria subjetividade, aquilo que construímos a partir das convenções sociais e das nossas experiências com o mundo. “Sem conhecer a história de um sistema de signos e do contexto sociocultural em que ele se situa, não se pode detectar as marcas que o contexto deixa na mensagem” (SANTAELLA, 2008, p. 6) ou como isso reverbera na forma como a mensagem é interpretada. Nesta pesquisa, portanto, procuramos evidenciar como esses modos de ver são atravessados pelo racismo estrutural e pela desigualdade de gênero, informando diferentes maneiras de *fixar* o sentido de imagens fotográficas intrinsecamente polissêmicas.

3. O QUE VOCÊ VÊ? SOBRE UMA POSSÍVEL RACIALIZAÇÃO DO OLHAR

Assim sendo, raça é um conceito cujo significado só pode ser recolhido em perspectiva relacional. Ou seja, raça não é uma fantasmagoria, um delírio ou uma criação da cabeça de pessoas mal-intencionadas. É uma relação social, o que significa dizer que a raça se manifesta em atos concretos ocorridos no interior de uma estrutura social marcada por conflitos e antagonismos.

(ALMEIDA, 2019, p. 52).

Analisando algumas pesquisas dos estudos de recepção, foi possível notar que a produção de sentido tem sido estudada como um processo racional de atribuição *intencional* de significados sobre determinados produtos. Existe, portanto, a prevalência de análises que focam no conteúdo das falas, deixando os aspectos formais em menor evidência. Quando estes são considerados, são tomados mais como veículos para o sentido, e não como conjuntos de unidades significantes selecionadas entre um repertório de inúmeras unidades socialmente compartilhadas e disponíveis ao processo de enunciação.

Como nos lembra Gabriel Nascimento, “a língua” pode ser “vista como uma marca de dominação e por onde também se dá a figura estruturante do racismo” (NASCIMENTO, 2019, p. 17). Ainda segundo o autor, “as línguas não são neutras e sempre são atravessadas por processos de poder, como os próprios sujeitos” (idem, p. 20). Apesar disso, para retomar as categorias propostas por Roland Barthes (1990) e trabalhadas por Stuart Hall (2013), é possível perceber que os estudos de recepção têm privilegiado a *decodificação* como um produto final e ignorado, frequentemente por questões metodológicas, que ela só pode ser analisada após um novo processo de *codificação*.

Além disso, mesmo nos estudos de recepção, é importante considerar o lugar da emissão, isto é, os interesses que estão ligados ao proferimento das falas, a influência dos lugares de fala e dos meios escolhidos nos sentidos que são produzidos, entre outros fatores/elementos. Articulando-se, portanto, determinadas formas de representação recorrentes, acreditamos que seja possível analisar como diferentes *audiências* produzem sentidos sobre um conjunto de imagens, especificamente, e sobre pessoas racializadas, em geral. A partir disto,

esperamos verificar distinções entre enunciações e sua relação com o pertencimento racial das pessoas informantes.

3.1 Primeiras observações: testes metodológicos e análise preliminar

A pressão, cada vez maior, para a inclusão de grupos historicamente marginalizados tem atravessado as formas de comunicação em grande escala. Em ambientes digitais, por exemplo, é frequente nos depararmos com a descrição de peças visuais, com o objetivo de permitir que tecnologias de leitura de tela usadas por pessoas cegas ou com baixa visão possam descrever o conteúdo dessas imagens. Essas descrições visam à objetividade, no sentido de transmitir às pessoas que não podem ver o que está sendo mostrado. Mas elas também são uma seleção e uma interpretação, uma vez que existem elementos nas imagens que não são descritos, ou que são descritos apenas parcialmente.

Na Figura 1 (p. 47), por exemplo, publicada no perfil da Folha de São Paulo no *Instagram*, gostaríamos de chamar atenção para dois elementos que consideramos especialmente relevantes e que foram omitidos na descrição da imagem: o primeiro deles é a mini biografia do colunista que, além de apresentá-lo, pode contribuir para dar credibilidade ao conteúdo de sua fala. Conforme discutimos nos capítulos anteriores, quem e de onde se fala são dados relevantes para os sentidos e a legitimidade atribuídos ao conteúdo das enunciações. Além disso, a expressão no rosto do presidente eleito Luís Inácio Lula da Silva é muito relevante, na medida em que sugere que ele está preocupado diante de um problema que deve ser resolvido o quanto antes, embora a legenda faça referência apenas à posição da mão.

Figura 1 – Folha de São Paulo

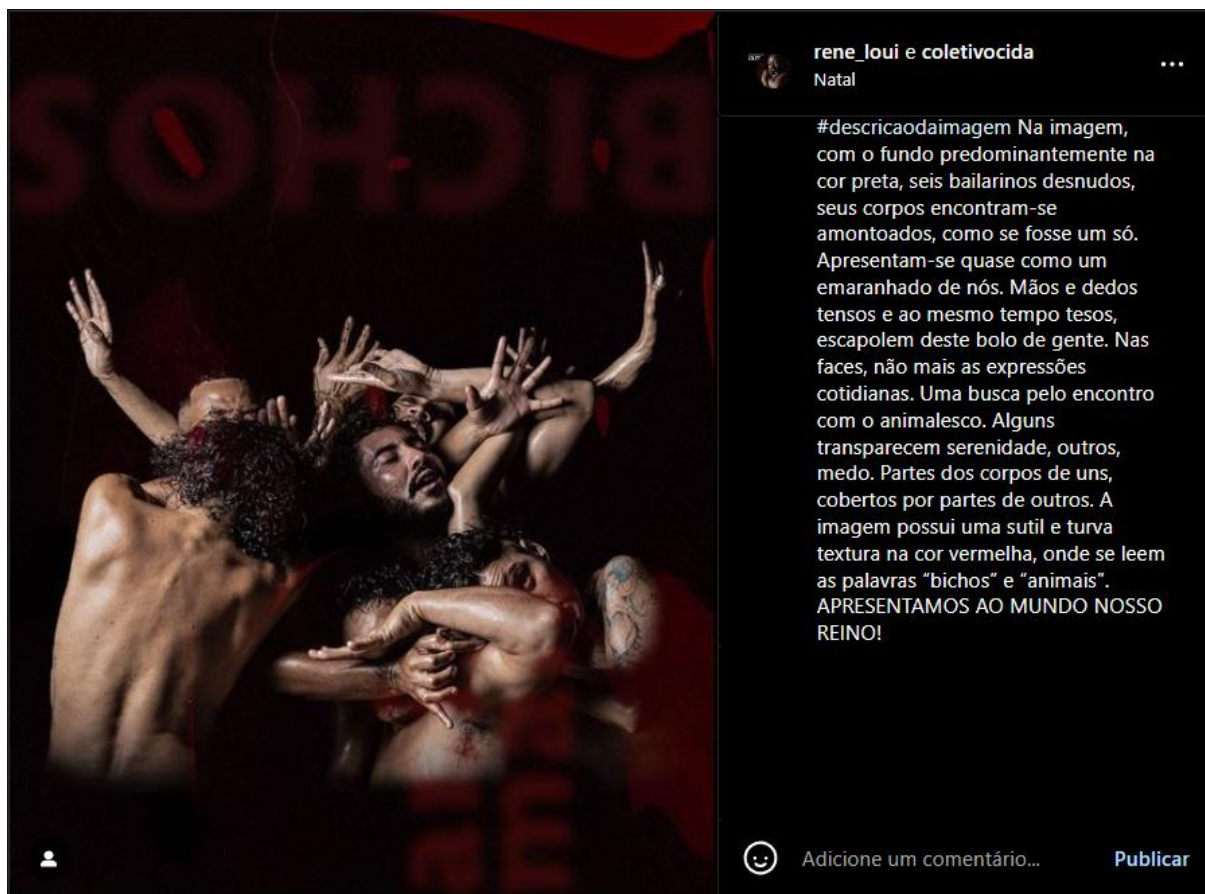


Fonte: FOLHA, 2022. Captura de tela feita pelo autor.

O Coletivo Cida, “Núcleo artístico de dança contemporânea, pesquisador das diferenças, fundado em 2016, na cidade de Natal/RN”⁸, oferece outro exemplo interessante de utilização desse recurso (Figuras 2, 3 e 4; p. 48, 49 e 50). Por um lado, é possível argumentar que as descrições das imagens presentes no perfil do Coletivo no *Instagram* podem conduzir de maneira indesejavelmente subjetiva a leitura de pessoas cegas ou com baixa visão. No entanto, é preciso ponderar que signos estéticos, obras de arte e/ou imagens altamente polissêmicas podem demandar estratégias específicas para favorecer sua fruição.

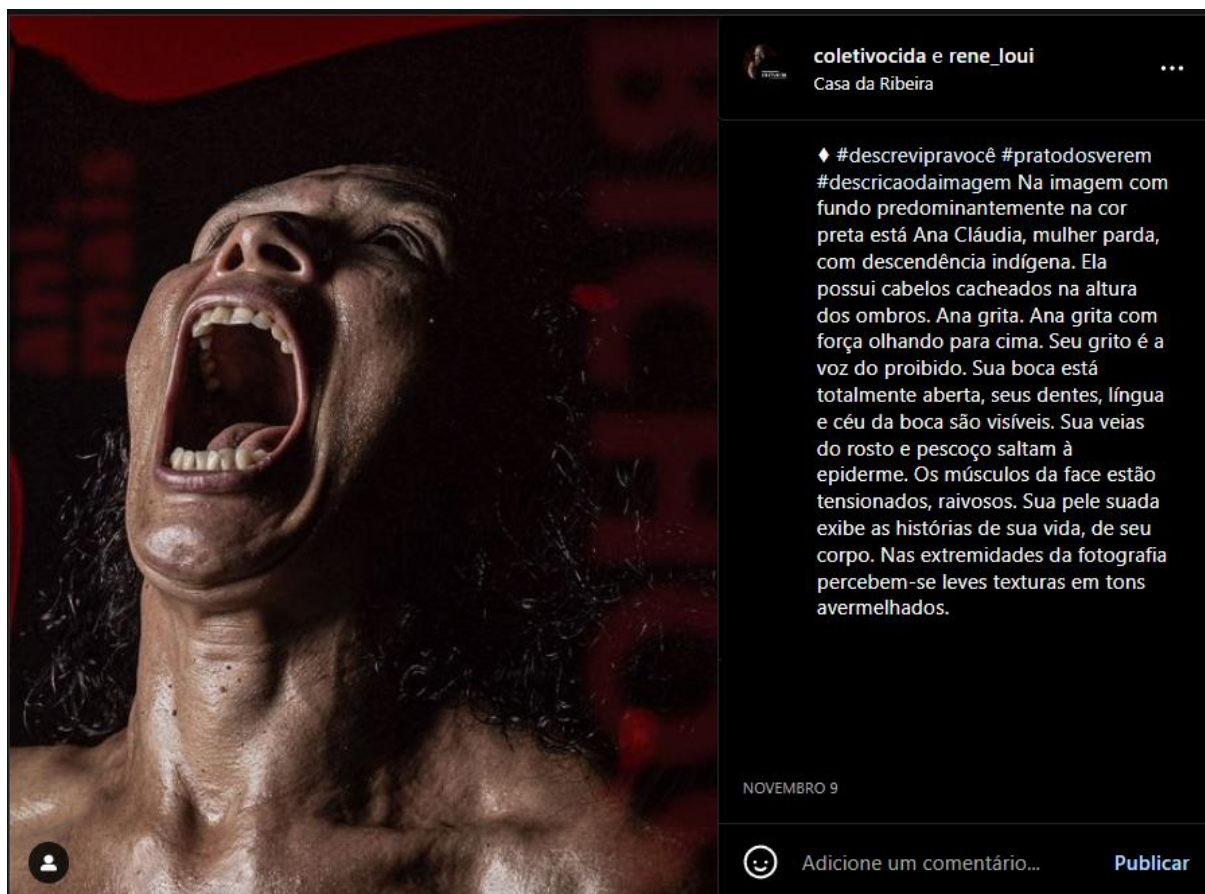
⁸ Disponível em: <https://www.instagram.com/coletivocida/>. Acesso em: 19 dez. 2022.

Figura 2 – Coletivo Cida 1



Fonte: LOUI, 2022a. Captura de tela feita pelo autor.

Figura 3 – Coletivo Cida 2



Fonte: COLETIVO, 2022. Captura de tela feita pelo autor.

Figura 4 – Coletivo Cida 3



Fonte: LOUI, 2022b. Captura de tela feita pelo autor.

No dia 11 de dezembro de 2022, a rede Netflix foi criticada por utilizar, de forma inadequada, um recurso de acessibilidade em seu perfil no *Twitter*⁹. A rede social digital oferece um recurso, chamado ALT (abreviação de *texto alternativo*); trata-se de um indicativo no canto de um signo visual que assinala que, clicando no local indicado, é possível acessar uma descrição da imagem, tornando-a acessível para pessoas que utilizam dispositivos de leitura de tela. Na ocasião, a Netflix usou o recurso para fazer uma brincadeira com pessoas videntes. Quando alguém clicava no botão, no lugar da descrição da imagem, aparecia uma piada (Agora a gente tá namorando e você vai ter que assistir Netflix no date), tornando o conteúdo da imagem inacessível para aquelas pessoas às quais o recurso se destina. A empresa foi fortemente criticada por ignorar a importância da ferramenta para promover a acessibilidade de conteúdos visuais, banalizando-o e usando um recurso de inclusão para excluir exatamente as

⁹ Disponível em: <https://twitter.com/NetflixBrasil>. Acesso em: 19 dez. 2022.

pessoas que mais precisavam dele. Logo que as críticas começaram, a rede de transmissão excluiu o conteúdo, mas não publicou qualquer comentário ou retratação.

Os casos acima são alguns exemplos que demonstram como o simples fato de procurar descrever uma imagem, por mais objetivo que se pretenda ser, tem uma influência significativa na produção de sentidos sobre um signo visual. Poderíamos entender esse processo como um tipo de tradução intersemiótica (PLAZA, 2013), uma vez que busca traduzir um signo de uma linguagem – a visual – para outra – a textual (posteriormente, sonora).

Nessa tradução, portanto, são eleitos os elementos essenciais e/ou mais relevantes e que, por isso, merecem ser verbalizados, demonstrando uma forma de produzir sentidos para imagens através da descrição. Ou seja, quando narramos, verbalmente, um signo visual, estamos realizando uma operação de tradução: escolhemos os elementos que serão descritos, a ordem em que isto será feito, quais as melhores palavras para descrevê-los, as informações que precisam ser ditas e aquelas que parecem irrelevantes etc. Além das perdas inevitáveis a todo processo de tradução (PLAZA, 2013), existem ainda aquelas que são resultado de julgamentos, preconceitos, valores etc., ainda que inconscientes, de quem traduz.

Além dos textos feitos para dispositivos de leitura de tela, outro exemplo sobre o efeito da descrição na produção de sentidos é a campanha *Retratos da Real Beleza*, da marca de produtos cosméticos *Dove* (2013). Para a realização da campanha, um especialista forense em desenho de retratos falados criou duas ilustrações: uma a partir da descrição que algumas mulheres faziam de si mesmas e outra partindo da descrição que uma outra pessoa fazia delas, logo após conhecê-las. Ao concluir os dois retratos, era possível perceber que as mulheres participantes tendiam a se descrever ressaltando características das quais elas não gostavam, em contraposição às pessoas desconhecidas que as descreviam, em geral, como bonitas, evidenciando aspectos positivos (Figuras 5, 6 e 7; p. 52, 53 e 54). A diferença entre as duas imagens é significativa – assistindo ao vídeo concluímos que a segunda é, inclusive, mais semelhante às mulheres que pretendem representar.

Figura 5 – Shelly

Fonte: B9¹⁰.

¹⁰ Disponível em: <https://www.b9.com.br/36227/dove-revela-os-retratos-da-real-beleza/>. Acesso em 18 abr. 2023.

Figura 6 – Jense

Fonte: B9¹¹.

¹¹ Idem Figura 5.

Figura 7 – Melinda

Fonte: B9¹².

Diante do exposto, após refletir sobre quais procedimentos metodológicos seriam mais adequados a esta pesquisa, optamos pela centralidade de uma descrição (supostamente) objetiva das imagens, na medida em que ela nos permite verificar o que (e como) as pessoas *veem* nas imagens, isto é, o que é considerado essencial e/ou relevante para ser enunciado. Diante deste contexto, escolhemos utilizar como pergunta disparadora a sentença “Descreva a imagem abaixo”. Ela se mostrou promissora em um questionário preliminar realizado com 12 pessoas, onde foram testados três enunciados distintos. O comando selecionado demonstrou a capacidade de disparar diferentes níveis de elaboração, o que nos interessa como resultado, sem criar uma enunciação excessivamente elaborada (para nossos objetivos) sobre as imagens.

Nos formulários de teste, realizados com imagens distintas das apresentadas acima, a descrição demonstrou potencial para a manifestação de polissemias, revelando sutilezas que são de nosso interesse (e que poderiam ser úteis, de maneira mais específica, quando em diálogo com as formas como o racismo se manifesta no Brasil, conforme defendemos anteriormente).

¹² Idem Figura 5.

Por exemplo: ao afirmar que um grupo de pessoas constitui uma família, ou que uma mulher é uma mãe, entendemos que estas inferências estão mais ligadas aos contextos sociais de leitura do que a informações efetivamente presentes nas imagens. Acreditamos que isso acontece porque “a linguagem é, antes de tudo, uma instituição social e, como tal, constitui e é constituída pela cultura. [...]” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 80). A *fotografia de família*, neste exemplo, seria um tipo de linguagem socialmente consolidada, assim como as fotografias de Sebastião Salgado caracterizam uma maneira largamente disseminada de representar populações africanas – oposta, é importante considerar, às imagens produzidas por Muholi e Chiurai.

Também chamou a atenção o fato de que, aparentemente, elementos que podem ter sido considerados padrão foram menos mencionados. Utilizamos fotografias em cores e em preto e branco, porém esta característica foi mais recorrente nas descrições do que aquela – o que também pode ter a ver com a descrição das cores dos elementos ter sido mencionada, deixando subentendido que as fotos eram em cores. Embora, neste teste, tenhamos utilizado imagens distintas daquelas que usamos na coleta de dados, na medida em que o principal objetivo era definir a pergunta disparadora, ele contribuiu para revelar a potência polissêmica do processo de descrição de imagens e indicar alguns percursos metodológicos que poderiam ser adotados na análise das respostas às imagens desta pesquisa.

Cumpramos sublinhar a importância de termos em mente que as pessoas que participam de uma pesquisa são complexas, racionais. No formulário da pesquisa, embora procuremos, em função de nossos objetivos, não evidenciar o ponto central de nossa investigação, não podemos ignorar que as pessoas informantes estavam cientes de estarem participando de uma investigação científica. Portanto, é seguro afirmar que suas respostas passaram por um processo de elaboração no qual elas avaliaram o que deveria ou não ser dito (ou escrito). Cientes disso, defendemos o caráter promissor da metodologia de investigação que propusemos, em diálogo com os procedimentos sistematizados por Bardin (2008), e que permitiram investigar, na explicitude do texto, algumas das motivações que se dão a ver apenas como um vislumbre. Assim, ao desenvolver uma análise de processos descritivos, procuramos nos aproximar daquelas enunciações que as pessoas, frequentemente, não consideram um julgamento.

A partir disso, foi possível notar que, na tarefa de descrição, são revelados valores específicos, em diálogo com sentidos compartilhados, que podem ser percebidas nas formas como os fenômenos são descritos e nos códigos adotados para ressignificar o processo de decodificação. No caso da campanha da *Dove*, isto se tornou evidente pela transformação dos dois sentidos em retratos. Nesta pesquisa, por sua vez, analisamos quais significados foram escolhidos por cada informante para *limitar* o sentido das imagens (BARTHES, 1990). Isto é

pertinente por reconhecermos que um dos desafios dos estudos de recepção é que a produção de sentido se dá, primeiramente, em um nível cognitivo, ou seja, inacessível. Ela só pode ser alcançada através do processo de produção de novo signo que, embora busque se referir ao primeiro, representa apenas alguns aspectos dele – como qualquer signo, pode representar seu objeto apenas parcialmente. Assim, para quem se propõe estudar a esfera da recepção, seu objeto de estudo será apenas parcialmente acessível.

Levamos em conta, ainda, que “a formulação da pergunta pode ser uma pista da natureza da informação procurada e molda como esse conhecimento deve ser organizado” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 144). Embora a pesquisadora esteja se referindo a um contexto distinto, acreditamos que esta afirmação também contribui para evidenciar a natureza inerentemente enviesada da questão disparadora – e de outros elementos presentes na coleta de dados. Isto se tornou evidente em nossa coleta de dados: diante do título do formulário onde foram coletados os dados, *O que você vê?*, algumas pessoas começam suas descrições respondendo diretamente a este questionamento, isto é, com frases que começavam com o verbo ver na primeira pessoa do singular, como nos seguintes exemplos:

“vejo uma cultura praticando alguma tradição [...]” (Informante nº 5).

“Vejo um confronto entre a imagem do senso comum a respeito das pessoas negras [...]” (Informante nº 24).

“Vejo duas jovens negras sentadas e felizes [...]” (Informante nº 29).

“Vejo uma pessoa com provável disforia [...]” (Informante nº 35).

“[...] Primeiro eu vejo uma pessoa cobrindo os seios. [...]” (Informante nº 70).

“Vejo duas mulheres [...] Vejo um homem branco [...]” (Informante nº 79).

“Vejo uma linda mulher negra junto a natureza [...]” (Informante nº 100)¹³.

Apesar de fazermos uma escolha que não pode ser destituída de seu caráter subjetivo, argumentamos que a pergunta que escolhemos cumpriu o papel de propor um processo relativamente (e supostamente, como defendemos) objetivo, sem dar muitas pistas sobre a natureza do trabalho que pudessem influenciar os resultados, mas respeitando as diretrizes éticas propostas pelo Comitê de Ética em Pesquisa – COEP¹⁴. Isto poderia induzir, de maneira indesejada, as respostas oferecidas. Por outro lado, ainda que a pergunta solicitasse apenas a descrição das imagens, a liberdade interpretativa com que algumas pessoas responderam ao questionário é um dado interessante, analisado no capítulo seguinte.

¹³ A partir daqui esta será a formatação usada sempre que reproduzirmos falas de informantes.

¹⁴ O relatório final da pesquisa foi aprovado pelo referido Comitê.

3.2 Mapeando lugares de escuta: procedimentos metodológicos

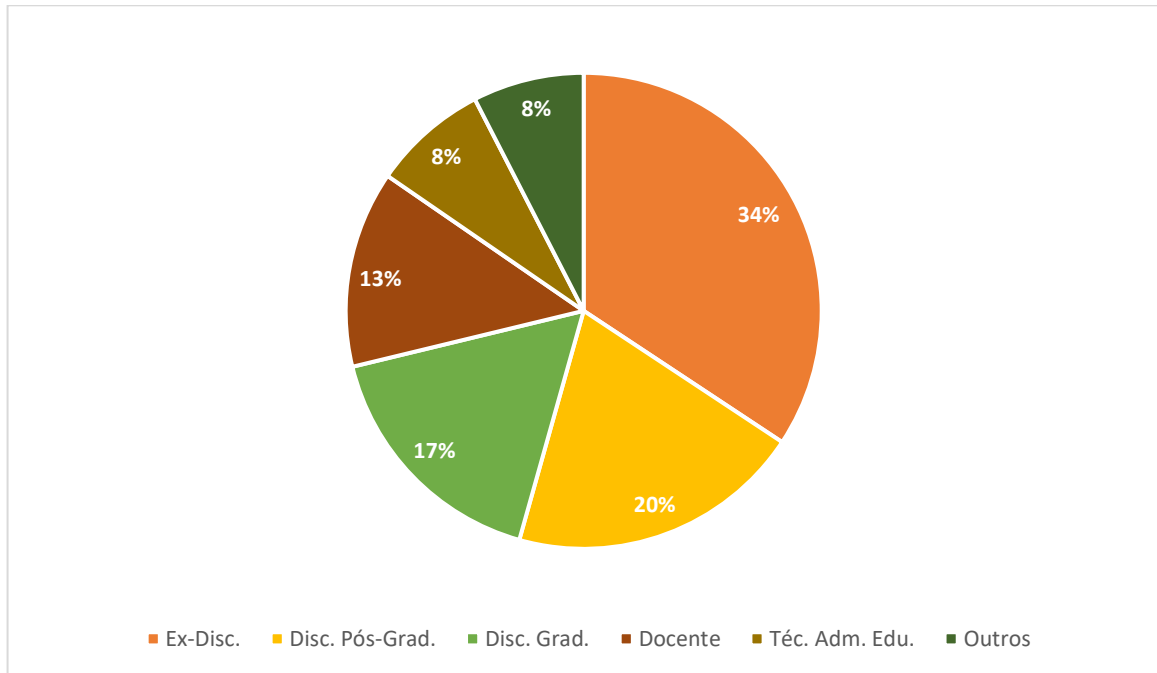
Desde o início desta pesquisa, sua metodologia passou por constantes reformulações diante das contribuições de diferentes correntes teóricas, das necessidades apresentadas pelos seus objetos, das dificuldades encontradas em campo e de reflexões produzidas a partir de outros trabalhos realizados simultaneamente. Para chegar a nossa audiência, recorreremos ao serviço de *Divulgação de mensagens em massa* disponibilizado pela UFMG por meio da Diretoria de Tecnologia da Informação – DTI. Ao utilizar este recurso, foi possível divulgar a pesquisa para toda a comunidade acadêmica. Após o disparo, na manhã do dia 25 de novembro, o formulário ficou aberto até às 23h59 do dia 2 de dezembro de 2022, recebendo, no total, 688 respostas.

A pesquisa foi feita através de um questionário on-line¹⁵ na plataforma *Google Forms*. A informação sobre o pertencimento racial foi colhida por meio de autodeclaração na segunda seção do formulário, onde foram oferecidas as opções: Negra/preta, Negra/parda, Indígena, Amarela e Branca. Também havia campos para preenchimento da instituição de origem, vínculo institucional, curso, semestres cursados, idade e gênero, com as opções: Mulher trans, Mulher Cis, Travesti, Homem trans, Homem Cis, Pessoa não binária, Pessoa agênera, Pessoa pangênera, Nenhuma das anteriores e Prefiro não declarar. Em seguida, as nove imagens foram apresentadas individualmente, isto é, cada fotografia estava em uma seção do formulário, onde foi solicitado que a pessoa descrevesse a imagem. Não fornecemos qualquer informação a respeito de autoria, título ou local de produção das fotografias.

A grande maioria das respostas (aproximadamente 600) veio de pessoas com alguma vinculação à UFMG, como já era esperado (e desejado). Porém, foram citadas mais de 60 outras instituições de origem. A questão sobre o vínculo institucional, de múltipla escolha, contava com a opção de escrever um texto curto em “Outros”, caso a pessoa não se sentisse contemplada por nenhuma das cinco opções. Neste tópico, obtivemos respostas de 236 ex-discentes, 138 discente de pós-graduação, 116 discentes de graduação, 92 docentes e 54 técnico-administrativo em educação. 52 pessoas escreveram outras vinculações (Figura 8, p. 58).

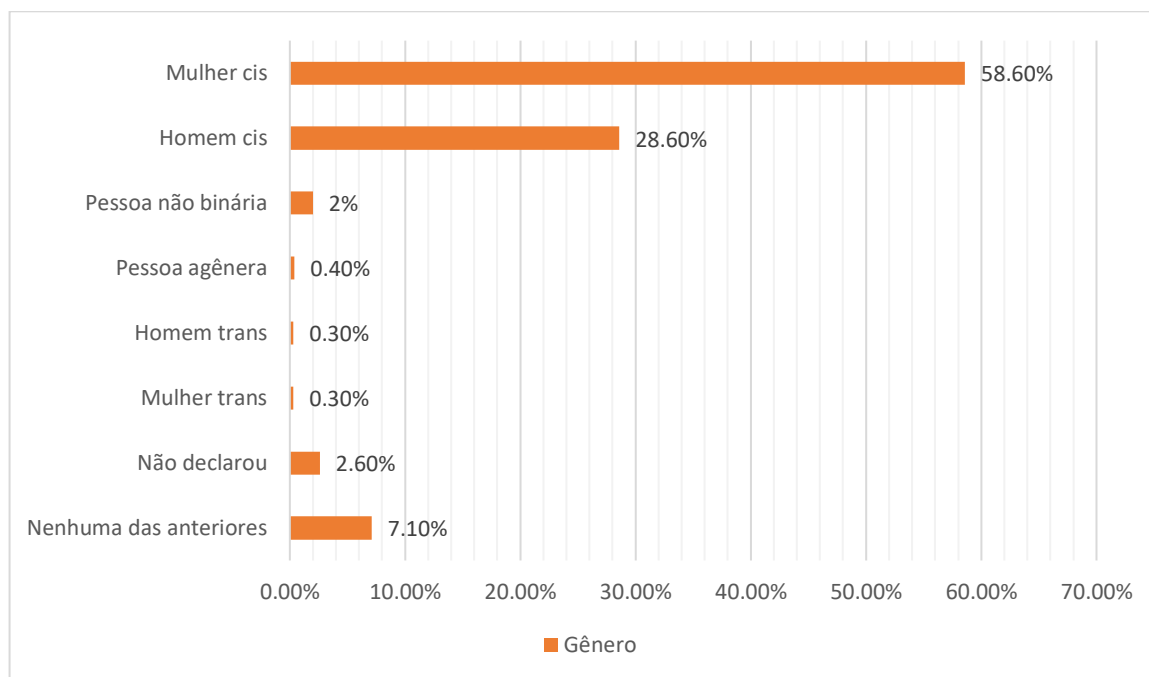
¹⁵ Conforme Apêndice B, página 193.

Figura 8 – Gráfico sobre vínculo institucional de informantes



Fonte: Desenvolvido pelo autor.

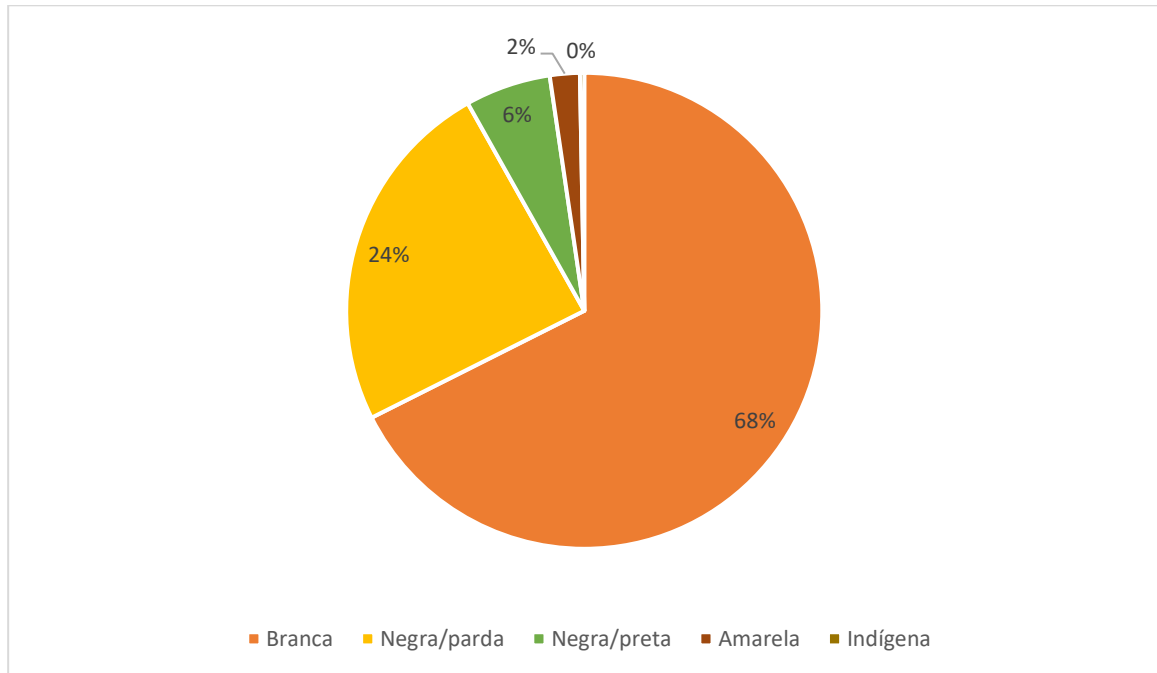
A média de idade entre informantes foi de 39 anos. A pessoa mais nova declarou 15 anos e as mais velhas, 74. O questionário foi respondido por 403 mulheres cis (58,6%), 197 homens cis (28,6%), 14 pessoas não binárias (2%), 3 pessoas agêneras (0,4%), 2 mulheres trans (0,3%) e 2 homens trans (0,3%). 18 pessoas preferiram não declarar (2,6%) e 49 marcaram a opção “Nenhuma das anteriores” (7,1%), conforme Figura 9 (p. 59). Este número chamou a nossa atenção, nos levando a pressupor que estas formas de definir o gênero, por serem relativamente recentes, podem não ser compreendidas por determinados públicos, habituados ao convencional Masculino/Feminino.

Figura 9 – Gráfico sobre gênero de informantes

Fonte: Desenvolvido pelo autor.

Quanto à raça (Figura 10, p. 60), foco de nosso interesse, o questionário foi respondido por 465 pessoas brancas (67,6%), 167 pessoas Negras/pardas (24,3 %), 40 pessoas Negras/pretas (5,8 %), 14 pessoas amarelas (2%) e 2 pessoas indígenas (0,3%). Por ser uma questão central à nossa pesquisa, optamos por não oferecer as opções “Nenhuma das anteriores” e “Prefiro não declarar”. Conforme constava no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, caso não quisesse responder alguma das perguntas, a pessoa poderia simplesmente abandonar o questionário. Além disso, utilizamos as opções “Negra/preta” e “Negra/parda” para explicitar que, conforme o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), pessoas pardas e pretas, somadas, formam a população oficialmente definida como negra. Com isso, procuramos evitar que pessoas brancas que não se identificam como *branquíssimas* marcassem a opção parda, buscando diminuir a imprecisão quanto ao pertencimento racial das pessoas.

Figura 10 – Gráfico sobre raça de informantes



Fonte: Desenvolvido pelo autor.

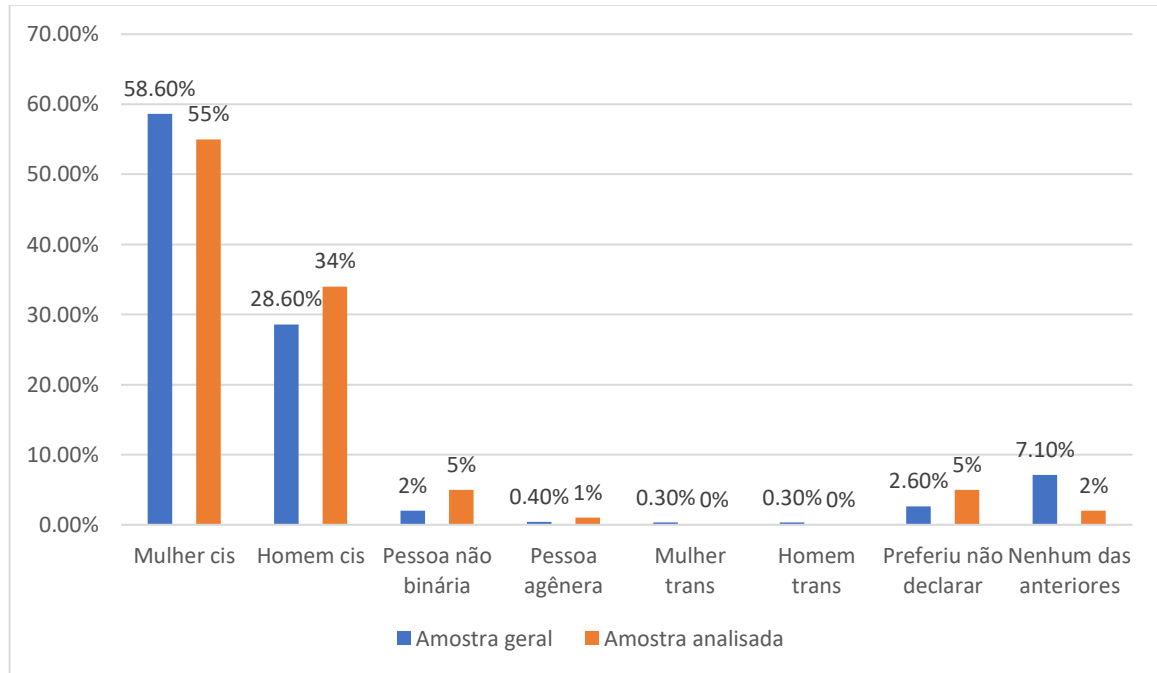
Para nossa análise final, alguns filtros foram aplicados. Optamos por considerar apenas as respostas das pessoas que marcaram a opção “Discente de graduação” na questão sobre o vínculo institucional e, dentre estas, aquelas que frequentam cursos da Universidade Federal de Minas Gerais. Após a primeira aproximação com os dados coletados, nos pareceu uma amostra suficientemente significativa para os objetivos desta pesquisa. Assim, foram analisados 109 questionários – optamos por focar em pessoas autodeclaradas negras (pretas ou pardas) e brancas – com nove descrições cada (1.008, no total).

Com relação a este recorte, a média de idade caiu para 28 anos, o que já era esperado (estudantes de graduação, em geral, são mais novos que ex-estudantes, estudantes de pós-graduação e docentes). Além disso, conforme a Figura 11 (p. 61), manteve-se uma proporção próxima àquela observada no público geral entre mulheres cis (61)¹⁶ e homens cis (37), com um aumento proporcionalmente significativo entre pessoas não binárias (6), agêneras (1) e aquelas que preferiram não declarar (5), e diminuição entre quem respondeu “Nenhuma das anteriores” (2). Não houve respostas de mulher trans ou homem trans no grupo analisado. Considerando a redução da idade média entre estudantes de graduação em comparação à amostra geral, o crescimento proporcional no número de pessoas não binárias e agêneras sugere

¹⁶ Os números entre parênteses se referem a números absolutos, dentro da amostra analisada. A porcentagem equivalente pode ser verificada nos gráficos.

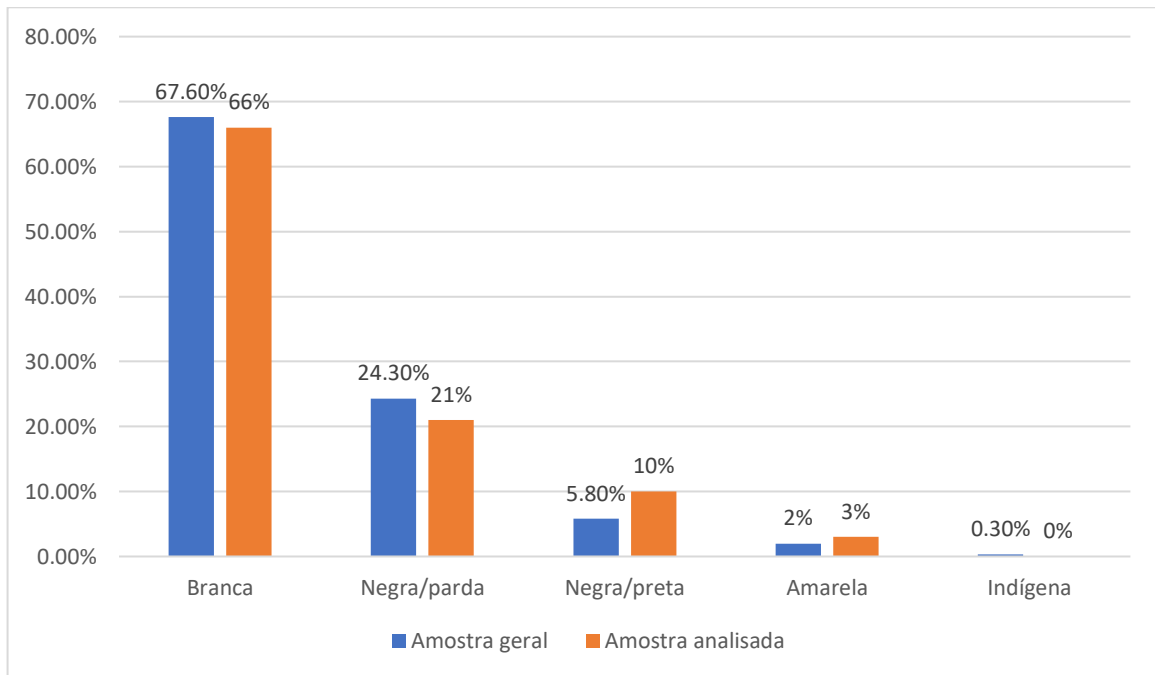
o aumento, ainda que pequeno em números absolutos, de pessoas cujas identidades de gênero não se adequam à cisnormatividade.

Figura 11 – Gráfico sobre gênero de informantes: Amostra geral x Amostra analisada



Fonte: Desenvolvido pelo autor.

Em uma perspectiva racial (Figura 12, p. 62), a mesma proporção foi observada entre pessoas brancas (74) e pardas (24). Por outro lado, a proporção de pessoas pretas praticamente dobrou (11), enquanto a de pessoas amarelas aumentou significativamente (3). Nenhuma pessoa indígena estudante de graduação respondeu ao questionário. Nestes dados, desconsideramos as respostas de quatro pessoas que, embora tenham marcado a opção “Discente de graduação”, estão vinculadas a instituições diferentes da UFMG.

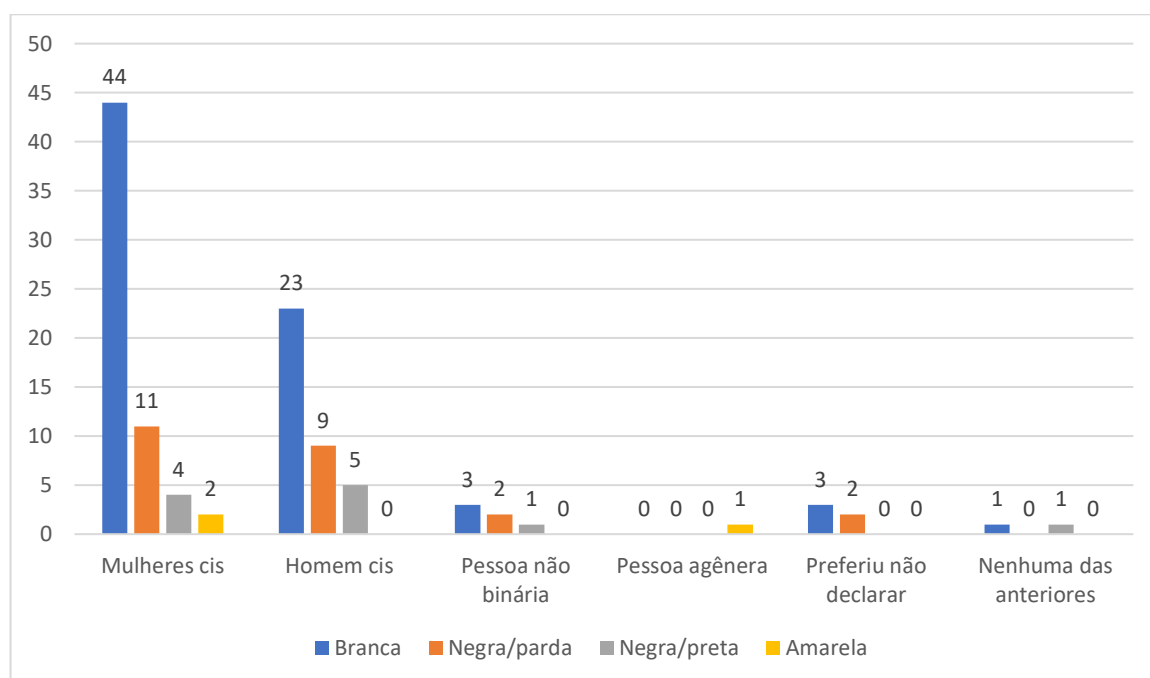
Figura 12 – Gráfico sobre raça de informantes: Amostra geral x Amostra analisada

Fonte: Desenvolvido pelo autor.

Se considerarmos a intersecção entre raça em gênero, viés analítico que se mostrou relevante (Figura 13, p. 63), entre as mulheres cis temos: 44 brancas, 11 pardas, 4 pretas e 2 amarelas; entre os homens cis, 23 são brancos, 9 são pardos e 5 são pretos; também responderam ao questionário 3 pessoas não binárias brancas, 2 pardas e 1 preta; 1 pessoa agênera é amarela; 3 pessoas brancas e 2 pardas preferiram não declarar; 1 pessoa branca e 1 pessoa preta responderam nenhuma das anteriores¹⁷.

¹⁷ Como não houve respostas de nenhuma mulher trans e nenhum homem trans, passaremos a nos referir às mulheres e homens cis sem indicar sua cisgeneridade, apenas para conferir maior fluidez ao texto e não por tomarmos estas identidades de gênero como padrão.

Figura 13 – Gráfico sobre gênero e pertencimento racial de informantes



Fonte: Desenvolvido pelo autor.

A análise aprofundada das descrições das fotografias será desenvolvida no tópico seguinte. Neste momento, porém, achamos importante chamar a atenção para a riqueza e diversidade das respostas, demonstrando o potencial da proposta metodológica que defendemos. Na primeira observação, foi possível identificar pessoas que definiram toda a complexidade das imagens em uma única palavra, ou conjunto de palavras-chave, outras que escreveram uma sentença descritiva curta e, ainda, aquelas que oferecerem descrições detalhadas ou leituras mais subjetivas das fotografias.

Até o momento, a prevalência da visualidade nas culturas ocidentais, conforme criticado por Oyěwùmí (2021), pode ter influenciado para que, em geral, não se mostre especialmente relevante a indagação sobre o que é visto. Talvez isto nos leve a acreditar que todas as pessoas veem, em um sentido pragmático, o *mesmo mundo* – exceto, obviamente, aquelas que têm alguma limitação física para enxergar. Para Stuart Hall (2016), no entanto, “as práticas de significação estruturam nosso ‘olhar’, [...] os diversos modos de olhar estão circunscritos por [...] práticas de representação, e [...] a violência, a fantasia, e o ‘desejo’ atuam nessas mesmas práticas, tornando-as mais complexas e mais ambíguos seus sentidos” (HALL, 2016, p. 28). Esta afirmação dialoga com o pensamento encontrado em Berger *et al.* (1982): “Nunca olhamos para uma só coisa de cada vez; estamos sempre a ver a relação entre as coisas e nós próprios” (BERGER *et al.*, 1982, p. 12-13).

Considerando as desigualdades de poder que são marcas das sociedades, especialmente a partir da modernidade, embora as representações de pessoas negras – ou de pessoas racializadas, em geral – tenham sido utilizadas de acordo com os interesses da supremacia branca, são raras as pesquisas que consideram que isso pode produzir marcas distintas nas formas como pessoas negras e brancas *percebem* essas imagens.

Jacks e John (2012), em análise sobre pesquisas de recepção defendidas entre 2000 e 2009 em Programas de Pós-Graduação em Comunicação no Brasil, concluíram que os públicos são entendidos, na maioria dos casos, como um elemento descritivo do grupo estudado. Por exemplo: se um trabalho discorre sobre o processo de recepção de adolescentes, raramente é problematizado como a categoria *adolescente* informa os processos estudados, sendo ela apresentada como uma escolha, mais ou menos aleatória, ou apenas uma consequência do produto em questão – relação produto x público-alvo.

Entre as pesquisas analisadas, predominam aquelas que discutem como os produtos culturais são socialmente significados, análises discursivas dos sentidos produzidos e os efeitos da mídia sobre as sociedades. Identidades diversas aparecem predominantemente no primeiro grupo. Ainda assim, elas surgem mais como um produto dos sentidos produzidos (consumir determinado produto contribui para a criação, em quem o consome, de um sentimento de pertencimento, por exemplo) do que como algo que afeta, direta e indiretamente, estes mesmos sentidos (JACKS e JOHN, 2012).

Nossa abordagem metodológica faz referência a alguns dos exercícios indicados por Stuart Hall (2016). Assim como Nascimento (2019) e Oyěwùmí (2021), Hall (2016) fala sobre a importância da língua e da linguagem nos processos de produção de sentido, e propõe, repercutindo Roland Barthes (1990), análises que circulam entre os níveis denotativo e conotativo.

Denotação é o nível simples, básico, descritivo, em que o consenso é difundido e a maioria das pessoas concordaria no significado [...]. No segundo nível – *conotação* –, esses significantes que fomos capazes de ‘decodificar’ em um plano simples [...] entram em um segundo tipo de código, mais amplo. [...] Esse segundo e mais amplo significado já não se encontra em um patamar descritivo de interpretação óbvia. Aqui, começamos a interpretar os signos completos, nos termos do reino mais vasto da ideologia social – as crenças gerais, quadros conceituais e sistemas de valores da sociedade (HALL, 2016, p. 71. Grifos do autor).

Ao tomarmos a denotação como foco de interesse, considerarmos que “seu valor ideológico está fortemente fixado, justamente por ter-se tornado tão amplamente universal e ‘natural’” (HALL, 2013, p. 430). Quando solicitamos que informantes forneçam respostas apenas neste nível, entendemos que ele pode ser uma fonte rica de informações sobre os

processos de leitura de imagens que tem sido pouco explorada em comparação ao sentido conotativo. Defendemos, portanto, que a forma como se diz alguma coisa é tão relevante quanto o que é dito – o que propusemos nesta pesquisa foi dar continuidade a esse processo interpretativo, buscando analisar se, e como ele é capaz de revelar diferentes formas de percepção de (e julgamentos sobre) signos visuais. Neste ponto, a coleta de dados demonstrou que, no nível denotativo, os sentidos podem ser menos homogêneos do que imaginava Stuart Hall (2016). O aparecimento de leituras explicitamente mais subjetivas surpreendeu até mesmo nossas expectativas.

A partir da análise das respostas, buscamos evidenciar “em relação a um texto particular e uma parcela específica da audiência, quais leituras estão operando” (HALL, 2013, p. 411). Neste sentido, a partir da construção de mais de um grupo de audiência, atravessado por diferentes identidades de gênero e pertencimentos raciais, foi possível comparar os resultados e verificar se essas variáveis contribuem para a predominância de diferentes *posições de leitura*.

Nossa abordagem metodológica também foi fortemente influenciada pela proposta sistematizada por Laurence Bardin (2008), levando em consideração a forma como os dados obtidos podem solicitar diferentes tipos de análise, categorias etc. A análise de conteúdo ofereceu “estratégias para leituras críticas da mensagem, identificando ecos da História e da sociedade na qual está inserida” (MARTINO, 2018, p. 191). Além disso, proporcionou um foco no texto de nosso interesse, especialmente considerando que as respostas foram produzidas a partir da própria pesquisa.

Enquanto esforço de interpretação, a análise de conteúdo oscila entre os dois pólos do rigor da objectividade e da fecundidade da subjectividade. Absolve e cauciona o investigador por esta atracção pelo escondido, o latente, o não-aparente, o potencial de inédito (do não-dito), retido por qualquer mensagem (BARDIN, 2008, p. 11).

Neste contexto, esta escolha metodológica colaborou para revelar sutilezas dos textos descritivos e operou em diálogo com a nossa subjetividade – o que se fez útil para jogar luz a tais sutilezas; “deseja-se pôr em evidência as avaliações (opiniões, juízos, tomadas de posição conscientes ou não) e as associações subjacentes de um indivíduo, a partir dos seus enunciados” (BARDIN, 2008, p. 42). Assim, foi promissor o desenvolvimento de um processo analítico que considerou dados quantitativos em relação aos elementos descritos e alguns componentes presentes nas respostas, mas também a inferência sobre questões que podem ter sido consideradas para a produção de um determinado enunciado de uma maneira específica, como sugerido pelos formulários de teste. Entendemos a complexidade do processo aqui descrito,

uma vez que buscamos identificar enviesamentos, frequentemente sutis, nas respostas, que não necessariamente vão estar relacionados com tensões presentes nas fotografias.

Se, conforme defendemos em nossa hipótese central, o conceito de *lugar de fala* autoriza a pressuposição de *lugares de escuta* relativamente equivalentes, justificamos que a escuta também é informada por nossa localização social, de modo a afetar as formas como desejamos produzir conhecimentos, enriquecendo nosso processo de análise. “Em parte, nós damos significados a objetos, pessoas e eventos por meio de paradigmas de interpretação que levamos a eles. Em parte, damos sentido às coisas pelo modo como as utilizamos ou as integramos em nossas práticas cotidianas” (HALL, 2016, p. 21).

A ambiguidade que pode ser percebida nesta pesquisa é uma potência. Abordamos, em primeiro lugar, signos que são, por natureza, polissêmicos – fotografias artísticas – e argumentamos, ainda, sobre a dificuldade de fixação dos sentidos em processos comunicativos. Por outro lado, entendemos que a língua (ou o texto, ou a legenda) é uma tentativa de direcionar a leitura de determinadas imagens, ou mesmo de outros signos igualmente polissêmicos. Esta tentativa aparece em diversos contextos, com mais ou menos intensidade de sugestão ou de coerção.

Embora não seja o foco de nossa análise, também podemos lembrar sobre pesquisas e denúncias cada vez mais numerosas sobre enviesamentos racistas em processos, descritivos ou não, mediados por tecnologia de inteligência artificial (SILVA, 2020). A respeito da mediação mais diretamente humana, podemos citar uma legenda em uma foto no jornal como uma tentativa de dizer a quem está lendo o que, exatamente, deve ser visto naquela imagem; em uma exposição de arte, os textos curatoriais fornecem um mapa de leitura para aquele conjunto de obras; as ferramentas de audiodescrição, por sua vez, buscam transformar representações visuais em textos/sons, na tentativa de produzir experiências (ou sentidos), para pessoas que não enxergam, análogas àquelas de pessoas videntes.

É nesse lugar que nos situamos: buscando identificar como as pessoas, consciente ou inconscientemente, exercem um certo poder e procuram fixar o sentido de signos polissêmicos. Entendemos o código como um tipo de *manual* para definir como um signo deve ser interpretado; solicitar às pessoas que descrevam as imagens, aqui, significou demandar que elas *codificassem* sentidos deslizantes, de modo a criar signos que possam ser interpretados de formas semelhantes por outras pessoas. A partir da análise e comparação dos resultados, defendemos que esta operação nos ajudou, entre outras coisas, a verificar quais sentidos são, portanto, considerados preferenciais para cada grupo de pessoas. Embora o mapa conceitual mental seja sempre, em certo aspecto, inacessível, a sua representação, através do texto, pode

fornecer vislumbres dos efeitos do patriarcado supremacista branco na produção de subjetividades de pessoas negras e brancas.

Após fazer os mapeamentos demográficos, apresentados anteriormente, nosso passo seguinte foi fazer perguntas gerais ao *corpus*. As perguntas formuladas para esta etapa da análise visaram à produção de uma classificação prioritariamente objetiva de nossa amostra, no sentido de verificar se as categorias que elegemos, isto é, pertencimento racial e o gênero, produziram discrepâncias na percepção e enunciação de elementos *objetivos* nas fotografias. Assim, as respostas puderam ser analisadas e classificadas, conforme demonstramos a seguir.

Queremos sublinhar que o gênero, inicialmente, não foi pensado como uma variável central nesta pesquisa, até que os dados foram coletados e passaram pela primeira triagem. Diante de algumas evidências que percebemos neste processo, conforme descreveremos a seguir, uma análise interseccional se mostrou pertinente. Por outro lado, não foi possível verificar se o curso ou área de formação interferem na produção de sentido, na medida em que nossos dados não oferecem uma amostra significativamente relevante para tal generalização – o que podemos afirmar, apenas, é que todas as pessoas que responderam compartilham, provavelmente, pelo menos 11 anos de instrução escolar no sistema de educação formal.

O primeiro questionamento que fizemos diz respeito à raça das pessoas nas fotografias. Este é um aspecto central nesta pesquisa, que deve ser abordado a partir de dois pontos específicos. O primeiro concerne ao que foi observado em teste preliminar sobre a não enunciação elementos considerados normais. Em diálogo com autoras e autores que problematizam as desigualdades raciais, uma vez que a branquitude é considerada a referência universal de humanidade (QUIJANO, 2009; hooks, 2019b; KILOMBA, 2019), acreditávamos que tornar-se-ia desnecessária a enunciação de sua raça. A marcação racial de pessoas negras e indígenas deveria sugerir, neste contexto, que elas fazem parte de um grupo atípico de humanidade. A análise dos dados, não obstante, revelou camadas que não havíamos previsto, demandando uma nova abordagem – que será aprofundada no próximo capítulo.

O segundo ponto se liga, especificamente, ao contexto brasileiro, marcado pela construção e constante reforço do *mito da democracia racial* e da miscigenação (ou da ideologia do branqueamento/embranqueamento) como parte inerente da cultura nacional. Esta perspectiva dialoga com a ideia de duplo nó (GONZALEZ, 2020) ou duplo vínculo que, conforme Muniz Sodré, indica que “o racismo brasileiro é ao mesmo tempo aceitação e rejeição” (SODRÉ, 2018, p. 13). Segundo o autor, no Brasil, o racismo é marcado tanto pela negação da raça como elemento definidor de diferenças entre seres humanos quanto pela manutenção das estratégias de segregação originadas no período da escravidão: “Aboliu-se

política e juridicamente o sistema de subordinação direta do corpo sequestrado, mas permanece a forma social correspondente. [...] Ou seja, foi-se a segregação explícita, mas ficou o horror ao outro, conotado como ‘raça’” (SODRÉ, 2018, p. 12).

Neste contexto, paradoxalmente, é frequente que sejam negadas terminologias oficiais para se referir à raça das pessoas (especialmente pessoas racializadas), ora sob um estereótipo de negritude construído com bases racistas e coloristas, que pretende como negras apenas as pessoas de pele muito escura, ora sob o pretexto de que somos uma população miscigenada, sendo impossível afirmar uma suposta pureza racial – embora o racismo não dependa dessa *pureza* para produzir efeitos concretos.

A não enunciação da raça também pode indicar uma tentativa de negação, especialmente por parte de pessoas brancas, de se perceberem como parte do racismo. “Por isso, é necessário analisar a articulação silenciosa da hegemonia branca. Como o valor da branquitude se impõe em discursos que aparentemente não falam de identidades raciais [...]?” (SOVIK, 2009, p. 40). Ao problematizar a ausência de informação sobre cor/raça no Censo de 1970, Lélia Gonzalez chama a atenção para o fato de que isso denota o “interesse de aparentar a existência de uma grande harmonia (e igualdade) racial no Brasil” (GONZALEZ, 2020, p. 57). Aqui, esta matriz de pensamento fica é visível no seguinte texto:

“[...] Somos os mesmos, existe raça humana e não raça negra, branca, amarela, enfim [...]” (Informante nº 51).

A partir do exposto, questionamos: A raça da(s) pessoa(s) fotografada(s) foi mencionada? Se sim, foram usados termos oficiais (branca/o, parda/o, preta/o, negra/o, amarela/amarelo, indígena) ou *eufemismos* (moreno, africano, étnico etc.)? E em quais fotos?

O uso do termo eufemismo, aqui, é mais simbólico que denotativo, indicando a existência de certo desconforto, por parte da sociedade brasileira, para se referir a pessoas negras, conforme mencionado acima, especialmente aquelas que não correspondem a um ideal estereotípico de negritude. É comum, por exemplo, uma pessoa negra de pele mais clara ouvir que ela não é *tão negra assim*. Esta categoria também foi usada para classificar as respostas que utilizaram formas racistas de classificação social que, embora originalmente podem não estar amparadas na ideia de relação racial (SODRÉ, 2018), frequentemente funcionam como tal. São exemplos: tribal, étnico, *escravo*, entre outros.

Da mesma forma, embora saibamos que África não deva ser tomada como signo de negritude, socialmente ela é utilizada com este sentido (MBEMBE, 2018), motivo pelo qual

consideramos que africana/africano e derivados também podem ser lidos como eufemismos de negra/negro. Ademais, nesta categoria também se encontram aquelas respostas que, a despeito de os retratos terem registrado um número específico e, na maioria das vezes, reduzido de pessoas, preferem se referir a elas como signo de um coletivo: tribo, comunidade negra, corte africana, povos negros, população africana etc. Lembramos, aqui, que foi preciso analisar os dados de forma crítica, combinando análise objetiva e subjetiva (BARDIN, 2008), e o constante diálogo com nosso aporte teórico.

Considerando o número total de respostas fornecidas por pessoas negras (pardas e pretas somadas), em 53% há menção ao pertencimento racial das pessoas fotografadas a partir de terminologias oficiais e em 7% foram usados eufemismos, em contraposição a 40% nos quais a raça não foi mencionada. Já nas respostas fornecidas por pessoas brancas, o pertencimento racial foi mencionado em termos oficiais em 40%, de maneira eufemística em 9% e não foi mencionado em 52% das ocorrências. É curioso notar como as proporções de menção e não menção praticamente se invertem para cada um dos grupos, sugerindo que pessoas brancas podem se sentir incomodadas de soarem racistas, especialmente ao mencionarem a raça de pessoas negras nas fotografias.

Para chegar aos números acima, fizemos algumas escolhas. Quando uma fotografia apresentava um grupo relativamente homogêneo em termos de relação racial, como foi possível perceber em uma parte significativa das respostas, consideramos uma ocorrência única. Em uma fotografia específica (Figura 21, p. 145), pareceu relevante considerar homens negros e mulheres negras como grupos distintos, inclusive para observar como a *invisibilidade racial* de cada dupla pode ter sido percebida – aprofundaremos nesta questão no próximo capítulo. Se, por um lado, os homens negros, em algumas respostas, foram completamente ignorados, talvez por sua posição supostamente subalterna, a raça das mulheres, em posição de poder, parece não ser suficientemente significativa para ser mencionada pelo segmento branco. Neste caso, a resposta de cada informante foi decomposta em 3: menção da raça dos homens ajoelhados, do homem em pé e das mulheres. Na fotografia que apresenta duas mulheres negras e um homem branco (Figura 16, p. 102), por sua vez, as respostas foram decompostas para gerar dados distintos com relação às mulheres e ao homem.

Após olhar para nossa empiria de forma mais generalizada, foi possível destacar alguns casos que mereciam uma abordagem mais detalhada. Embora esta pesquisa tenha tomado como pressuposto a influência do pertencimento racial nos processos de produção de sentido, sugerindo que a raça pode ser entendida como um lugar (ou um conjunto de lugares) de escuta, durante a coleta de dados outro marcador se mostrou relevante: o gênero. Isto

demandou que considerássemos uma abordagem interseccional, avaliando as ocorrências de raça e gênero, nesta primeira situação de análise, antes mesmo de observar como o gênero das pessoas nas fotografias foi percebido e enunciado.

Na Figura 20 (p. 137), por exemplo, considerando a situação que sugere uma possível desobediência de gênero (MOMBAÇA, 2021), o pertencimento racial parece ter se mostrado menos relevante: não foi mencionado por 60% das pessoas negras e por 66% das brancas. Além disso, a relação racial parece ser menos relevante quando as fotografias vão de encontro a estereótipos racistas, representando mulheres negras em situações cotidianas ou sugerindo uma relação direta com o cristianismo: caso das Figuras 19 (p. 128) e 18 (p. 120), respectivamente, onde a raça não foi citada por mais de 70% das pessoas brancas, superando significativamente a média deste grupo, de 52%. De maneira semelhante, os dados permitiram observar que este grupo percebe homens brancos da mesma forma: na Figura 21 (p. 145), em que o homem branco se encontra em uma situação de poder, sua raça foi mencionada por 66% das pessoas brancas – a fotografia com maior menção racial neste segmento –, em oposição ao homem vulnerável da Figura 16 (p. 102), que teve sua raça citada 42% das vezes¹⁸.

De maneira oposta, foi possível observar que pessoas autodeclaradas pretas e pardas tendem a fazer menção ao pertencimento racial das pessoas nas fotografias especialmente em casos de representações que podem ser consideradas positivas: 66% em relação às mulheres na Figura 21 (p. 145), 71% na Figura 17 (p. 110) e 60% na Figura 16 (p. 102). Já entre pessoas brancas, as proporções são, respectivamente, 62%, 49% e 46%. Entre o primeiro grupo, a pose bastante erotizada da mulher na Figura 22 (p. 163), em diálogo com o estereótipo da *mulata* sempre disponível sexualmente (GONZALEZ, 2020), pode ter sido relevante para a sua marcação racial em 74% das respostas, segunda maior porcentagem neste segmento – atrás da Figura 14 (p. 86) por apenas 0,01%.

É possível associar as percepções mencionadas acima, em diferentes aspectos, à ideologia do branqueamento/embranqueamento. Para Gonzalez (2020, p. 68), seu “nível [...] inconsciente [...] corresponde aos papéis e lugares estereotipados atribuídos a um homem ou mulher negros” (GONZALEZ, 2020, p. 68). Os dados expostos assinalam que, para pessoas negras, tende a ocorrer a negação desta ideologia ao passo em que, entre as brancas, ela parece ser mais aceita. Isto porque, segundo a autora, “o homem ou a mulher negra que não se adequam a esses parâmetros são rejeitados pelo estereótipo” (idem, p. 69). Voltaremos a este tema no próximo capítulo.

¹⁸ Aqui e nas próximas análises, consideramos a menção racial tanto em termos oficiais quanto eufemísticos.

Na Figura 14 (p. 86), houve maior ocorrência de eufemismos, especialmente aqueles relacionados a tribo/tribal e um número significativo de leitura dos homens fotografados como indígenas, em ambos os grupos, porém com grandes disparidades. O termo indígena (ou índio) foi usado por 17% das pessoas negras e 1% das brancas, enquanto termos eufemísticos foram usados por 23% das primeiras e 46% das segundas.

É importante notar que, embora defendamos um olhar interseccional, admitindo a inseparabilidade de categorias como gênero e raça – e ainda que ambos sejam categorias socialmente construídas –, elas possuem formas distintas de operacionalização. Sem ignorar, é certo, o contexto especificamente brasileiro, que continua bastante refratário a admitir o próprio racismo. Assim, não mencionar a raça pode ser uma forma de negá-la como elemento estruturante de desigualdades.

Nossa primeira aproximação metodológica consistiu em fazer algumas perguntas para os nossos dados, de modo a verificar coincidências e dissidências intra e inter grupos raciais. Diante da riqueza das respostas que obtivemos ao questionário, pareceu promissor desenvolver uma análise com foco qualitativo; as perguntas que havíamos elaborado se mostraram pertinentes para dar destaque a algumas questões neste sentido.

Antes de prosseguir, queremos pontuar que não defendemos os *erros* de ortografia e gramática como dados significativos. Em função do mecanismo de coleta de dados – um formulário on-line –, consideramos que são especificidades da escrita neste meio, mais poroso às divergências com relação à norma culta. Assim, realizamos correções sempre que necessário ao entendimento do texto, excetuando ocorrências em que os erros sugeriram questões passíveis de análise.

4. TENTATIVAS DE OPOSIÇÃO / TENTATIVAS DE FIXAÇÃO

Até aqui, discutimos algumas possibilidades de estudo das desigualdades raciais a partir das práticas e epistemologias comunicacionais (Capítulo 1) e questões relativas à fotografia como produto cultural capaz de disparar a produção de sentidos, às vezes mais amplos, às vezes mais restritos. Vimos, ainda, que o texto é um dos elementos que podem inibir esta produção de polissemias (Capítulo 2). Além disso, apresentamos o percurso metodológico e nossa primeira aproximação da empiria (Capítulo 3).

Esta pesquisa tomou como foco os processos de produção de sentidos desencadeados por imagens, e não as imagens, porque, concordando com Stuart Hall (2016), afirmamos que a centralidade do estudo das representações deve ser os efeitos produzidos, não as representações em si. Além disso, se tomarmos as fotografias como produto cultural, podemos afirmar que cada uma delas pode ser lida como “o resultado do processo de produção; [...] veiculador de ‘ideias’ e práticas sociais; [...] elemento material diretamente percebido na recepção” (BRAGA, 2000, p. 159). É por este motivo que, se explicitarmos, neste capítulo, os critérios que nos levaram a selecionar um grupo específico de imagens, é pela forma como esses critérios produzem efeitos na sociedade, além do nosso desejo de verificar se esses efeitos ecoaram na forma como as imagens foram descritas.

Consoante ao que defendeu Roland Barthes (1990), procuramos fazer com que as pessoas atuassem na *limitação* do significado das imagens selecionadas, intrinsecamente polissêmicas. A informação textual não foi dada a priori, mas construída por essas pessoas – as imagens foram apresentadas sem qualquer legenda. Se, por um lado, argumentamos que as imagens devem “ser decifradas por quem deseja captar-lhes o significado” (FLUSSER, 2011, p. 31), defendemos que esse significado não é estático, mas construído e reconstruído em cada interação pessoa-imagem.

Com isso, nosso principal objetivo foi entender como o pertencimento racial afeta a produção de sentido sobre diferentes estratégias de representação de pessoas negras – e de suas relações com pessoas brancas, ocasionalmente. Também foi central para este trabalho, embora estejamos falando de lugar de *escuta* – ou de *vista* –, que as imagens fossem produzidas a partir de localizações – simbólicas, sociais e geográficas – distintas. Com isso, foi possível criar um trabalho cujos resultados são fruto de um conjunto complexo de representações fotográficas, evitando, ainda, submeter pessoas negras a uma série de imagens degradantes de si mesmas, como tem sido frequente – incluindo nos contextos em que a intenção, supostamente, é denunciar o racismo.

Zanele Muholi é uma pessoa não binária, sul africana, que divide sua produção entre autorretratos e formas variadas de registrar e construir a memória da população *queer*¹⁹ da África do Sul. Kudzanai Chiurai, por sua vez, se debruça sobre o processo de colonização do Zimbábue, seu país natal, e sobre as relações que se estabeleceram, a partir de então, entre a religiosidade local e o cristianismo, ou, para problematizar melhor a questão, entre a tradição e a modernidade – que apenas no pensamento ocidental são opostas. O brasileiro Sebastião Salgado, terceiro artista escolhido para emprestar trabalhos para os processos de produção de sentido que propusemos, é o que mais se aproxima, conforme podemos deduzir a partir dos textos em seus livros, da fotografia *documental* – embora o olhar arquivístico proposto por algumas séries de Muholi possa posicionar seus trabalhos em diálogo com esta categoria. De modo geral, estas três pessoas nos interessam porque em seus trabalhos predomina, a partir de diferentes estratégias, a representação de pessoas racializadas do continente africano.

Foram selecionadas três imagens de cada artista para fazerem parte da coleta de dados. Uma vez que o foco da pesquisa foi verificar a racialização do olhar, foi a partir de imagens diversas que se tornou possível avaliar como as produções de sentido das pessoas negras e brancas podem ser diferentemente influenciadas nos contextos em que o racismo, como discurso, é reforçado ou contestado, ainda que de maneira implícita.

Além disso, concordamos que “[o] significado de uma imagem varia consoante o que se vê imediatamente ao lado e imediatamente a seguir” (BERGER et al., 1982, p. 33). Reconhecemos, portanto, que a ordem em que elas foram mostradas é importante porque pode ter influenciado a forma como o conjunto foi lido, embora não tenhamos como mensurar tal influência – aqui, ela é secundária, já que as descrições de cada imagem foram analisadas individualmente, e não tentando traçar um perfil de cada informante. Não obstante, e ainda que as fotografias tenham sido apresentadas individualmente, os sentidos produzidos em sequência se acumulam e influenciam os seguintes²⁰. O Informante nº 66, por exemplo, ao descrever a última imagem, afirma: “mas só cheguei a esta conclusão pela ordem das imagens”.

Nesta pesquisa, nos interessou observar se a localização social das pessoas interferiu para que elas produzissem sentidos distintos sobre um conjunto de imagens, ainda que compartilhassem determinados horizontes como, em nosso caso, o grau de escolaridade e o vínculo institucional. Concordamos com Linda Alcoff (1991-1992, p. 6) ao pontuar que “de

¹⁹ Optamos por não traduzir a palavra *queer*. Ela se refere a um universo simbólico específico, ancorada em um arcabouço teórico e compreendendo práticas sociais particulares. Neste sentido, acreditamos que o contexto de produção artística de Muholi não seria adequadamente contemplado por uma *tradução/adaptação* da palavra *queer*.

²⁰ A sequência apresentada para informantes pode ser conferida no modelo do formulário, Apêndice B, p. 193.

onde alguém fala afeta o significado e a verdade do que diz”²¹. Ou seja, sua “localização [social] [...] tem um impacto epistemicamente significativo em suas reivindicações e pode ser usada para autorizar ou desautorizar sua fala”²² (idem, p. 7). A isso, é possível nomear *lugar de fala*. Aqui, cumpre pontuar que não tomamos esta localização social como algo que autorize a pressuposição de determinados sentidos. Antes, ela deva ser abordada como um fator relevante, mas não determinante, cuja influência só pode ser efetivamente apreendida ao analisar as situações concretas em que as *conversas* ocorrem.

Em contrapartida, tomando como base a perspectiva comunicacional, admitimos que a produção de sentido se realiza em processos interacionais dialógicos, ou seja, tanto *falantes* quanto *ouvintes* carregam experiência subjetivas e sociohistóricas, individuais e coletivas, que afetam, direta ou indiretamente, suas formas de perceber e significar o mundo. Acrescentamos, portanto, que “uma fala produz uma resposta e o lugar em que esta resposta faz sentido” (BRAGA, 2000, p. 170. Grifo do autor). Ainda segundo o autor,

esse ‘lugar de sentido’ não é inteiramente pré-existente à fala: ele se constrói na trama entre a situação concreta com que a fala se relaciona, a intertextualidade disponível, e a própria fala como dinâmica selecionadora e atualizadora de ângulos disponíveis e construtora da situação interpretada (idem, p. 163).

A isso chamamos, em diálogo com o autor, de *lugar de escuta* ou, no nosso caso, *lugares de vista* – uma vez o “ouvinte (receptor, espectador) de algum modo ‘atualiza’ a fala e ‘dialoga com o produto’ – em função de sua vivência e seus problemas” (idem, p. 181). Ademais, ao adaptarmos o conceito de Braga (2000), ele se torna mais aderente ao nosso objeto, isto é, signos visuais. Embora admitamos que as imagens *falam*, suas falas não são apreendidas pelos ouvidos, mas pelos olhos.

No capítulo anterior, a partir deste repertório conceitual, foi possível observar que, do ponto de vista quantitativo, a raça e o gênero podem ter sido significativamente relevantes na produção de diferentes *lugares de vista*. Por outro lado, as questões suscitadas, tanto pelo nosso referencial teórico quanto pelo objeto, evidenciaram a necessidade de proceder, de forma mais detida, a uma análise qualitativa.

O racismo, no Brasil, é marcado por um duplo nó (GONZALEZ, 2020) ou duplo vínculo (SODRÉ, 2018), cuja característica é tanto sua negação (explícita) quanto sua operacionalização (implícita) no cotidiano, de modo a desfavorecer determinados grupos para

²¹ No original: “where one speaks from affects the meaning and the truth of what one says”. Tradução nossa.

²² No original: “location [...] has an epistemically significant impact on that speaker’s claims and can serve either to authorize or disauthorize one’s speech”. Tradução nossa.

garantir os privilégios de outro. Por esse motivo, muitas vezes ele não se mostra de maneira explícita; ao contrário, demanda atenção ao não dito, às entrelinhas. Assim, após esta primeira análise, predominantemente de caráter quantitativo, com a qual concluímos o capítulo anterior, foi possível vislumbrar diferentes posições sociais, atravessadas pelo pertencimento racial e pelo gênero, que podem ter operado na forma como as pessoas descreveram as imagens. Por outro lado, diante da riqueza e complexidade dos dados coletados, esta análise quantitativa pareceu eclipsar outras questões de grande relevância, inclusive algumas que não tinham sido previstas.

Ao olhar para nossos dados, não nos prendemos ao desejo de procurar descrições mais ou menos verdadeiras. “Partimos da premissa de que toda fala [...] necessariamente faz sentido [...] em algum lugar, segundo uma determinada ótica, relacionado a uma inserção específica em uma situação concreta, historicamente dada” (BRAGA, 2000, p. 162). Ou seja, nosso esforço foi mais no intuito de observar os sentidos que estão emergindo, classificá-los quanto à sua forma e seu conteúdo (não quanto à sua veracidade) e observar se tanto uma quanto outro reverberam em agrupamentos de afiliação racial e de gênero. Além disso, as categorias que propusemos atuam apenas para contribuir à observação de (se e) como as questões que nortearam a escolha das fotografias foram percebidas, mas sem ignorar outros temas que surgiram.

Diante do exposto, segue-se a análise qualitativa dos dados, tomando como ponto de partida os três eixos que fundamentaram a escolha das imagens – cada um explicitado no primeiro parágrafo de cada seção. Tal escolha foi tangenciada por estereótipos, imagens de controle e estratégias de contestação destas e daqueles. Por este motivo, a análise de como esses pontos centrais foram percebidos por nossa audiência se mostrou relevante. Ao falarem mais diretamente do racismo, os três eixos de produção de sentidos sobre pessoas negras também podem convocar experiências colaterais (SANTAELLA, 2008) capazes de informar alguns dos processos de significação que, a partir da seleção de alguns exemplos, aprofundaremos a seguir.

Em *Modos de ver*, Berger *et al.* (1982, p. 22) afirmam: “Aquilo que se vê depende de onde nos situamos e quando. O que apreendemos pela visão é função da nossa posição no tempo e no espaço”. Manguel, por sua vez, argumenta: “Só podemos ver as coisas para as quais já possuímos imagens identificáveis, assim como só podemos ler em uma língua cuja sintaxe, gramática e vocabulário já conhecemos” (MANGUEL, 2001, p. 27). Neste sentido, ao analisar os dados obtidos ao longo da pesquisa, fica patente que, além de diferentes *lugares de fala*, as pessoas também se posicionam (e são posicionadas) em distintos *lugares de escuta*. A partir

desses posicionamentos, podem ser percebidas formas variadas de relacionar e atribuir sentidos ao mundo, em geral, e às fotografias, especificamente.

Em uma perspectiva racializada, é importante evidenciar a problematização do lugar de vítima apática e passiva historicamente atribuído a populações subalternizadas. Não queremos, com isso, atenuar as consequências materiais e subjetivas do racismo, mas, antes, lembrar que, consoante ao que propõe Bispo dos Santos (2015), os processos de colonização sempre encontraram quem se opusera a eles, promovendo formas alternativas de perceber o mundo, enunciá-lo e habitá-lo. Se, por um lado, a supremacia branca tem criado sistemas de representação, estereótipos e imagens de controle que visam à reafirmação do lugar subalterno de populações racializadas, estas têm se posicionado, criticamente, diante de tais representações.

Seja através de olhares opostos (hooks, 2019), de leituras antagônicas ou negociadas (HALL, 2013), de estratégias de negação dos estereótipos (HALL, 2016) ou de processos de autodefinição e autoavaliação (COLLINS, 2016), é possível observar operações ativas de leitura que se relacionam com a posição social ocupada pelas pessoas que informaram nossa pesquisa. Além disso, se, por um lado, a forma como categorizamos cada trio de imagens se refere à nossa própria análise sobre como essas fotografias podem ser significadas, a pesquisa de campo permite “avaliar que efeitos um dado processo de signos está produzindo em um determinado universo de pessoas” (SANTAELLA, 2008, p. 39).

A partir daqui o nosso processo de leitura e interpretação dos dados poderá ser apresentado tendo como ponto de partida questões amplas. Em seguida, focaremos em cada grupo de imagens e, por fim, em cada uma das fotografias selecionadas e suas respectivas descrições. Após a transcrição de uma resposta, redigida com fonte menor, temos, em sequência: o número que identifica a pessoa que respondeu, mantendo o anonimato, a letra que codifica a raça declarada durante o preenchimento do formulário (N para Negra e B para Branca) e o gênero (M para Mulher cis, H para Homem cis, NB para Pessoa não binária, NDA para Nenhuma das anteriores e PND para Prefiro não declarar). Em função do número significativamente pequeno (3), não consideramos, em nossa análise, as respostas de pessoas que se declararam Amarelas. Além disso, na amostra analisada não houve respostas por parte de mulheres e homens trans; apenas por este motivo, não fizemos a marcação quanto à cisgeneridade de mulheres e homens cujas respostas foram analisadas.

Para a análise quantitativa, apresentada no capítulo anterior, classificamos algumas palavras ou expressões usadas para se referir à afiliação racial das pessoas nas fotografias como eufemismos. Embora, em termos de proporção, tais formas sejam minoria, pareceu pertinente

chamar a atenção para os diferentes tipos de palavras ou expressões utilizados para descrever as imagens dentro desta categoria; o que elas revelam e o que ocultam. Isso porque, por definição, o eufemismo costuma ser usado pra “suavizar a expressão de uma ideia triste, molesta ou desagradável, substituindo o termo contundente por palavras ou circunlocuções amenas ou polidas” (CEGALLA, 2008, p. 626).

A classificação de determinadas palavras ou expressões como eufemismos, em nossa análise, só pode ser feita se considerarmos a forma como a desigualdade racial e o racismo têm sido, historicamente, tratados no Brasil. Isto é, dizer que uma pessoa é negra (ou parda, ou preta) se torna incômodo, quase um tabu que precisa ser amenizado, no contexto de um país cuja identidade racial foi construída a partir do mito da democracia racial e da ideologia do embranquecimento. Embora a menção da raça a partir de termos oficiais possa causar incômodo tanto em pessoas negras quanto brancas (ainda que em diferentes proporções, como pôde ser observado no capítulo anterior), nos interessa, em especial, quais são as “palavras ou circunlocuções amenas ou polidas” (CEGALLA, 2008, p. 626) usada por cada um dos segmentos.

Observemos as seguintes descrições, das quais destacamos trechos onde estão explicitadas a questão para a qual estamos olhando neste momento (todos os grifos nos dados, exceto quando indicados por aspas simples, são nossos):

“Encontro de uropeu com empregados subvalorizados (escravos?) com líder e guarda de outro povo” (109, B, H).

“Guerreiros de etnia desconhecida” (54, B, H).

“Ritual de algum povo não-ocidental” (109, B, H).

O elemento comum a estes casos é a lógica de classificação colonial: ainda que subjetivamente, nas entrelinhas existe a marcação do Eu – o europeu, a *etnia conhecida*, o povo ocidental – enquanto aquelas que não pertencem a este grupo são apenas “outro povo”, “etnia desconhecida”, “não-ocidental”, isto é, um povo não-europeu, ou seja, não-branco. O centro da classificação, aqui, é a Europa. Sublinhe-se que as três descrições foram feitas por homens brancos. A atribuição da condição de escravizados será discutida posteriormente.

“Uma pessoa que está em liberdade espontânea, [...] e que parece demonstrar seus traços étnico-raciais com alguns ornamentos” (115, B, H).

“O cenário demonstra uma exaltação a um indivíduo num cenário de caráter étnico-anropológico muito bem definido. O caráter étnico está evidenciado na imagem, isto é, o fato de serem pessoas hegemonicamente de uma cor de pele [...]” (115, B, H).

Estes dois casos dialogam com os expostos anteriormente, mas operam de maneira mais sutil. Como discutimos nos capítulos anteriores, parte do processo de consolidação da colonialidade, isto é, da colonização marcada pela classificação racial, consiste em estabelecer a branquitude como referência universal de humanidade. Neste sentido, ela não seria portadora de “traços étnico-raciais” ou de “caráter étnico”, na medida em que suas características, como universais, não precisam ser especificadas, ao contrário do que acontece com populações racializadas – são traços ou caráter universais do ser humano. Na segunda descrição, a questão do eufemismo fica ainda mais evidente: o Informante nº 115 desenvolve um malabarismo argumentativo, um circunlóquio, para tentar dizer que as pessoas, na fotografia, são negras, sem fazer essa afirmação diretamente. Ressaltamos, ainda, que tal estratégia nos causou surpresa: embora a forma como as mulheres são representadas em *We Live in Silence XVIII* vá de encontro a estereótipos racistas, o informante fez questão de explicitar que “O caráter étnico está evidenciado na imagem, isto é, o fato de serem pessoas hegemonicamente de uma cor de pele”. Novamente, as respostas citadas são marcadas pelo olhar branco e masculino.

Em geral, o trabalho de Sebastião Salgado está vinculado, de modo amplo, ao fotojornalismo – a partir do qual o brasileiro iniciou sua trajetória (SALGADO, 2023) – e, de maneira mais específica, à fotografia documental humanística (idem). Segundo Busselle, “todas as fotos indiscutivelmente jornalísticas têm um denominador comum: registram fatos sem quaisquer montagens nem interferências nos acontecimentos ou nas poses dos modelos; são naturais e informais” (BUSSELLE, 1977, p. 164). Calder e Garrett, por sua vez, afirmam: “A função do repórter fotográfico consiste em registrar a essência da condição humana, em imagens capazes não só de informar [...], como também de [...] trazer esclarecimentos, a nível racional” (CALDER e GARRETT, 1979, p. 106). Já a fotografia documental

é um gênero da fotografia atrelado à noção do real, uma imagem que atua como registro de determinado evento, situação, local, indivíduo ou grupo. A estética documental parte da realidade para compor testemunhos sobre um tema social e histórico, descrever condições humanas ou territoriais e constituir uma imagem realista crítica (FOTOGRAFIA, 2023).

Às definições acima, acrescentamos o comentário de Martins (2008) sobre a trajetória do fotógrafo brasileiro:

Salgado fora, até então, na África, na Ásia, na América Latina, fotógrafo dos vencidos, dos que sofrem passivamente a adversidade da história contemporânea, testemunha do desenraizamento dos que sobraram do grande processo histórico que fez o mundo contemporâneo, destribalizando, expulsando, escravizando, matando, exterminando tribos e povos inteiros, jogando uns contra os outros (MARTINS, 2008, p. 146).

Embora o trabalho de Salgado não possa ser tratado, de modo estrito, a partir das categorias acima, a análise de Martins (2008) nos ajuda a perceber como o fotógrafo dialoga, de maneira próxima, com elas; o próprio Salgado, com frequência, refere-se ao que faz a partir de verbos como “registrar” e “documentar” que, sem dúvida, sugerem um registro relativamente fiel. Esse tipo de fotografia, por sua vez, tem sua capacidade narrativa potencializada pela condição de alteridade das pessoas fotografadas. É por isso que, entre as nove imagens presentes nesta pesquisa, a Figura 14 (p. 86) parece ter sido tomada como a que mais fielmente representava a realidade. Observemos as seguintes descrições, todas referentes a esta imagem:

“Tribo africana realizando algum ritual típico, talvez para uma caçada” (10, N, M).

“Vejo membros de uma tribo e me atrevo a dizer que é uma tribo africana” (100, N, H).

“Uma tribo se preparando para batalha, ou seja, enfrentar uma guerra” (101, N, PND).

“Povos originários em ritual tradicional” (23, B, M).

“Povos originários exercendo seu direito de existência” (26, B, M).

“Homens de uma tribo ou aldeia, reunidos ao ar livre, ornados de maneira tribal [...]” (28, B, M).

“Algum evento, comemoração de algo, confraternização de alguma tribo talvez africana ao observar a vegetação em volta e os cabelos” (83, B, H)

Nestas descrições, é recorrente o uso que consideramos eufemístico de termos relacionados a tribal e a povos originários, tanto entre pessoas negras (22,86% do total) quanto entre pessoas brancas (45,95% do total), embora com diferença proporcionalmente significativa. Apesar de, originalmente, tais termos não dizerem de uma condição racial, seus usos, no contexto ocidental, estão ligados à referência a populações racializadas. Ao analisar sua aplicação nos dados coletados, acreditamos que isso se deva a alguns pontos que tornam esta fotografia um caso peculiar entre as demais. Aqui, a alteridade é marcada pelo emprego desses substantivos/adjetivos que usamos, em geral, apenas para nos referirmos a comunidades que não são consideradas, em parte ou totalmente, *civilizadas*.

Um dado confirma nossa leitura: além das palavras mencionadas acima, o termo indígena também foi usado. Embora este seja, no Brasil, considerado oficial, no contexto analisado ele chamou nossa atenção, nos levando a indagar o que, entre tantas pessoas negras fotografadas, levou informantes a classificarem este grupo de homens como indígenas. Em geral, supomos que a seminudez e o aspecto *ritualístico* da fotografia, junto à sua estética documental, são responsáveis por essa associação. Lembramos que, como pontua Manguel (2001), interpretamos as imagens a partir do nosso próprio repertório. Assim, a Figura 14 (p. 86) estaria mais próxima daquilo que entendemos, visualmente, como populações indígenas.

É preciso explicitar uma distinção em duas descrições:

“Indígenas negros (homens) em uma espécie de ritual (de caça) com suas lanças e seus corpos nus” (41, N, M).

“Um grupo de homens negros, talvez indígenas, estão reunidos numa espécie de ritual religioso ou de batalha” (60, N, H).

Entre pessoas negras que responderam ao questionário, a Informante nº 41 e o Informante nº 60 fizeram uma dupla marcação racial, isto é, indicando que as pessoas na foto são indígenas e negras. Além disso, evitaram o uso da palavra “tribo” ou similares, atualmente consideradas racistas na medida em que costumam ser associadas a populações vistas como *atrasadas, primitivas* ou *selvagens*. Este é um caso interessante se considerarmos que, do ponto de vista gramatical, a palavra indígena é considerada um termo genérico, sem marcação racial, que pode ser usada para se referir a populações originárias em qualquer lugar do planeta. Assim, ao informar que estas pessoas, além de indígenas, são negras, cria-se uma camada adicional de sentido para estas descrições.

“Pessoas de cultura afro onde foi implantado o cristianismo” (32, B, M).

“Adolescentes possivelmente de descendência afro [...]” (32, B, M).

“[...] Do lado direito, estão de pé duas mulheres; a mais próxima do centro da imagem, traja roupas e acessórios que evocam as tradições afrodescendentes [...]” (49, B, M).

“Fotografia colorida de duas adolescentes afro/afrodescendentes sorrindo. Uma delas trajada de roupas de baixo” (73, N, H).

Aqui, é possível perceber aquilo que foi apontado por Achille Mbembe (2018) ao argumentar que, no imaginário colonial (e racista), África e negro têm sido usados como signos intercambiáveis para dizer de um mesmo objeto. Ou seja, a menção ao pertencimento racial não se faz necessária quando existe a menção ao pertencimento continental, especialmente quando este continente é a África. Com isso, ignora-se a variedade tanto fenotípica quanto cultural das populações africanas, agrupando toda e qualquer pessoa daquele continente, bem como sua *descendência* na diáspora, sob categorias como africano, afro, afrodescendentes, entre outras. Embora o mesmo possa ser inferido da associação entre europeu e branco, os dois marcadores não costumam ser lidos como sinônimos, exceto em casos específicos – isso acontece, em parte, porque a branquitude, historicamente, não é pensada como raça e, portanto, não precisa ser *marcada*.

“Uma líder negra com mais outra figura importante negra do lado, de frente com um também possível representante branco, mas que tem do seu lado provavelmente um escravo [...]” (83, B, H)

“Um homem branco com escravos e mulheres negras encarando-o [...]” (4, N, M).

“Homem branco [...] com 2 homens escravos se reunindo com mulher negra [...] e assistente negra” (111, N, M).

“Senhor feudal com seus escravos e um possível capataz de origem feminina e negra” (32, B, M).

“[...] uma vingança por parte de pessoas escravizadas a provavelmente um indivíduo que, simbolicamente, representaria o senhor escravizador [...]” (115, B, H).

Temos aqui um exemplo nitidamente mais violento que no item anterior, mas que opera dentro da mesma lógica de raciocínio. Nas respostas acima, a palavra *escravo* (e derivadas) parece funcionar como uma condição racial. Em alguns casos, tanto o pertencimento racial das mulheres negras quanto do homem branco foi explicitado. Por outro lado, a simples referência à condição de escravo dos homens negros parece suficiente para deduzirmos sua raça; esta é uma situação que só ocorre neste segmento racial. Ou seja, escravo torna-se quase um sinônimo de negro, embora não seja possível afirmar o oposto. Dito de outra forma, descrições como as que relacionamos acima sugerem que todo *escravo* é negro, embora nem todas as pessoas negras sejam *escravas*.

“Infelizmente, me passa uma certa dominação branca em relação aos negros. [...] As roupas e o cenário já falam por si. Cultura europeia e a africana.” (51, B, H).

“Representação do encontro entre uma corte africana e um homem branco europeu [...]” (90, B, H).

Ainda em diálogo com os casos anteriores, outro recurso frequente no discurso racista colonial é a *desindividualização* das pessoas racializadas. Com isso, nos referimos a situações às quais já nos referimos anteriormente; isto é, como universal, o homem branco é complexo, cada um é uma pessoa distinta, eles sequer são pensados como um coletivo. As pessoas negras, por outro lado, não possuem subjetividades independentes: “aquilo que está num negro estará obrigatoriamente em todos os outros” (PEREIRA, 2018, p. 88).

Tratando a questão de forma mais complexa, é possível concluir que tal perspectiva está na própria origem do racismo, sendo sua base e sua sustentação. Da dicotomia homem branco/razão/civilização X populações negras/emoção/primitivismo pode-se extrair uma lógica de pensamento que aproxima o primitivo do animal. A classificação racial do mundo, com isso, separa as populações entre as mais próximas do ideal de humanidade e, conseqüentemente, plenamente humanas, daquelas mais distantes e, por isso, menos (ou não tão) humanas. A partir disso, a classificação deste segundo grupo não segue os mesmos critérios da classificação dos primeiros: para eles, precisa-se de dados estatísticos que sustentem qualquer generalização; para os *Outros*, basta-se conhecer um exemplar para conhecer todos, já que suas características seriam naturalmente replicadas e suas atitudes não seriam conduzidas por processos individuais de racionalização.

Não é possível dizer, obviamente, que o simples ato de descrever uma pessoa negra como representante de um coletivo e uma pessoa branca como representante apenas de si mesmo seja um ato deliberado de racismo. Porém, como nos alerta Sílvia de Almeida (2019), o racismo vai muito além de atitudes individuais. Inclusive, buscar identificar determinadas sutilezas é um dos objetivos desta pesquisa, na medida em que só podemos combater o racismo a partir do momento em que entendemos suas complexidades.

Além dos casos mais recorrentes apontados até aqui, algumas situações particulares merecem destaque.

“Nagô. Cuidado. Tradição, cultura, identidade. Penteado, e força: poucos aguentam trançar o cabelo com nagô” (56, N, H).

O ponto central, aqui, não é se a referência à etnia é correta ou não, como já afirmamos anteriormente. Antes, consideramos que, ao explicitar uma etnia, duas questões centrais são levantadas: a primeira é um deslocamento que retira a Europa do centro, buscando uma referência que é anterior à colonização e, conseqüentemente, à própria categoria racial, isto é, *Negra/Negro*. Junto a isso, aparta essas populações da condição genérica, reconhecendo-se suas identidades individuais, nos levando a admitir que, apesar de compartilharem determinadas características fenotípicas, são culturalmente diversas. Estas questões reverberam nas demais palavras usadas na descrição, em especial “identidade”.

“Duas pessoas de pele escura cuidando (?) do gado [...]” (84, N, PND).

“Duas pessoas de pele escura que possuem uma relação próxima/intima” (84, N, PND).

“Uma pessoa preta poderosa [...], mas é emudecida por influência daqueles de pele branca” (84, N, PND).

Ao investigarmos sobre diferentes usos de *eufemismos* para se referir ao pertencimento racial nas fotografias, as respostas da pessoa nº 84 nos chamaram a atenção por usarem, como podemos observar acima, uma referência direta à cor da pele (ou intensidade de escuro/claro). Com isso, existe uma negação, ainda que indireta, de uma classificação a partir dos termos criados pela colonialidade e, conseqüentemente, uma negação da própria raça. Ou seja, não é que diferenças fenotípicas não sejam percebidas, mas elas não constituem elementos de classificação social, apenas características superficiais inerentes aos corpos. Acrescentamos que estas respostas estão agrupadas aqui por evitarem uso de termos oficiais, embora não possam ser classificadas, nem de forma simbólica, como eufemismos. Parecem evidenciar, ao contrário, uma postura crítica – até mesmo em relação aos instrumentos oficiais – ao reconhecer que o racismo que estrutura a nossa sociedade também opera através do Estado.

Em diálogo com o exposto acima, nenhuma pessoa negra usou eufemismos para se referir ao pertencimento racial das mulheres da Figura 17 (p. 110). Ao comparar esta informação entre os dois grupos analisados, temos que, entre pessoas negras, a afiliação racial das mulheres foi afirmada em 71,43% das respostas, em oposição a 43,25% entre o segmento branco, excetuando-se quando isso aconteceu a partir de eufemismos (5,41%). Acreditamos que isso pode ser atribuído ao fato de que, diante da escassez de representações positivas de pessoas negras, este grupo faz questão de ressaltá-las quando elas aparecem. Entre pessoas brancas, de maneira oposta, os dados sugerem que, nas representações que não confirmam estereótipos racistas e/ou imagens de controle, a menção ao pertencimento racial surge com menos frequência.

“Ébano” (116, B, H).

“Época da escravidão, me veio a frase café com leite” (58, B, M).

Estas duas descrições dão a ver, de maneira muito explícita, a centralidade do racismo na atribuição de sentidos sobre as imagens de pessoas negras, em especial de mulheres. Além disso, apesar de as pessoas nas imagens serem da África do Sul e da Namíbia, respectivamente, a forma que elas são descritas reverbera o racismo brasileiro: ao afirmar que as relações interracialis são cordiais e afetuosas, é possível lançar mão das expressões acima para se referir, respectivamente, tanto a pessoas negras quanto às interações, principalmente românticas, entre pessoas negras e brancas. No entanto, o subtexto, nas duas respostas, é tanto a objetificação, em um primeiro nível, quanto a fetichização de pessoas racializadas. Objetificação no sentido de que as pessoas retratadas são descritas, literalmente, como objetos. “O *fetichismo*”, por sua vez, “envolve substituir por um ‘objeto’ uma força perigosa e poderosa, mas proibida” (HALL, 2016, p. 206, grifo do autor). Aqui, nos parece que a mulher negra é lida como essa força poderosa que precisa ser contida e, para isso, é transformada em uma cor ou no enunciado “café com leite”.

Além disso, a primeira descrição ignora qualquer leitura simbólica da imagem, questão recorrente em parte significativa da audiência. Ao contrário, toma a cor de pele como elemento essencial; na verdade, como o único que deve ser mencionado, deixando, inclusive, de explicitar que tal descrição se deve a uma relação de semelhança cromática entre a pele e um tipo de madeira (por exemplo, pele de ébano ou pele cor de ébano). Na segunda, por sua vez, de saída a escravidão é recuperada como condição natural da pessoa negra, de acordo com o que afirmamos anteriormente. O que nos levou a tratar este como um caso peculiar é que, mais que isso, aqui o corpo da mulher é transformado tanto em fetiche quanto em objeto, ainda

que não possamos ter certeza se a frase está se referindo apenas a mulher em primeiro plano (sua cor seria referência ao café enquanto seus seios indicariam o leite) ou considerando o plano de fundo, onde ela representaria o café e as vacas, o leite.

É importante sublinhar que, embora destaquemos estes dois casos como alguns dentre os quais o racismo se mostra de forma mais explícita, esta classificação é feita levando em conta aspectos subjetivos sobre os quais temos, ao longo de todo o texto, falado – além de nossa própria experiência. Isso porque uma das principais formas de violência do racismo (mas também de outras desigualdades estruturais) é desqualificar suas denúncias em função das (supostas) sutilezas que velam algumas de suas manifestações; é preciso “ressaltar que a eficácia do discurso ideológico é dada pela sua internalização por parte dos atores (tanto os beneficiários quanto os prejudicados), que o reproduzem em sua consciência e em seu comportamento imediato” (GONZALEZ, 2020, p. 34). A partir disso, a assimilação dos valores opressores pode encontrar um terreno fértil, na medida em que pessoas oprimidas começam a duvidar da própria percepção sobre a violência sofrida. As sutilezas de tais estratégias, historicamente, têm sido denunciadas como elementos centrais na manutenção das desigualdades no Brasil por autoras como Lélia Gonzalez (2020) e autores como Abdias Nascimento (2016) e Silvio Almeida (2019). Ademais, a violência simbólica e a colonização das subjetividades são, demonstradamente, centrais para os processos históricos de dominação (QUIJANO, 2009).

Até aqui, apresentamos, primeiramente, análises quantitativas que evidenciaram, em especial, a constituição demográfica do grupo que respondeu ao nosso questionário. Em seguida, nos debruçamos sobre aspectos gerais, que atravessam todas as imagens e que, por isso, puderam ser observados, de maneira transversal, em parte significativa das descrições. Por outro lado, é preciso insistir na centralidade das categorias que informaram a seleção das imagens, uma vez que elas são reveladoras das formas como o racismo atua e, conseqüentemente, pode ser contestado. É o que apresentaremos nos tópicos seguintes. Antes, porém, explicitamos que a ordem de apresentação dos resultados, aqui, é diferente da sequência das fotografias no questionário de pesquisa (conforme Apêndice B, p. 193). Esta mudança se mostrou necessária ao nos aproximarmos do *corpus*; ao lermos as descrições elaboradas pelas pessoas, nos pareceu mais adequado a ordenação que apresentamos a seguir.

4.1 A violência como relação interracial

No primeiro trio de fotografias, selecionamos representações que operaram no sentido de colocar o corpo negro em diálogo com distintas situações de conflito. As imagens desta categoria, de alguma forma, remetem a contextos de violência, física e/ou simbólica, protagonizados por pessoas negras. A centralidade deste grupo de fotografias está demonstrada por inúmeras representações estereotipadas em que pessoas negras são transformadas em *corpos-alvo* das mais variadas violências, inclusive aquelas legitimadas pelo Estado. Nestes contextos, estes corpos costumam ser hipervisibilizados.

Também é importante considerar que, nas sociedades ocidentais, a agressividade não é, essencialmente, um interdito. O que existe, na verdade, é uma distribuição da violência que separa, de um lado, seus agentes e, de outro, seus *objetos* (MBEMBE, 2018; MOMBAÇA, 2021). Neste cenário, a violência dos grupos em situação de poder tende a ser não apenas tolerada, mas incentivada, ao passo em que a reação agressiva a ela é, frequentemente, acusada de ser desproporcional e/ou abordada como se fosse natural e anterior, justificando a opressão.

Diante disso, é possível perceber como essa partilha desequilibrada é usada a serviço da manutenção da desigualdade racial e, ainda, como ferramenta de promoção do genocídio de pessoas negras, em especial de homens negros jovens, no Brasil. “A grande mídia supremacista branca faz parecer que os [homens] negros representam uma ameaça à sociedade como um todo, de modo que o controle, a repressão e a dominação violenta são as únicas maneiras eficazes de abordar o problema” (hooks, 2019b, p. 134).

Jota Mombaça, por sua vez, afirma que “a violência é socialmente distribuída, [e] que não há nada de anômalo no modo como ela intervém na sociedade” (MOMBAÇA, 2021, p. 74). A partir disso, nos convida à reflexão sobre formas de repensar este cenário de modo a tornar as relações sociais mais equilibradas: “A redistribuição da violência não é capaz de parar a máquina mortífera que são as polícias, as masculinidades tóxicas e todas as ficções de poder. É apenas uma (das muitas) maneira(s) de lidar com o problema sem neutralizá-lo” (idem, p. 83). Nesta mesma direção, a autora coloca que o uso político do conceito de *lugar de fala*, em última instância, proporciona um reposicionamento do silêncio e do direito à fala.

No que diz respeito à violência, homens negros encontram-se em um entrelugar: de um lado, a agressividade masculina (branca) tende a ser tolerada e estimulada, sendo considerada uma característica natural, marca da virilidade que deve ser almejada por todos. Para homens negros, não obstante, qualquer sinal de raiva ou de hostilidade pode ser hipervalorizado de modos que podem, inclusive, levá-los à morte. Assim, ecoando o que

afirmaram as feministas negras, é preciso considerar os processos de racialização ao falar sobre papéis de gênero, sob o risco de não percebermos como os privilégios raciais informam a distribuição das posições de poder no patriarcado supremacista branco.

As três fotografias que apresentaremos a seguir também são centrais por acreditarmos em seu potencial para mobilizar diferentes audiência de formas distintas.

4.1.1 Celebrações do *lugar do negro*

Figura 14 – Sem título



Fonte: SALGADO, 2007.

“Tribo africana praticando sua cultura” (32, B, M).

“Povos negros em manifestação cultural” (45, B, M).

“Uma tribo indígena se preparando para algo” (72, B, M).

“Performance cultural específica de algum lugar” (81, N, PND).

“Uma comunidade negra tribal em algum evento cultural, expressando suas alegrias” (86, B, M).

“Algum povo originário praticando alguma tradição, talvez artística” (103, B, M).

Talvez *Sem título* (SALGADO, 2007) seja, entre as nove selecionadas, a fotografia que mais reforça uma tradição de representações racistas de populações africanas. Ela caracteriza, de acordo com o pensamento ocidental e colonial, *o africano em seu lugar natural*. A primeira coisa a ser dita a seu respeito, neste sentido, é sobre seu poder para negar a individualidade dos homens retratados. Nas duas audiências predominaram as respostas que descrevem as pessoas na foto de maneira coletiva. Entendemos que, em fotografias de grupos, esta pode ser uma atitude normal; por outro lado, considerando que existe um homem ao centro da imagem, em destaque, nos surpreende que ele tenha sido mencionado por apenas uma pequena parcela da audiência. Os grupos que fizeram uso da generalização para descrever a fotografia, dos quais foram selecionados os exemplos acima, representam 77% das pessoas negras e 80% das brancas.

Em outros conjuntos de respostas, analisados abaixo, também é possível perceber a leitura do grupo de homens Surma como coletivo – dada a predominância dessa perspectiva, nos dois grupos. No entanto, elas serão problematizadas a partir de outras chaves analíticas. Com a certeza de que os sentidos não são limitados ou únicos, esta operação tem como objetivo facilitar a análise. Não obstante, sublinhamos que muitas das respostas em destaque, e em outras das análises seguintes, poderiam ter sido listadas em mais de uma categoria.

“Tribo africana realizando algum ritual típico, talvez para uma caçada” (10, N, M).

“Povo originários em ritual tradicional” (23, B, M).

“Vejo pessoas despedidas, aparentemente apenas homens, que estão empunhando bastões em um comportamento que parece ritualístico” (29, B, M).

“Povos indígenas fazendo um ritual, ou se preparando para uma guerra” (48, B, M).

“Fotografia preto e branco exibindo um ritual afro tribal” (73, N, H).

“Parece uma guerra ou ritual de uma tribo” (89, B, M).

“Rito de Passagem” (98, N, H).

“Ritual de algum povo não-ocidental” (109, B, H).

“Tribo em algum ritual ou conflito” (114, B, H).

Existe o reforço de uma suposta dimensão ritualística na Figura 14 (p. 86). Da mesma forma que palavras como tribo/tribal, etnia e até mesmo raça, rito, ritual e outros termos semelhantes costumam ser utilizadas para descrever práticas sociais de populações racializadas. Não pretendemos dizer que os vocábulos em si são negativos ou positivos. Não obstante, é importante notar como costumam ser usados para reforçar oposições como primitivo/civilizado, a partir das quais as interações de comunidades em locais de poder são tratadas a partir de outros termos. Nas descrições acima, também é possível notar que a palavras como rito, ritual e/ou

ritualístico aparecem, na maior parte das vezes, acompanhadas por tribo ou termos correlatos, além dos adjetivos típico ou tradicional. Nesse sentido, reforça-se a imagem de populações racializadas, não ocidentais, como *atrasadas* no tempo, uma vez que a perspectiva hegemônica tende a considerar a modernidade como uma superação do passado.

“Foto antiga, em preto e branco. Grupo de homens em um descampado, vestindo apenas cinto de pano e adereço na panturrilha. Todos estão com varas na mão, levantando-as acima das próprias cabeças. Na foto, tem um homem em destaque logo a frente, e atrás dele se espalham vários outros” (39, B, M).

“Vários homens negros de um povinho (sic.) tradicional em um campo aberto. Todos estão nus e descalços com algum adorno que parece ser algum tipo de corda/cinto na cintura. Em suas mãos estão uma estrutura de algo como uma lança, mas sem ponta, longa e fina, erguidas no ar. Somente dois deles tem seu rosto para a imagem, afastados, enquanto os outros estão de costas. Está de dia e podemos ver suas sombras no chão. Está em preto e branco” (52, N, M).

“Um grupo de homens negros, talvez indígenas estão reunidos numa espécie de ritual religioso ou de batalha. Um está em primeiro plano. Todos estão nus e descalços. Nas mãos de cada um deles há uma haste de madeira, de comprimento próximo ao corpo deles. Junto dos corpos de cada um estão afixados objetos que lembram armas rústicas” (60, N, H).

“Há um grupo grande de homens com trajes semelhantes. O que se vê em todos é uma faixa branca ao redor da cintura e uma tornozeleira (de couro, talvez) que tampa a frente da perna, até os joelhos, e está amarrada por dois ou três faixas. Todos eles também estão com bastões erguidos. Alguns homens estão com um tecido envolta do pescoço que me lembra um cachecol, outros possuem braçadeiras (semelhantes às tornozeleiras) e outros possuem máscaras. Fora esses trajes, estão nus. Uma figura à frente se destaca e esse possui somente no braço esquerdo uma braçadeira com penas; além do bastão erguido, ele carrega também na mão esquerda um objeto em forma de cone. Eles me parecem guerreiros de um povo em meio a um grito de guerra ou preparados para uma batalha” (71, B, M).

“Vários homens negros estão situados em um descampado. Todos estão nus e utilizando adereços parecidos: uma corda amarrada na cintura e uma espécie de armadura de madeira nas canelas. Cada homem segura uma vara de madeira e a fotografia foca em um deles, que olha para o horizonte enquanto levanta os dois braços segurando a vara. Os homens estão espalhados pelo espaço e parecem estar participando de algum ritual” (102, N, NB).

Embora tenha se referido ao coletivo, uma pequena parcela de informantes, conforme explicitamos anteriormente, considerou relevante dar destaque ao homem que ocupa o centro da fotografia – 9% das pessoas autodeclaradas negras e 4% das brancas. A Informante nº 52 mencionou, inclusive, o único indivíduo na foto que parece olhar, diretamente, para a câmera. Além disso, as cinco pessoas relacionadas acima fizeram descrições mais longas, de modo que este homem, no centro da imagem, recebeu mais destaque quando o universo da fotografia foi descrito com maior número de informações e detalhes.

“Homens de uma tribo ou aldeia, reunidos ao ar livre, ornados de maneira tribal, seguram varas e se preparam para uma dança, comemoração ou ritual” (28, B, M).

“Homens fazendo um treinamento de luta ou de caça. Podem ser de alguma tribo ou cultura que não usa roupas, similar aos índios (sic.) da América” (50, B, M).

“A foto apresenta uma multidão de pessoas, aparentemente todos homens, que estão majoritariamente nus [...] Isto sugere que são pessoas de alguma aldeia tribal, com uma cultura não afetada pela globalização [...]” (55, B, H).

“Uma tribo africana que estão nus e empunhando varas” (59, B, NDA).

“Homens tribais reunidos para uma batalha” (65, B, H).

“Me parece uma comunidade tribal, dadas as vestimentas e adereços [...]” (85, B, M).

“Homens nus aparentemente de alguma tribo se defendendo” (87, B, M).

“Tribo em algum ritual ou conflito” (114, B, H).

De acordo com o que foi pontuado no capítulo anterior, a Figura 14 (p. 86) foi, entre pessoas autodeclaradas brancas, a que teve o maior índice de atribuição de raça a uma pessoa negra – superada, em menos de 3%, pela marcação do homem branco na Figura 21 (p. 145). Ao contrário desta, que teve 58% do grupo utilizando um termo oficial – branco – para indicar a aparência do homem em questão, em *Sem título* (SALGADO, 2007) predominaram os eufemismos – 46%. É significativo que, entre as pessoas brancas que julgaram o pertencimento racial/étnico relevante, a maioria tenha se sentido desconfortável para usar termos oficiais, preferindo deixar a raça subentendida. Não obstante, sabemos que termos como tribo/tribal e tradicional, por exemplo, não costumam ser usados para descrever populações majoritariamente brancas, autorizando que sejam lidos, neste caso, como *eufemismos* para negro.

Para entender melhor a dinâmica descrita acima, citamos Achille Mbembe:

A raça é o que permite identificar e definir grupos populacionais em função dos riscos diferenciados e mais ou menos aleatórios dos quais um deles seria o vetor. Nesse contexto, os processos de racialização têm como objetivo marcar esses grupos populacionais, fixar o mais precisamente possível os limites em que podem circular, determinar o mais exatamente possível os espaços que podem ocupar, em suma, assegurar que sua circulação se faça num sentido que afaste quaisquer ameaças e garanta a segurança geral (MBEMBE, 2018, p. 74).

Talvez aqui a expressão *racialização* atinja o zênite de seu significado: em todas as respostas, tomamos como elemento central a observação de processos de atribuição (ou não) de raça às pessoas fotografadas. Embora acreditássemos que, entre pessoas brancas, este processo seria mais comum, os dados revelaram complexidades que não esperávamos, frequentemente nos mostrando o oposto. Assim, observamos que neste grupo a atribuição de raça, ou *racialização*, tende a ser predominante nos contextos onde esta atitude vai ao encontro de uma lógica de pensamento ocidental, colonial e racista – ou seja, nos contextos nos quais estereótipos são reforçados. No caso de *Sem título* (SALGADO, 2007), embora a violência não seja,

necessariamente, explícita, a forma como esse grupo de homens é percebido e marcado, sobretudo pela parcela branca das pessoas que responderam ao questionário, contribui para colocá-los e mantê-los em um lugar marginal da sociedade ocidental. Esta seria, portanto, uma explicação possível para a diferença de tratamento dada ao pertencimento racial nesta fotografia comparada às outras.

“Vários homens negros, nus, guerreiros de uma tribo [...]” (15, N, M).

“Homens realizando algum ritual/cerimônia” (25, B, M).

“Indígenas negros (homens) em uma espécie de ritual (de caça) com suas lanças e seus corpos nus” (41, N, M).

“Um treinamento/Uma competição/Uma dança entre homens de determinada cultura” (42, B, M).

“Homens negros em um ritual” (62, N, M).

“Grupo de homens negros nus carregando varas de madeira em um campo aberto” (77, N, H).

“Homens, possivelmente pertencente aos povos originários de algum espaço, levantam paus ou galhos de árvore” (79, B, M).

“Homens de uma tribo africana se preparando para uma batalha” (90, B, H).

“Homens negros em algum tipo de ritual com gravetos” (111, N, M).

Ao nos aproximarmos dos dados coletados, questões a respeito do gênero se deram a ver de maneira contundente. Por esse motivo, estas questões se tornaram fundamentais em nossas análises.

Na Figura 14 (p. 86), os homens Surma performam um ato que, para o olhar ocidental, está ligado ao reforço da masculinidade hegemônica, isto é, afirmação do “poder por meio de atos de violência” (hooks, 2019b, p. 133). Por outro lado, sustentar que as pessoas fotografadas são homens levaria à negação do que as representações racistas pretendem reforçar, isto é, que determinadas populações africanas são *menos* humanas. Se considerarmos, ainda, o viés machista da palavra Homem, como sinônimo de humanidade, na sociedade ocidental, podemos inferir que dizer que são homens é o mesmo que dizer que são seres humanos. Em sentido oposto, representações como *Sem título* (SALGADO, 2007) buscam evidenciar aspectos supostamente *animalescos* de determinadas populações. A partir da análise dos dados, temos que o gênero dos homens na fotografia foi mencionado, direta ou indiretamente, por 41% das pessoas que se identificaram como brancas. Entre pretas e pardas, este número é de 43%; a palavra “homens”, especificamente, foi utilizada por 34% das pessoas nos dois grupos.

“Indígenas reunidos empunhando e erguendo varas” (30, N, H).

“Fotografia em preto e branco com inúmeros indivíduos. A fundo observasse um pouco de vegetação a esquerda, o céu e o chão gramado. Os indivíduos portam uma espécie de bastão comprido e usam adereços feitos de corda” (44, B, M).

“Homens de uma sociedade juntos” (75, B, M).

“Grupo de pessoas negras, com as cabeças raspadas, trajando algo semelhante a caneleiras além de cordas na cintura e empunhando bastões” (78, B, M).

“Muitos homens negros de uma mesma etnia e população, com lanças nas mãos e se preparando” (82, B, M).

“Muitas pessoas negras em um campo aberto segurando o que parecem ser lanças de madeira finas e longas” (110, B, NB).

Aqui falamos de uma ausência que foi percebida na maioria das descrições. Nesse sentido, ela não é algo que possa ser destacado nas respostas relacionadas acima. Por outro lado, pode ser percebida em descrições listadas em outras categorias de análise, acima e abaixo.

O silêncio com relação à seminudez dos homens em *Sem título* (SALGADO, 2007) é significativo – esta informação foi explicitada por apenas 29% das pessoas autodeclaradas negras e 23% das brancas. A partir dos dados coletados, é possível inferir alguns motivos para que isto ocorra, todos interligados: o reforço de palavras como tribal e indígena pode ter contribuído para que informantes considerassem que a seminudez estaria subentendida. Como foi possível verificar em nossos testes, quando um elemento é considerado normalizado, ele dispensa a enunciação. Assim, o fato de homens supostamente tribais estarem nus não é algo surpreendente e, por isso, não precisa ser verbalizado: a seminudez está subentendida em sua condição *tribal, selvagem*. Por outro lado, a nudez de homens cisgêneros na cultura ocidental levanta pontos específicos, principalmente se considerarmos que o olhar tomado como referência dos regimes de representação é o masculino, branco, heterossexual e cisgênero. Portanto, a nudez desses homens gera um tipo de constrangimento que faz com que ela não seja mencionada: ao mesmo tempo em que a pessoa finge não vê-la, prende tratá-la como natural.

“Uma imagem em preto e branco, que mostra um grupo de pessoas negras, que parecem compor uma tribo. Eles trajam acessórios em suas cinturas, um dos antebraços e na parte inferior das pernas. Todos estão descalços e carregam uma vara de madeira. Um homem mais à frente e ao centro da imagem se destaca, parado em pé segurando a vara de madeira para cima com as duas mãos. Parece ser um evento” (49, B, M).

A descrição fornecida pela Informante nº 49 chama a atenção por, de um lado, oferecer muitos detalhes sobre a fotografia que não foram mencionados pela maioria das pessoas – inclusive sobre o fato de estarem descalços. Por outro lado, deixa de mencionar o fato de os homens estarem seminus.

- “Uma guerra talvez ou ato de resistência” (4, N, M).
- “Vejo uma cultura praticando alguma tradição ou se preparando para uma guerra” (5, B, M).
- “Guerreiros de uma tribo treinando para guerrear” (20, N, M).
- “Homens indígenas realizando danças ou treinamentos de guerra” (27, N, H).
- “Guerra de tribos africanas” (37, B, H).
- “Preparação para guerra ou festival” (76, N, H).
- “Exército armado” (93, N, M).
- “Tribo se preparando para a guerra” (96, B, M).
- “Uma tribo se preparando para batalha, ou seja, enfrentar uma guerra” (101, N, NDA).

Em diálogo com o ponto levantado anteriormente, sublinhamos o fato de que imagens como a Figura 14 (p. 86) são bastante recorrentes na representação de populações indígenas e/ou racializadas de muitos lugares do mundo. O olhar branco ocidental é fascinado por rituais de guerra e de violência desses grupos, de modo que fotografias desse tipo são abundantes. Uma outra forma de abordar a questão pode ser apreendida da reflexão de bell hooks (2019b) sobre a representação de homens negros como violentos e estupradores. A autora coloca que

As imagens de homens negros como estupradores, como perigosas ameaças à sociedade, se tornaram moeda cultural sensacionalista há algum tempo. O foco obsessivo da mídia nessas representações é político. O papel que ela representa na manutenção da dominação racista é o de convencer o público de que os homens negros são uma ameaça perigosa que deve ser controlada de toda e qualquer maneira, incluindo a aniquilação (hooks, 2019b, p. 136).

Nos parece, ainda, que a seminudez em *Sem título* (SALGADO, 2007) atua com o objetivo de reforçar essa chave de leitura. Para justificar essa interpretação, basta lembrarmos que o fetiche, nos sistemas de representação racistas, atua produzindo tanto fascínio quanto repulsa (HALL, 2016). Consideramos algumas questões em torno da nudez do homem negro: seu pênis supostamente avantajado, sua mitológica propensão a ser sexualmente insaciável e o tabu judaico-cristão em torno da sexualidade; neste contexto, o homem negro seria o epítome de um interdito que é burlado pelo olhar, embora disfarçado de interesse científico e/ou artístico.

- “Guerreiros celebrando após uma vitória” (2, B, H).
- “Pessoas negras em alguma celebração” (12, N, NB).
- “Comemoração de comunidade africana” (21, B, H).
- “Homens nus segurando uma espécie de cajado, parecem estar celebrando algo” (38, B, M).
- “Ritual, cultura e o falo é tudo de bom. RSRS... Boa comemoração, seja lá o que for” (51, B, H).
- “Tribo em celebração” (61, N, M).
- “Vitória, celebração, união, identificação” (74, B, PND).
- “Uma tribo de índios durante uma celebração típica de sua cultura” (94, B, NB).

Algumas pessoas, em menor número, mencionaram os verbos “celebrar” e/ou “comemorar” em suas respostas. Nos pareceu relevante, neste contexto, verificar o que elas acreditam ou sugerem que está sendo celebrado na fotografia. Notamos que essa celebração/comemoração, muitas vezes, é vazia; as pessoas não parecem interessadas em inferir seus motivos, nos fazendo questionar se tal chave de leitura não seria acionada por estereótipos que tratam pessoas negras, em geral, e pessoas africanas, especificamente, como mais alegres, festivas etc. Por outro lado, a resposta do Informante nº 51 sugere que o que deve ser celebrado, na foto, é o falo, ecoando a hipersexualização do homem negro sobre a qual falamos logo acima.

4.1.2 Racismo: opressão sem opressor

Figura 15 – *Maid I*



Fonte: MUHOLI, 2015.

“O valor está em si” (3, N, M).

“Sufoco, mãos deixam marcas sem deixar rastros de si” (5, B, M).

“Sensação de inexistência e invisibilidade onde o toque separado pelas luvas impedem de se sentir” (21, B, H).

“Uma mulher negra de chapéu e luvas cirúrgicas, com as mãos sobre o pescoço, mostra que está sendo sufocada e silenciada. As luvas me remetem à indústria farmacêutica, testes de remédio ou falta de remédios” (28, B, M).

“Relação entre poder e consequência deles” (34, N, H).

“Uma rainha triste e sentindo sufocada” (48, B, M).

“Artista tenta representar casos de enforcamento que muitas mulheres estão vulneráveis” (68, N, H).

“Não ter voz, angústia” (75, B, M).

“Uma mulher preta que tem certa importância cultural (por utilizar um adereço semelhante a uma coroa), podendo ser uma rainha/princesa, porém angustiada (enforcada com as próprias mãos que estão vestidas com luvas brancas)” (80, B, M).

“A realeza/poder sufocante” (93, N, M).

“Uma mulher negra protestando, provavelmente por não ser escutada” (94, B, NB).

Maid I (MUHOLI, 2015) suscitou um número significativo de leituras conotativas, isto é, que procuravam interpretar a imagem simbolicamente – aproximadamente metade das descrições, nos dois grupos. Tais leituras são altamente ambivalentes: se, por um lado, reafirmam o corpo negro como signo de uma coletividade, negando sua individualidade e, algumas vezes, o objetificando, por outro, ratificam a dimensão polissêmica das imagens, especialmente das fotografias artísticas. Por esse motivo se faz necessário analisar, com especial atenção, como esses sentidos simbólicos são acionados e/ou atribuídos ao corpo representado na Figura 15 (p. 94). Ou seja, devemos questionar por que essa pessoa tende a ser lida como signo de todas as pessoas negras.

“Mulher negra nua usando luvas e expressando desconforto” (12, N, NB).

“Uma mulher preta usando coroa usa luvas brancas e coloca as mãos ao redor do pescoço. Seu rosto está aflito, com medo” (16, B, M).

“Uma mulher negra com uma espécie de coroa e luvas de borracha enforcando o próprio pescoço. Parece ser de um ensaio fotográfico e não espontânea como as outras imagens” (50, B, M).

“Uma mulher negra usando luvas de látex brancas e com um ornamento, tipo chapéu, na cabeça, sem camisa, posa para foto, com olhar firme, porém desviado da câmera, como se estivesse contemplativa” (60, N, H).

“Uma linda mulher negra de olhar desolado cobre seu pescoço com ambas mãos. A posição das mãos, enluvadas conforme um profissional da saúde, lembra uma tentativa de asfixia. Um imponente e brilhoso chapéu repousa sobre a cabeça calva da modelo” (79, B, M).

“Uma mulher negra, com olhar perdido, olhando para o lado e para baixo. Uma foto da cintura pra cima, na qual seus braços tampam seus seios e suas mãos estão com uma luva branca, em posição de enforcar o pescoço. Está com um brinco pequeno e um adorno grande na cabeça” (95, B, M).

“Uma mulher negra que parece estar bem vestida e ao mesmo tempo parece estar sufocada” (100, N, H).

“Uma mulher negra, sem roupa, com brinco pequeno e reluzente, um par de luvas brancas, com as mãos juntas e segurando o pescoço, com um adorno brilhante preso na cabeça, olhando para a direita e para baixo. Um fundo é escuro com pouco contraste. Foto em preto e branco” (105, B, H).

“Uma mulher negra retinta com um belo e grande turbante, brincos, corpo nu, luvas cirúrgicas nas mãos, que estão presas ao pescoço, simulando um sufocamento. Seu olhar está baixo e lateral, com expressão neutra, mas levemente triste” (108, N, M).

Considerando o poder que as descrições têm para especificar posições sociais, novamente investigamos como gênero e raça são percebidos, de maneira combinada, nas respostas coletadas. Entre pessoas negras, o gênero foi explicitado em 60% das descrições; combinado à raça, esse número sofre uma pequena diminuição, passando para 51%. Já entre pessoas brancas, o gênero consta em 66% das respostas; se acrescentarmos a atribuição de raça, este número cai para 43%. Embora represente menos da metade das pessoas deste grupo, é uma das fotografias nas quais houve atribuição de raça com maior frequência²³.

Nas descrições acima, predomina a dimensão denotativa. No entanto, isso não representa a generalidade das situações nas quais a pessoa na fotografia foi descrita como mulher e como pessoa negra, na medida em que os casos em que isso aconteceu, mas que dialogam com outras questões, foram analisados separadamente. Tendo em vista a ambivalência das leituras simbólicas dessa fotografia, acreditamos que não é possível estabelecer um único motivo, como inferimos em outras situações, para que a atribuição de raça tenha sido mais recorrente aqui; analisamos algumas questões que podem ter contribuído para esses dados, a respeito da Figura 15 (p. 94), ao longo desta seção.

“Uma representação simbólica de uma mulher sendo impedida de respirar e/ou falar pela sociedade racista (a sociedade racista é representada pelas luvas brancas). (Se ela fosse ouvida, as pessoas perceberiam sua grandiosidade, representada pelo chapéu ou coroa)” (2, B, H).

“Uma mulher negra com feição triste e se enforcando na imagem, provavelmente colocando alguma pauta importante” (4, N, M).

“Vejo uma pessoa negra usando luvas brancas e, com as mãos, parece estar simulando uma atitude de enforcamento nela mesma [...]” (29, B, M).

“Sempre somos sufocados e, as vezes a estrutura social faz com que nós enforcemos” (58, B, M).

“Uma mulher negra segurando o pescoço como se estivesse sem voz ou sendo sufocada” (62, N, M).

“Mulher negra expressando o sufocamento imposto pela sociedade neste grupo” (81, N, PND).

²³ A raça da personagem em *Maid I* (MUHOLI, 2015) foi explicitada por 62% das pessoas brancas que responderam ao questionário; os 43% se referem àquelas que atribuíram a raça e gênero na mesma descrição.

“A expressão da mulher é marcante e triste. As luvas ao redor do pescoço fazem parecer que as mãos da mulher representam as mãos de outra pessoa. Ela parece angustiada e preocupada” (85, B, M).

“Rainha sufocada por mãos brancas” (96, B, M).

Ao eleger imagens para compor um grupo que diz respeito às representações de pessoas negras em situações de violência, ainda que implícita, nos interessava investigar como esses conflitos são percebidos: em função de serem mais ou menos explícitos, ou se haviam variações quando as pessoas negras representam seus agentes ou suas vítimas, se o gênero influenciava nessa percepção, entre outras questões. Para esta fotografia, um dos nossos procedimentos analíticos consistiu em mapear os *conflitos* descritos e comparar, quantitativamente, sua percepção e enunciação por cada grupo racial. Assim, temos que algum tipo de conflito foi explicitado por 71% das pessoas negras e 80% das pessoas brancas. As descrições acima são alguns exemplos.

“A repressão do branco contra o negro” (6, B, M).

“[...] Para mim, esta fotografia representa a violência do homem branco contra a mulher negra” (15, N, M).

“Mulher negra se sentindo sufocada por mãos brancas - racismo?” (19, B, M).

“Parece uma foto artística... talvez demonstrando a tristeza ou fragilidade do negro frente à opressão do branco (por causa das luvas brancas destacadas)” (22, B, M).

“[...] Aparentemente as luvas representam a mão do homem branco sufocando o povo negro” (38, B, M).

“ARTE. Branco e seu processo de silenciamento e de cerceamento da realidade de pessoas pretas. Reis e rainhas relegados ao leu por brancos que não sabem nem porque existem” (56, N, H).

“Mulher negra com luvas brancas segurando o pescoço. Dá a interpretar que são mãos brancas enforcando pescoços negros” (64, B, M).

“Uma mulher que representa a comunidade feminina ou o povo negro no geral sendo enforcada, sufocada por mãos brancas que creio que seja a população branca” (83, B, H).

“Uma pessoa preta poderosa (tal fato representado pela sua grandiosa ‘coroa’), mas é emudecida por influência daqueles de pele branca (tal fato representado pelas luvas brancas semitransparentes utilizadas pela poderosa pessoa preta). É como se, não importando quanto poder uma pessoa negra tem, ela é ‘sufocada’ pela influência colocada da cultura das pessoas brancas” (84, N, PND).

“A mão branca que sufoca o corpo negro, a força negra, o poder negro, acultura negra e tantas coisas mais” (86, B, M).

Muitas pessoas fizeram a leitura da fotografia a partir de elementos simbólicos que ela carrega, de modo que isto levantou questões específicas e bastante complexas. Nas respostas acima, é possível notar que nem sempre a palavra racismo é mencionada, embora a maneira como a opressão tende a ser generalizada nos permita fazer essa inferência, além de diferenciar

os exemplos acima das descrições analisadas a seguir. Ao lembrarmos algumas reflexões feitas a respeito do mito da democracia racial (NASCIMENTO, 2016; GONZALEZ, 2020) e da forma como o racismo opera no Brasil (SODRÉ, 2018), nos parece pertinente que tais formas tenham se mostrado, ainda que sutilmente, em parte significativa na nossa audiência.

A partir disso, argumentamos que o racismo pode ser tomado como conflito central em *Maid I* (MUHOLI, 2015), ainda que isso seja sugerido apenas simbolicamente. Diante disso, seus diversos atravessamentos também foram tidos como ponto de apoio para a análise da fotografia, perpassando boa parte das categorias que puderam ser construídas a partir de nosso *corpus*. O primeiro ponto que abordamos, neste aspecto, diz respeito tanto à percepção da crítica ao racismo na fotografia quanto à sua associação à branquitude. Entre as dez pessoas negras que fizeram alguma referência à discriminação racial em suas respostas, seis (60%) a colocaram em relação com a branquitude – pensada tanto como elemento abstrato quanto como privilégio que se manifesta em indivíduos (lidos como) brancos. Entre as 19 pessoas brancas, por sua vez, 12 fizeram esta mesma relação (63%).

“Uma mulher negra sendo enforcada pelo domínio branco que acaba fazendo com que ela se sinta mal consigo mesmo e se auto machucando” (10, N, M).

“Uma mulher negra, parece muito triste, provavelmente se sentindo reprimida, desejando a própria morte (parece que está se enforcando), mas de luvas, talvez ‘para não querer sujar suas mãos de seu próprio sangue’ (simbolizando que não gostaria de morrer, mas é melhor a morte do que a vida)” (47, B, M).

Estas duas descrições merecem destaque. Na primeira, é possível perceber que o racismo não é tratado como problema genérico ou abstrato, mas como uma condição que tem consequências específicas para pessoas negras. A segunda parece seguir no mesmo caminho, embora sem nomear o que pode ter causado o sentimento de repressão e o desejo pela morte. Estas respostas representam um movimento de contestação da forma como o racismo tem sido narrado, negando a abordagem que toma pessoas negras como um grupo de vítimas sem individualidade. Além disso, se opõem, diretamente, à próxima categoria analisada.

“Vejo uma mulher negra com olhar que demonstra medo e preocupação. Acredito que as luvas brancas nas mãos que a enforcam simbolizam a discriminação racial ou até mesmo a invasão colonial e o extermínio dos povos africanos decorrentes dela” (24, N, H).

“Crítica ao sufocamento, morte, dos brancos perante os negros ao longo da escravidão” (37, B, H).

“Imagem forte. É como se a mulher negra (representando uma rainha, quiçá rainha africana) estivesse sendo enforcada por uma pessoa branca (a luva faz alusão a isso). Acho que é uma clara representação da escravidão dos negros pelos brancos” (41, N, M).

“Uma mulher negra de olhar triste, com uma coroa em sua cabeça, fazendo um sinal de enforcamento com suas mãos vestidas por luvas cirúrgicas brancas. A imagem descreve os povos e ricos reinos africanos sendo sufocados pelos povos brancos (por isso a luva) nos movimentos de colonização” (112, B, M).

“Ao que tudo indica é a tortura, os abusos e o simbolismo da escravidão por parte da imagem, uma vez que a luva usada é branca, e isto simboliza os grilhões da escravidão e do racismo feitos no passado” (115, B, H).

Entre as pessoas que fizeram referência direta aos processos de escravização de populações africanas, interessa pontuar como isso ecoa um discurso que toma a desigualdade racial como algo superado a partir do momento em que a escravidão é abolida. É nesse contexto que atuam as comparações entre Brasil e Estados Unidos/África do Sul, sugerindo que as únicas formas de existência do racismo são relacionadas à escravização baseada na raça ou à segregação racial legalizada. Assim, embora essas pessoas percebem, de alguma forma, que o racismo está representado em *Maid I* (MUHOLI, 2015), elas o desvinculam do presente, lançando-o ao passado para tratá-lo como algo superado. Esta perspectiva tem seu exemplo mais explícito na descrição do Informante nº 115.

“Uma mulher negra sufocada pelas mãos brancas opressoras” (26, B, M).

“Uma moça negra, provavelmente nobre pelo adereço na cabeça, sendo sufocada por mãos brancas” (35, B, M).

“Jovem negra aparentemente insatisfeita, deprimida pela situação estressante em que vive” (40, N, H).

“Às vezes expressões culturais, de ser e como ver o mundo, tendem a ser sufocadas por mãos que não as compreendem, as suprimem, e, portanto, as temem” (42, N, H).

“Preconceito, silenciamento, apagamento cultural” (74, B, PND).

“Mulher negra com adornos não ocidentais sendo figurativamente enforcada por mãos brancas” (109, B, H).

Nas respostas acima é possível notar, ainda, que o racismo ou a desigualdade racial podem ser inferidos, com maior ou menor precisão, embora não sejam explicitados. Novamente, percebemos uma estratégia recorrente de nomeação eufemística – tratar racismo como preconceito, além de individualizar o problema, sugere que ele é algo que pode ser facilmente resolvido, bastando ampliar o conhecimento – a ignorância pode ser depreendida da raiz da palavra preconceito.

“Mulher negra sendo sufocada pelo racismo estrutural” (106, B, H).

Ao passo em que falar de preconceito trata o racismo como um problema individual, que pode ser pontualmente resolvido (inclusive a partir da responsabilização judicial), se referir ao racismo estrutural é uma forma de desresponsabilizar qualquer pessoa por sua participação

no racismo. Esta tem sido uma estratégia recorrente para abordar a questão na atualidade – ao fim, quase trata pessoas racistas como vítimas de uma estrutura da qual elas são simples objetos.

“Silenciamento da beleza negra” (7, B, H).

“Uma possível analogia ao ‘querer calar a voz dos negros’ ou mesmo sufocar sua cultura” (32, B, M).

“Mulher negra em lembrança de algo violento” (45, B, M).

“A negritude sendo suprimida, se sentindo abafada, enforcada” (66, B, H).

“Não ter voz, angústia” (75, B, M).

“Uma mulher em momento de sofrimento, de alguma forma de abuso moral” (101, N, NDA).

“Mulher sufocada” (113, B, H).

Alguns silenciamentos também parecem relevantes para a análise das descrições de *Maid I* (MUHOLI, 2015). Em diálogo com o exposto anteriormente, este grupo de descrições atua no sentido de mencionar um tipo de conflito, de violência ou de opressão sem agente e/ou sem nome. Tal estratégia discursiva pode sugerir que admitir o racismo seria admitir posições sociais que o mito da democracia racial afirma não existir, contrariando o discurso hegemônico.

“Auto violência” (9, B, M).

“Mulher negra se enforcando com luvas brancas” (23, B, M).

“Uma mulher triste se enforcando” (27, N, H).

“Uma mulher negra triste e se sufocando” (53, B, M).

“Mulher negra com as mãos com luvas brancas apertando o próprio pescoço, ela tem um chapéu associado a cultura africana com o fundo preto, que em parte confunde com a mulher” (57, B, H).

“Mulher se enforcando” (61, N, M).

“Uma pessoa negra com uma coroa e luvas brancas na mão, que estão envolta de seu pescoço como se enforcasse. A mesma está com uma expressão triste e receosa” (82, B, M).

“Mulher negra com um turbante muito chique se enforcando usando luvas” (87, B, M).

“Mulher usando um chapéu e luvas brancas aperta o próprio pescoço” (88, B, NB).

“Mulher negra vestindo luvas de látex se estrangulando com as próprias mãos” (90, B, H).

“Mulher negra com adorno na cabeça e luvas cirúrgicas apertando o próprio pescoço” (111, N, M).

Como um dos pressupostos fundamentais deste trabalho, defendemos que mesmo descrições predominantemente denotativas podem revelar vieses que são atravessados por desigualdades, como o racismo, o sexismo e a misoginia. Dessa forma, entre os dois grupos, foi possível notar certa recorrência de respostas que tratam a pessoa na foto como vítima e agente da violência física sofrida, isto é, o enforcamento/sufocamento. Ao admitirmos que todos os sentidos são potencialmente verdadeiros, temos que a posição das mãos no pescoço podem receber diversas interpretações; quando elas são lidas como enforcamento/sufocamento e tal atitude é atribuída à própria pessoa fotografada, isso sugere uma responsabilização do próprio

indivíduo por esse processo. Admitimos que esta chave de leitura pode ter sido acionada de maneira (semi)inconsciente; não obstante, isso não significa que devemos ignorar os sentidos que ela evoca.

“A branquitude presente nas pessoas negras, é a ruína da luta negra contra o racismo” (20, N, M).

“A foto apresenta uma mulher negra com um adorno de cabeça que referencia ser uma pessoa de alta classe social em sua cultura, talvez uma rainha ou alguma líder influente, com luvas descartáveis nas mãos segurando seu pescoço em posição de estrangulamento olhando para baixo. Uma possível reflexão obtida a partir disso seria da ideia de que a sociedade globalizada e “atualizada”²⁴ (representada pelas luvas) tenta calar/menosprezar uma pessoa que possui tradições, cultura e costumes diferentes e que carregam uma ancestralidade” (55, B, H).

“Uma jovem negra aperta seu próprio pescoço. Ela não usa roupas, a não ser um utensílio para a cabeça, semelhante a um chapéu ou turbante, e luvas cirúrgicas nas mãos, além de pequenos brincos nas orelhas. Seu olhar é de aflição e angústia. As luvas são brancas e parecem simbolizar algo relacionado à cultura ocidental, à ciência, à branquitude. O utensílio sobre a cabeça traz a ideia de cultura tradicional e ancestralidade. O fato de que as luvas são usadas para apertar o pescoço da jovem, semelhante ao ato de enforcar, sugere um conflito entre esses dois elementos: a tradição de povos originários e o saber técnico-científico imposto pelo homem branco” (63, B, H).

É possível notar como o discurso racista e colonial reverbera em algumas leituras, mesmo naquelas nas quais prevalece um sentido alinhado à prática antirracista. Nos dados relacionados a outras fotografias, esse discurso é notado a partir da leitura de populações africanas como tribais, por exemplo. Aqui, no entanto, esta perspectiva se anuncia de outra forma: no primeiro caso, responsabiliza pessoas negras pela perpetuação do racismo. Também é possível notar a globalização como oposição à tradição e à cultura – ainda que tenha colocado o significado da palavra “atualizada” sob suspeita, o Informante nº 55 ecoa este sentido. O Informante nº 63, por sua vez, toma os critérios ocidentais como universais para definição do que seria um saber “técnico-científico”, do ponto de vista epistemológico. Além disso, atravessado por uma percepção binária da realidade, sugere que tradição e modernidade não podem coexistir. Como mais uma marca desse raciocínio, vemos a ancestralidade sendo tomada como uma característica exclusiva das populações racializadas – sem descredibilizar, obviamente, o uso que pessoas negras têm feito do termo, com o objetivo de resgatar uma história que foi silenciada.

²⁴ Excepcionalmente, optamos por manter as duas aspas duplas da descrição original; acreditamos ser um dado relevante que o Informante nº 55 tenha dado uma ênfase específica a essa palavra.

4.1.3 O lugar de vítima como identidade racial generificada

Figura 16 – *We Live in Silence XIV*



Fonte: CHIURAI, 2017a.

“Duas mulheres negras mantem deitado um homem branco enquanto o decapitam, ele olha para a câmera ou algo atrás de si” (17, N, M).

“Mulher negra degolando homem branco” (25, B, M).

“Duas mulheres negras tentando segurar um homem branco para cortar seu pescoço com um facão, ele aparenta resistir” (30, N, H).

“Mulheres negras matando homem branco” (34, N, H).

“Duas mulheres negras cortando o pescoço de um homem branco deitado em uma cama. ele parece estar tentando se libertar delas” (38, B, M).

“Duas mulheres negras matando um homem branco” (53, B, M).

“Duas mulheres negras seguram e pressionam um facão no pescoço de um homem branco, que está sobre a cama. Existe sangue vermelho e preto escorrendo” (59, B, NDA).

“Duas mulheres executam um homem que está deitado numa cama. Uma das mulheres, com um facão na mão, corta o pescoço do homem enquanto a outra a segura. Ele tenta desvencilhar-se. As mulheres são negras e o homem branco” (60, N, H).

“Uma performance onde duas mulheres negras, em que uma segura e a segunda corta com um facão, a cabeça de um homem branco” (94, B, NB).

A percepção de gênero e raça é central nos processos de produção de sentido a respeito de *We Live in Silence XIV* (CHIURAI, 2017a). Se argumentamos que o ponto de vista (ou lugar de escuta) tem destacada relevância em processos de interpretação e decodificação, não podemos ignorar que as pessoas retratadas também transitam por localizações sociais que se somam ao lugar de fala de quem produz a fotografia. Ou seja, tomando as descrições para a Figura 16 (p. 102) como referência, defendemos que a enunciação do gênero e da raça das pessoas fotografadas é primordial.

Ao abordar este primeiro recorte, nas descrições acima, optamos por destacar aquelas que nos pareceram mais *neutras* – ou denotativas, para acionar o conceito de Stuart Hall (2016) – e que tinham, no máximo, três linhas. O que nos parece mais significativo nessas respostas é que elas parecem tratar gênero e raça como condições quase acidentais, sem explicitar qualquer ligação entre essas identidades e o que está sendo representado na fotografia. Além disso, observamos que nenhum homem branco cisgênero fez uma descrição que correspondesse a esse critério; isto é, os homens brancos que responderam ao nosso questionário não conseguiram descrever a raça e o gênero das pessoas em *We Live in Silence XIV* (CHIURAI, 2017a) sem emitir, de maneira mais direta, um julgamento – independentemente de ser considerado positivo ou negativo.

“Um assassinato por vingança dessas mulheres que foram vítimas ou estão agindo em nome das vítimas deste homem [...]” (2, B, H).

“Duas mulheres assassinando um homem” (27, N, H).

“Duas mulheres dominando um homem” (54, B, H).

“A imagem mostra duas mulheres vestidas de terno lutando contra um homem em uma cama, em que uma delas está degolando o mesmo, enquanto a outra o segura” (55, B, H).

“Uma mulher degolando um homem deitado com um facão enquanto o homem tenta empurrar a outra mulher que o segura” (90, B, H).

“Duas mulheres matando um homem” (109, B, H).

“Mulher carrasca mutilando um homem” (113, B, H).

Após a primeira análise, nos interessou observar a enunciação apenas do gênero de uma ou das duas mulheres e do homem, na mesma resposta. Neste caso, predominam as descrições desenvolvidas por homens, especialmente os brancos. Aqui, é possível perceber o eco das críticas feitas por autoras como Lélia Gonzalez (2020) e bell hooks (2020), entre outras. Segundo as autoras, tendemos a perceber raça e gênero como separados. Neste contexto, quando falamos de mulheres estamos nos referindo às brancas ao mesmo tempo em que, se falamos

sobre negritude, tomamos como ponto central os homens negros. A Figura 16 (p. 102) complexifica essas relações ao trazer para o quadro duas mulheres negras e um homem branco. Não obstante, a depender do ponto de observação, a raça pode ser ignorada em *favor* do gênero.

“Eu acho que isso veio de um quadro, onde em vez de serem mulheres negras em trajes modernos eram brancas com roupas de 1800, eu acho, e tentaram recriar a cena para os tempos atuais, com duas mulheres negras matando o seu opressor que no caso de ambos era o homem branco” (10, N, M).

“Duas mulheres negras bem vestidas decapitam um homem branco deitado na cama. Ele tenta em vão resistir. Para mim, elas apenas lhe devolvem, de modo semelhante, a histórica violência que sofreram” (15, N, M).

“A união e luta das mulheres negras é a solução para a hiper sexualização e machismo do homem branco. Dada a imagem, a violência é a única resposta à altura para esse problema estrutural” (20, N, M).

“Um homem branco sendo decapitado por uma mulher negra, enquanto a outra mulher negra [...] o segura. Acredito que possa ser uma forma de demonstração de justiça diante da violência a qual as pessoas negras foram vítimas” (24, N, H).

“Ao que parece o negro cortando a cabeça do branco, representa a cultura, costumes ou mesmo a própria raça querendo se impor na sociedade dominada pelo ‘homem branco’. Essa imposição é feita de forma drástica e trágica, já que por tanto tempo a raça negra foi silenciada e subjugada. Lamento que tenha que ser de forma brutal essa imposição, entretanto, talvez não haja outro meio” (32, B, M).

“Povo negro cobrando dívida histórica de massacre” (37, B, H).

“Imagino que seja uma representação de uma inversão de papéis entre homem e mulher construídos historicamente. As mulheres estão em uma posição de dominação em relação ao homem (que parece ter sido abusado, está com uma faca no pescoço e lutando contra a mulher que o está imobilizando), sendo que normalmente quem se vê nesse lugar são as mulheres, que são abusadas, assassinadas e subjugadas, sem suas vidas serem valorizadas, ainda mais as mulheres pretas” (47, B, M).

“Duas mulheres negras matam um homem branco deitado sobre uma cama [...] A imagem parece ser a releitura de uma pintura, em que um homem era morto, mas por uma mulher branca. Evocam-se as ideias de vingança, reação às opressões, superação de estruturas machistas e racistas” (63, B, H).

“Cortando a cabeça do colonizador branco [...]” (66, B, H).

“Duas mulheres negras mantando um homem branco, possivelmente um sinônimo de homem branco opressor e mulheres negras oprimidas que se revoltaram contra ele” (83, B, H).

“Vingança e justiça contra aqueles que agiram de forma racista ou abusaram de alguma forma de algum corpo negro. Uma espécie de reparação” (86, B, M).

“Aqui evidencia-se uma vingança por parte de pessoas escravizadas a provavelmente um indivíduo que, simbolicamente, representaria o senhor escravizador” (115, B, H).

Em diálogo com o que afirmamos na categoria anterior, a raça costuma ser vista como predominantemente masculina, isto é, a desigualdade racial tende a ser tratada como um problema, majoritariamente, do homem negro – fazendo com que determinados setores acreditem que incluir homens negros é suficiente para combater o racismo; de maneira equivalente, incorporar mulheres brancas testemunharia o combate ao machismo. Nesse

sentido, entre as sete pessoas brancas que fizeram referências diretas ou indiretas ao racismo ou a discriminação racial, o gênero das mulheres negras foi ignorado por cinco. Por outro lado, as quatro pessoas negras que fizeram referências parecidas enunciaram tanto a raça quanto o gênero das pessoas representadas na fotografia.

Nas descrições acima, também podemos notar que referências ao racismo são mais explícitas entre pessoas brancas e mais sutis entre mulheres negras que, embora enunciem a raça, tomam como foco de suas descrições a desigualdade de gênero – não podemos ignorar que, se afiliação racial é mencionada, ela deve ser tomada como um dado relevante. A Informante nº 47, por sua vez, faz uma análise que aborda a desigualdade de gênero, mas trata a raça como uma questão secundária, sem deixar explícito, na descrição, se as mulheres da fotografia são negras.

“Duas mulheres negras, em posição de poder, matam um homem opressor, que resiste. Ele foi surpreendido na cama, quando estava vulnerável. [...] estão firmes, mas não sentem prazer, fazem porque é necessário e para se libertar” (28, B, M).

“Duas mulheres negras bem vestidas (parecem serem pessoas importantes/ricas) estão cortando a garganta de um homem branco que está nu deitado em uma cama com lençóis de seda. Elas parecem estar decididas a matá-lo, possuem semblante determinado e não expressam remorso ou culpa por tal ação. [...] A cena me faz pensar que elas têm motivos para matá-lo, que ele é um homem ruim. Talvez elas estão se vingando de um assédio ou estupro” (41, N, M).

“[...] Um homem branco está deitado, já ferido, sobre uma cama e está parcialmente coberto com um tecido vermelho; em sua garganta há um facão prestes a decapitá-lo [...]. Uma mulher negra com um terno azul segura um facão contra o pescoço do homem enquanto a outra mão segura um punhado de cabelo do mesmo para mantê-lo preso durante a ação (de cortar a cabeça). Ela parece brava e triste ao mesmo tempo. Ao lado dela, uma mulher com um terno branco a ajuda segurar o homem e igualmente parece brava e triste. [...] As mulheres parecem fazer justiça com as próprias mãos após algum incidente cuja causa foi o homem” (71, B, M).

“Duas mulheres negras, "bem vestidas, assassinando um homem branco enquanto dormia, cada uma delas com um olhar de que o homem branco 'recebeu o que merecia'" (77, H, N).

A partir do exposto, defendemos que gênero e raça informam como a violência é lida em *We Live in Silence XIV* (CHIURAI, 2017a). Estas posições sociais atuam no sentido de atenuar a violência, sugerindo que ela seja justificada; acionando o pensamento interseccional, as duas avenidas identitárias mais aparentes – raça e gênero – parecem autorizar, para nossa audiência, a inferência de que o homem branco, sendo agredido por mulheres negras, *fez por merecer*. Esta chave de leitura, de alguma forma, pode ser percebida como positiva, na medida em que entende que se trata de uma devolução da violência, um contra-ataque. Por outro lado,

é preciso considerar as formas hegemônicas de construção dos papéis de gênero e de raça para aprofundar os sentidos acionados aqui.

Jota Mombaça (2021) problematiza a forma como a violência é distribuída (e representada) nas sociedades ocidentais. Para a autora, em diálogo com Achille Mbembe (2018), a questão não é sobre a violência em si, mas sobre quem está autorizado (o masculino aqui não é genérico) a executá-la. Contestar essas autorizações nos levaria não a impedir que a conflitos ou atos violentos aconteçam, mas defender que eles sejam distribuídos de maneira mais equilibrada. Ainda segundo Mombaça (2021), a imaginação teria um papel fundamental nesse *combate*, na medida em que “não podemos construir o que não podemos imaginar” (IMARISHA e brown *apud* MOMBAÇA, 2021, p. 67). As representações hegemônicas de violência, neste contexto, tendem a ter o homem como agressor e a mulher como vítima

Diante disso, podemos inferir que é difícil afirmar que as mulheres negras na Figura 16 (p. 102) agem de maneira gratuita, sem motivo. É necessário não apenas justificar sua atitude, mas inseri-la no quadro de uma sociedade machista, patriarcal e misógina que tenta assegurar que elas nunca façam o primeiro ataque.

“A moça de branco representa algum pecado que o senhor cometeu, mas não tem coragem de admitir. Enquanto a moça de azul representa a consciência que não o deixa negar o que aconteceu” (68, N, H).

“Os tecidos da roupa que o homem veste, e os de onde está deitado, são bonitos e tem cores vivas. Me parece uma pessoa importante. As mulheres parecem ter atacado ele de surpresa, talvez enquanto ele dormia. A expressão no rosto delas não transparece qualquer remorso, mas também não transparece felicidade. Parece que elas não tinham escolha, que estão fazendo algo que precisava ser feito. Enquanto o homem parece ser de outra época, as mulheres usam roupas contemporâneas, o que me faz pensar que a foto simboliza acabar com algum pensamento tradicional” (85, B, M).

Os dois exemplos acima atuam no sentido a complexificar tanto os papéis de gênero quanto estereótipos racistas. Na descrição do Informante nº 68, percebemos que, embora o homem branco seja o protagonista – *desracializado*, diga-se de passagem – da cena, cada mulher negra representa um valor distinto e, de certa forma, oposto. Ainda mais surpreendente é o fato de a cor branca ser lida como símbolo do pecado, evocando, ainda que inconscientemente, uma inversão dos valores hegemônicos da supremacia branca. De maneira semelhante, a Informante nº 85 evidencia o papel revolucionário das mulheres, fazendo uma leitura complexa tanto delas quanto do homem. Diante disso, podemos inferir uma chave de leitura que reconhece a ação revolucionária de pessoas negras em geral, mas em especial de mulheres negras, na transformação das sociedades.

4.2 Mulheres negras são merecedoras de afeto (?)

Para informar este segundo trio de imagens, tomamos como central a força revolucionária dos afetos positivos entre mulheres negras. Procuramos identificar, portanto, fotografias em que duas ou mais mulheres aparecessem em situações de cuidado mútuo, admiração ou troca de carícias. Argumentamos que as imagens deste conjunto atuam no sentido de problematizar tanto os estereótipos racistas quanto sexistas, e evidenciamos os sentidos que tais representações produziram em nossa audiência. Para bell hooks,

no contexto patriarcal supremacista branco, esse gesto, sejam mulheres negras ou mulheres não brancas em geral tratando umas às outras com respeito, é um ato de resistência política. Trata-se de um sinal de que rejeitamos e nos opomos ao racismo internalizado que nos faria agir de modo a prejudicar umas às outras (hooks, 2019b, p. 195).

Do ponto de vista do gênero, são raras as representações nas quais mulheres, independentemente da raça, aparecem em relações positivas, que não se baseiem em falsidade ou em competitividade. Chimamanda N. Adichie afirma: “As meninas são criadas para ver umas às outras como rivais, não por emprego ou conquistas, o que acho que pode ser até bom, mas pela atenção dos homens” (CHIMAMANDA, 2017, online). Ou seja, no contexto de uma sociedade patriarcal, a socialização das mulheres tem como um de seus objetivos principais fazer com que elas não desenvolvam laços de solidariedade, o que poderia colocar em risco sistemas de dominação masculina.

Também é relevante pontuar que, historicamente, mulheres negras têm sido vistas como cuidadoras naturais. bell hooks (2019b), no entanto, critica o tratamento atribuído a tal postura. A autora argumenta que, “ainda que motivada por boas razões, a adoração da mãe negra exalta as virtudes do autossacrifício, ao mesmo tempo que subentende que tal gesto não é reflexo de escolha e vontade próprias, e sim a personificação perfeita do papel ‘natural’ de uma mulher” (hooks, 2019b, p. 110). Dessa forma, ao tratar o cuidado como uma característica natural das mulheres negras, seu comprometimento político consciente com a luta antirracista acaba sendo ignorado. Isto é, desconsidera-se que elas não são cuidadoras porque é da sua *natureza*, mas porque entendem que, no cuidado, existem possibilidades revolucionárias.

Entre as estratégias racistas de fixação do corpo negro, está a sua associação à natureza – o que faz com que pessoas negras sejam qualificadas apenas por suas habilidades físicas, supostamente inatas, como “força/resistência física, ritmo/sexualidade” (GONZALEZ, 2020, p. 69). Isso garante a restrição dos espaços sociais aos quais pessoas negras têm acesso,

como no caso do esporte e da dança. Ainda segundo Gonzalez, os “mecanismos de branqueamento” do racismo brasileiro também atuam em “um nível [...] inconsciente que corresponde aos papéis e lugares estereotipados atribuídos a um homem ou mulher negros” (GONZALEZ, 2020, p. 68). Neste contexto, isso indicaria que o papel *natural* da mulher negra seria de provedora do cuidado, jamais de quem o recebe. Este é um dos motivos pelos quais, na mídia e na produção cultural de grande alcance, são tão raras as aparições de mulheres negras em situações onde são tratadas com um afeto, especialmente quando este afeto não tem como origem a hipersexualização ou a gratidão por sua dedicação abnegada.

Também é recorrente, mesmo em estudos progressistas, que mulheres negras, assim como pessoas negras em geral, sejam pensadas apenas como vítimas do racismo. Esta perspectiva busca limitar os lugares onde pessoas negras são representadas e, conseqüentemente, vistas. Ao analisar algumas reflexões críticas produzidas por mulheres negras, bell hooks coloca que: “A voz da mulher negra que era considerada ‘autêntica’ era a voz da dor; somente o som da mágoa poderia ser ouvido” (hooks, 2019a, p. 103). Nestas perspectivas, “o racismo se perpetua quando a negritude é associada unicamente a experiências viscerais, vistas como de resistência” (hooks, 2019b, p. 71).

Aqui, consideramos relevante tanto o que foi descrito quanto aquilo que, mesmo que em evidência, não foi mencionado. Anteriormente, discutimos a relevância da referência ao pertencimento racial das pessoas nas imagens, argumentando que isso pode ser influenciado por sua (não) conformidade com estereótipos racistas. Da mesma forma, embora afirmemos que as pessoas nas três fotografias dessa categoria seriam socialmente lidas como mulheres, a não explicitação de seu gênero pode indicar uma aderência a perspectivas racistas e sexistas que pressupõe que mulheres negras não são dignas de cuidado/afeto/admiração; ou seja, se as pessoas nas fotografias estão nesta posição, elas *não devem ser* mulheres negras.

Tal perspectiva evoca debates específicos sobre a condição social da mulher negra. Isso porque, em “uma sociedade machista e supremacista branca, o corpo de todas as mulheres é desvalorizado, mas o corpo das mulheres brancas tem mais valor que o das mulheres não brancas” (hooks, 2019b, p. 140-141). Com isso, frequentemente a descrição da mulheridade branca não contempla a experiência da mulher negra, fazendo com que ela questione: “E eu não sou uma mulher?” (TRUTH, 2018, p. 17). Os dados sugerem que, com frequência, a menos que suas representações sirvam à confirmação de estereótipos racistas, a resposta à pergunta de Sojourner Truth (2018) é não. Acrescentamos que, além de não serem mulheres, aparentemente também não são negras. Ou seja, quando a raça não serve ao racismo, ela também pode ser omitida.

- “Semelhantes” (3, N, M).
- “Orgulho, veneração” (6, B, M).
- “Simplicidade, felicidade, amor” (6, B, M)
- “Amor” (8, N, M).
- “Esperança” (26, B, M).
- “Adoração de pessoa” (45, B, M).
- “Parece ser uma sessão religiosa” (64, B, M).
- “Uma pessoa levitando e o público impressionado com a levitação” (65, B, H).
- “Ajuda, cumplicidade, afinidade, carinho” (74, B, PND).
- “Amor, amizade, felicidade, cuidado, beleza, companheirismo” (75, B, M).
- “A beleza e a estética como ela é. Difícil e trabalhosa” (93, N, M).
- “Uma encenação de divindade” (100, N, H).
- “Pessoas carentes” (113, B, H).
- “Performance artística” (114, B, H, sobre Figura 4).
- “Cuidados de beleza” (116, B, H, sobre Figura 5).

Do ponto de vista quantitativo, considerando as três fotografias desta categoria, a raça das mulheres foi mencionada, diretamente e através de termos oficiais, por 54,29% das pessoas negras e 30,63% das pessoas brancas. O gênero de pelo menos uma das pessoas retratadas foi explicitado em 67% das respostas, nos dois grupos. Ao combinarmos as duas categorias, temos que elas coincidiram para 48% de pessoas que se autodeclararam negras e para apenas 26% daquelas que marcaram a opção branca em nosso questionário. É possível notar que, em alguns casos, a ausência de referência tanto ao gênero quanto ao pertencimento racial pode ser lida como uma opção de pessoas que, ao escolherem formas sucintas de descrever as imagens que se baseiam, por exemplo, em palavras-chave, optaram por não detalhar qualquer de seus elementos.

4.2.1 E ela não é uma mulher?

Figura 17 – *We Live in Silence XVIII*



Fonte: CHIURAI, 2017b.

“Mulheres bem vestidas e bonitas olham com admiração para outra que está no centro da foto” (16, B, M).

“Uma mulher vestida de branco é encarada por outras mulheres enquanto levanta no ar, a imagem lembra Jesus e seus discípulos” (38, B, M).

“A mulher de branco representa certa influência em seu grupo de mulheres, chegando a gerar tanta admiração que a imagem faz parecer que ela é até idolatrada” (47, B, M).

“Mulheres reunidas olhando surpresas para a mulher que se encontra no meio. Uma imagem que remete à religião, como se ela fosse um anjo ou algum ser superior” (50, B, M).

“Uma mulher incrível, de branco, levita sobre flores, como pássaros em um céu dourado, circundado por outras mulheres que a admiram comovidas por sua movimentação plena” (66, B, H).

“A imagem me remete a algo religioso. Me lembra a pintura da santa ceia, com os 12 apóstolos e Jesus, e apenas Judas não olhava para ele. Talvez seja uma referência por que o mesmo acontece aqui: das 12 mulheres em volta da central, apenas uma não olha para ela” (85, B, M).

“Mulheres observam com admiração uma mulher usando terno branco flutuando no centro da imagem” (88, B, NB).

Diante do exposto até aqui, começamos a análise das descrições de *We Live in Silence XVIII* (CHIURAI, 2017b) chamando a atenção para a não enunciação do pertencimento racial

das mulheres retratadas. Se, por um lado, esta informação foi mencionada, diretamente, por 71,43% das pessoas autodeclaradas pretas ou pardas, apenas 43,25% das pessoas brancas fez questão de descrever, a partir de terminologias oficiais, esta característica das mulheres. As representações racistas têm como ponto central a fixação de sentidos sobre pessoas racializadas. Neste contexto, pode ocorrer uma negação, ainda que inconsciente, de reconhecimento racial de pessoas negras em contextos nos quais aquilo que se sabe sobre elas não é confirmado.

Nas respostas acima, fornecidas por pessoas brancas, é possível notar o acionamento de valores positivos como elegância, beleza, divindade, admiração e poder, entre outros. Ao evitar a referência ao pertencimento racial tanto da figura central quanto das demais mulheres, sugere-se que, na medida em que contesta pressupostos do racismo, a raça torna-se irrelevante. Em sentido oposto, quando pessoas negras fazem questão de afirmar, explicitamente, que as mulheres nesta fotografia são negras, podem estar se posicionando de modo a confrontar representações hegemônicas de populações racializadas.

“Mulheres bem vestidas e bonitas olham com admiração para outra que está no centro da foto” (16, B, M).

“Rainha de sua tribo sendo admirada” (20, N, M).

“No centro da imagem há uma mulher negra flutuando com os braços semiabertos. [...] Abaixo dela e ao seu redor vemos outras mulheres negras a admirando” (31, B, M).

“Mulheres negras admirando uma líder negra” (34, N, H).

“Pessoas negras admirando uma mulher negra” (53, B, M).

“Várias pessoas olhando com admiração para uma mulher negra que está acima das outras pessoas [...]” (87, B, M).

“Mulheres observam com admiração uma mulher usando terno branco flutuando no centro da imagem” (88, B, NB).

“Várias mulheres negras bem vestidas olhando, admiradas, para uma outra mulher negra ao alto delas toda de branco” (95, B, M).

“Uma pessoa preta flutuando em meio às demais, todas pretas. A pessoa no centro está de roupas brancas, as demais a admiram surpresas e, aparentemente, comovidas” (99, B, H).

“Uma mulher negra toda vestida de branco [...], em posição elevada ao centro, rodeada por outras mulheres negras que a olham de baixo para cima, com expressões de admiração [...]” (108, N, M).

Várias pessoas usaram palavras relacionadas à admiração para descrever a relação estabelecida entre as mulheres na Figura 17 (p. 110). Entre pessoas brancas, esta associação foi explicitada, principalmente, por mulheres. Entre pessoas negras, esta distinção de gênero não foi percebida; o uso dessa palavra foi mais comum no primeiro grupo (21,62%) que no segundo (11,43%). Entre as dez descrições acima, também chamou a atenção do fato de que em sete

delas a mulher admirada é marcada racialmente. Se, em geral, os dados demonstraram que, entre pessoas brancas, os sentimentos positivos tenderam a predominar quando não havia referência ao pertencimento racial, este caso sugere uma complexidade em relação a isso.

Talvez devido à natureza dupla do racismo brasileiro (GONZALEZ, 2020; SODRÉ, 2018), que discutimos anteriormente, foi possível constatar que os sentimentos das pessoas, especialmente brancas, sobre as representações de pessoas negras são ambivalentes. Ao mesmo tempo em que uma parcela significativa da audiência não mencionou a afiliação racial das mulheres nesta fotografia, nos levando às considerações apresentadas anteriormente, houve um grupo que fez questão de afirmar, ainda que indiretamente, que mulheres negras são dignas de admiração.

“Conjunto de mulheres negras reverenciando mulher ‘deusa’” (19, B, M).

“Temos uma mulher negra no centro da imagem, enquanto outras mulheres negras a admiram como uma espécie de adoração a uma divindade [...]” (24, N, H).

“Vejo um processo de divinização da figura preta perante à comunidade. Como uma exaltação dessa figura” (35, B, M).

“Mulheres reunidas olhando surpresas para a mulher que se encontra no meio. Uma imagem que remete à religião, como se ela fosse um anjo ou algum ser superior” (50, B, M).

“É possível observar uma pessoa ao centro da imagem vestida de um terno branco em destaque, aparenta estar levitando, como se fosse um ato divino. É observável também uma série de pessoas ao redor da figura principal com olhares de espanto e admiração, o que alimenta a ideia de ser um ato de um ser superior” (55, B, H).

“[...] Ao centro uma mulher negra toda de branco que parece ser adorada pelo grupo de mulheres. Essa mulher pode ser a representação de uma entidade já que está flutuando entre elas” (59, B, NDA).

“[...] Uma pessoa com um terno branco flutua mais à frente com as palmas viradas para cima no que me parece ser uma representação divina. Ao redor dessa pessoa, várias mulheres negras a olham de forma devocional [...]” (71, B, M).

“Uma mulher sendo alçada a uma figura de divindade enquanto outras, ao seu redor, a admiram” (94, B, NB).

Ainda a respeito da percepção da mulher negra no centro da fotografia, houve um grupo de pessoas que relacionaram a admiração a alguma dimensão divina. Ao associarmos estas respostas ao modo como o racismo opera em nossa sociedade, temos a pessoa negra que se destaca como exceção. Frequentemente, este destaque é alusivo a características raras, tidas como especiais – inatas, um *dom divino* – e que diferenciam quem se destacou das demais pessoas racializadas. É importante explicitar que o sucesso, nestes casos, jamais é associado a um esforço pessoal que possa ser compartilhado com outras pessoas do mesmo grupo – trata-

se sempre de um talento natural que a pessoa em questão precisou, no máximo, desenvolver ou potencializar.

No caso de mulheres que desenvolvem trabalhos intelectuais, especificamente, bell hooks afirma: “o legado associado a ser a ‘exceção’ prejudica nossa capacidade de nos relacionar umas com as outras [...] Muitas de nós somos repetidamente informadas por ‘superiores’ brancos de que somos diferentes, especiais” (hooks, 2019b, p. 200). Quando lemos esta fala à luz de *We Live in Silence XVIII* (CHIURAI, 2017b) e das respostas destacadas acima, é possível evidenciar, novamente, as complexidades que se dão a ver nas manifestações de discursos atravessados pelo racismo – ao mesmo tempo em que se confirma a ideia de excepcionalidade, de uma superação inspirada divinamente, a competitividade, “um territorialismo feroz, já que convivemos em uma matriz social que nos diz constantemente que apenas um de nós pode estar no topo” (hooks, 2019b, p. 198) não pode, necessariamente, ser apreendido das descrições acima.

Como podemos observar até aqui, é patente que alguns discursos da supremacia branca apresentem certa complexidade – embora o pensamento ocidental seja construído sobre uma base binária. Não obstante, em determinados contextos, são exatamente estas complexidades que permitem que, ao mesmo tempo em que, supostamente, rejeitem o racismo como elemento estruturador da sociedade, reafirmem as estruturas de dominação, garantindo a manutenção das desigualdades e a permanência daqueles que estão em lugares de poder.

“Grupo de mulheres negras ao redor de uma outra mulher negra que parece estar ascendendo. É como se fosse a representação de uma mulher negra bem sucedida representando todas as outras. Demonstra orgulho e sucesso” (41, N, M).

“Mulheres negras adorando/exaltando uma mulher negra que parece vestida como uma mulher de negócios bem sucedida” (62, N, M).

“Mulheres negras idolatrando uma mulher negra em ascensão profissional” (111, N, M).

Estereótipos são uma das estratégias de representação usadas pela supremacia branca. Eles visam negar a individualidade de determinados grupos e reduzi-los a poucas características essenciais (HALL, 2016). Relacionadas aos estereótipos, as imagens de controle pretendem criar roteiros que delimitam as possibilidades de mobilidade social de mulheres negras (BUENO, 2019). Ao analisar as representações de mulheres negras em nossa sociedade, podemos notar como elas são posicionadas em lugares sociais muito específicos. Para Gonzalez (2020), as atuações profissionais preconizadas para mulheres negras são a *mulata* e a doméstica, dois lados de uma mesma moeda.

É preciso considerar que, se a supremacia branca tenta limitar, significativamente, as ambições profissionais de todas as pessoas negras, sua associação ao patriarcado tenta restringir com ainda mais intensidade mulheres negras (e outras mulheres racializadas). Assim, podemos afirmar que as três informantes acima, talvez não por coincidência mulheres negras, oferecem uma leitura opositora em relação a outras mais recorrentes, projetando na figura central da fotografia uma possibilidade negada por uma parte significativa da audiência. As roupas sociais, neste caso, marcam mais do que a elegância: marcam um acesso profissional que rompe as fronteiras estabelecidas pelo patriarcado supremacista branco.

Inicialmente, acreditávamos que as roupas forneceriam um dado central para a análise das descrições de algumas imagens, como a Figura 17 (p. 110). Esta hipótese surgiu devido ao fato de que todas as pessoas na fotografia estão vestindo roupas que diferem completamente daquelas que predominam nas representações de pessoas negras africanas no Ocidente. Embora a foto, possivelmente, tenha sido feita no Zimbábue, país natal do artista, consideramos a relevância do lugar de onde olhamos para ela – no nosso caso, o Brasil. Assim, a comparação a ser estabelecida deve considerar as imagens que circulam aqui, bem como o imaginário que tem sido construído, hegemonicamente, a respeito da realidade supostamente precária das populações africanas em geral. Neste sentido, *We Live in Silence XVIII* (CHIURAI, 2017b) funcionaria como uma contrarrepresentação do modo de vestir *africano*. Não obstante, apenas 28,57% das pessoas autodeclaradas negras e 39,19% das brancas se referiram às roupas, sendo que a maioria delas (20% e 28,38%, respectivamente) se limitou a descrevê-las cromaticamente.

“Uma mulher negra, vestida com um terno branco que indica pureza, se eleva sobre mulheres de sua comunidade, que contemplam sua elevação espiritual, em atitude de admiração, fé e esperança [...]” (28, B, M).

“[...] A mulher ao centro parece estar em ascensão aos céus, como uma espécie de divindade. As vestes brancas e o caráter sacro da cena fazem pensar na última ceia ou na ascensão [assunção] de Nossa Senhora aos céus [...]” (63, B, H).

“Uma mulher negra em uma posição de soberania, imponência a respeito de outras mulheres negras, só que estando toda de branco, o que pode dar ideia de algo divino” (83, B, H).

Ainda a respeito dos pressupostos eurorreferenciados de atribuição de sentidos, temos aqueles que são associados às cores. Globalmente, uma cor pode estar relacionada a diferentes contextos em cada sociedade, alguns sendo, inclusive, conflitantes. Opostos binários como luz/trevas, puro/impuro e luz/sombra são uma marca do pensamento judaico-cristão, que tende a associar o que é claro com a bondade e o que é escuro com a maldade. O vestido branco das noivas, neste contexto, remete à pureza de sua virgindade, já que a mulher pura, ideal para o

casamento, deve ser imaculada, assim como a Virgem Maria – embora não se exija, necessariamente, o mesmo dos homens.

O que torna as descrições acima significativas é o fato de a pureza estar colocada no lugar de exceção, de oposição à condição das demais pessoas negras na fotografia; como se a personagem no centro tivesse conseguido superar as trevas, ecoando uma ideia que tentou justificar, por exemplo, a colonização europeia. Ou seja, novamente temos a marca do patriarcado operando em conjunto com a lógica de pensamento supremacista branco. Chamamos a atenção, novamente, para o fato de que esta chave de sentido, embora em pequeno número, foi acionada apenas por pessoas brancas.

“Jesus retornando ao mundo como mulher negra ou ascendendo novamente aos céus” (2, B, H).

“Parece a uma alusão a Jesus, mas sendo representado por uma mulher negra que foi abençoada por seus ancestrais” (10, N, M).

“Mulher negra sendo elevada ao céu em terno branco, como Jesus [...]” (11, B, M).

“Jesus mulher negra, vestida de branco, aparece ressuscitada para as 12 apóstolas, também mulheres e negras” (15, N, M).

“Uma mulher vestida de branco é encarada por outras mulheres enquanto levanta no ar, a imagem lembra Jesus e seus discípulos” (38, B, M).

“[...] Deus é uma mulher e uma mulher negra [...] Adoração, remete a imagem de Cristo” (56, N, H).

“Mulher negra de terno branco ao centro da imagem, iluminada como se fosse uma figura sagrada, em torno dela, outras mulheres negras se juntam como que para admirá-la e adorá-la. Lembra-me os quadros que retratam a ressurreição de Jesus Cristo” (78, B, M).

“Um grupo de mulheres negras observa, com aparente devoção, uma mulher negra em posição semelhante àquela atribuída ao Jesus Cristo, na tradição cristã [...]” (79, B, M).

“Uma ‘Aparição de Jesus aos apóstolos’ moderna em que os homens são substituídos por mulheres e o contexto passa a ser nativo africano em vez de judaico-cristão” (90, B, H).

Como nos lembra Manguel (2001), interpretamos as imagens como interpretamos textos; isto é, nossa leitura e apreensão de sentido se dão a partir da aproximação desta imagem com aquilo que já conhecemos. Por esse motivo, é pertinente que algumas pessoas tenham associado a Figura 17 (p. 110) a outras representações religiosas, como a Santa Ceia e a aparição de Jesus ressuscitado aos apóstolos.

“Trata-se de uma recriação criativa de alguma imagem de Jesus ressuscitado subindo aos céus. Mas todas personagens são mulheres negras. Destaque para a que representa Jesus que usa um terninho branco. Terno é uma peça que ao longo do tempo foi considerada masculina o que de novo me remete as intrincadas relações entre raça e gênero, e aqui, talvez ao eurocentrismo judaico cristão” (17, N, M)

Comparada às pessoas que forneceram as descrições anteriores, a Informante nº 17, mulher negra, se diferencia por desenvolver sua interpretação a partir da leitura simbólica tanto da mudança de gênero e raça dessa representação de Jesus Cristo quanto de sua vestimenta. Não podemos ignorar, ademais, os sentidos evocados pela forma como a representação da Jesus de Kudzanai Chiurai foi descrita. No pensamento cristão, a ressurreição é um dos elementos centrais, pois atesta que Jesus foi o Messias previsto pelas profecias. Neste contexto, sua morte e seu retorno dos mortos simboliza o pagamento de uma dívida de pecado, originada por Adão e Eva, seguida da libertação para todas as pessoas cristãs. Ao explicitar a associação entre a mulher e um Jesus ressuscitado, afirma-se, mesmo que inconscientemente, o papel libertador dessa figura messiânica.

“Jesus negro” (61, N, M).

“Representação do homem negro em ‘ascensão’ de sua posição de inferioridade social, cercado e sendo admirado por outras pessoas negras que permaneceram nessa posição social” (77, N, H).

“Um homem que se elevou, que encontrou a iluminação” (96, B, M).

Diversas autoras e autores, cujos trabalhos discutimos nos capítulos anteriores, criticam a forma como a perspectiva euroreferenciada tem sido usada, historicamente, para rotular todas as populações do mundo. Esta classificação, além de violenta, é imprecisa, por desconsiderar que aquelas populações percebidas como o *Outro* possuem suas próprias formas de organização social. Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2021), por exemplo, denuncia que tal postura levou a uma compreensão equivocada da sociedade tradicional Yorubá, além de informar, ainda hoje, as compreensões sobre as desigualdades de gênero que tomam como pressuposto as questões propostas pelo Norte Global.

As descrições acima ecoam a crítica feita por Oyèwùmí (2021). Embora acionem sentidos distintos, as três têm em comum o fato de terem lido a pessoa no centro da fotografia como um homem. Certamente, não temos informações que permitam afirmar, com convicção, qual o seu gênero – só nos resta fazer, assim como as pessoas que responderam ao nosso questionário, uma heteroidentificação. Neste sentido, independentemente de qualquer julgamento que possamos fazer sobre os traços de seu rosto ou o formato de seu corpo, esta atribuição de gênero sugere uma leitura peculiar – a despeito de usar um terno que, como afirmou a Informante nº 17, é uma roupa tradicionalmente masculina, o corte, acinturado, justo, é uma adaptação da peça que, em geral, é feita para mulheres. Assim, ao afirmar que a figura central é um homem, nega-se a posição de destaque da mulher negra.

“Mãe África trazendo a luz para guiar seus filhos” (21, B, H).

“Ascensão louvável e merecida dos negros. E por que não? Somos os mesmos, existe raça humana e não raça negra, branca, amarela, enfim. Ao fundo, a ancestralidade da mãe África e na frente, a conquista e possível de alcançar uma igualdade numa sociedade tão segregacionista como a nossa” (51, B, H).

“Uma mulher incrível, de branco, levita sobre flores, como pássaros em um céu dourado, circundado por outras mulheres que a admiram comovidas por sua movimentação plena” (66, B, H).

“A quebra dessa roda de poder da figura branca sobra a figura negra e a representação de poder no corpo negro, como símbolo de resistência, esperança e poder negro. Para poder reagir e superar essa luta contra o racismo é uma imagem de força” (86, B, M).

Uma chave de leitura que só foi acionada por pessoas brancas, embora em menor número, está exemplificada nas descrições acima. É complexo explicar, objetivamente, como elas operam; aqui, lançamos mão de nossa subjetividade, pois este é um dos momentos nos quais ela contribui para revelar sutilezas que se escondem no não dito, no subentendido. Pessoas que pesquisam sobre as formas como opressões se manifestam, com frequência, precisam estar atentas a estes pontos de tensão.

As descrições acima se referem a um modo “como se expressa o racismo numa sociedade [...] onde o contato inter-racial, mais do que uma contingência, foi sempre um fenômeno definidor da identidade social da população” (LIMA e VALA, 2004, p. 407). Elas apontam para uma forma específica de racismo, comum no Brasil, devedora do mito da democracia racial e da ideologia do branqueamento: o *racismo cordial*; ele pode ser “definido como uma forma de discriminação contra os cidadãos não brancos [...], que se caracteriza por uma polidez superficial que reveste atitudes e comportamentos discriminatórios” (idem). Embora os autores apontem para a manifestação desse tipo de racismo através de “piadas, ditos populares e brincadeiras de cunho ‘racial’” (idem), com o crescimento da visibilidade da pauta antirracista, é possível perceber essa cordialidade/agressividade se manifestando de outras formas.

Nos exemplos acima, podemos notar que as pessoas brancas adotam uma postura elogiosa, de celebração da ascensão da mulher negra, ou da “mãe África”, que pode ser entendida como uma forma de marcar de maneira indubitável sua postura antirracista. Não obstante, ao analisarmos as descrições mais profundamente, podemos levantar outras questões: ao observar a fotografia, podemos afirmar que o corpo das mulheres negras não está sendo enunciado a partir do racismo; isto é, do ponto de vista racial, esta obra de Kudzanai Chiurai (2017b), ao contrário de outras utilizadas nesta pesquisa, é autorreferente. Dito de outra forma, existem várias leituras possíveis, mas a ausência de pessoas brancas ou de pessoas negras em situação de miséria ou sofrimento tornam menos evidente a marca da classificação racial

colonial. Ao tomarmos as descrições acima como verdadeiras, conforme temos feito ao longo desta pesquisa, podemos inferir que as mulheres retratadas, para as pessoas acima, só podem existir se forem em relação com o racismo, ainda que para superá-lo.

Além disso, os Informantes nº 21 e 51 fizeram referência à figura da “mãe África”. Se, por um lado, isso pode soar elogioso, por outro, evoca a figura da mãe preta, tão presente na manutenção do lugar subalterno e de cuidadora das mulheres negras, reforçado ainda hoje. Também devemos considerar que a maternidade, ao contrário da paternidade, é tida como uma característica essencial da natureza da mulher. Ou seja, por baixo da superfície do texto, esconde-se a fixação de África no lugar da natureza em oposição à cultura, marca das populações civilizadas. Para confirmarmos este raciocínio, basta notarmos que o único continente que é, de maneira recorrente, tratado como mãe é o continente africano.

“Pessoas pretas desfavorecidas socialmente, endeusando uma única unidade entre eles que conseguiu desafiar as adversidades colocadas pela sociedade e evoluir dentro do capitalismo” (7, B, H).

Em diálogo com as questões abordadas acima, o Informante nº 7 também optou por ler as pessoas fotografadas pelas lentes do racismo. Embora nosso esforço seja admitir como verdadeiras, no contexto em que são produzidas, todas as descrições, nos parece impreciso pressupor que as pessoas que estão na parte de baixo da foto são “desfavorecidas socialmente” na medida em que não estão vestidas como pessoas pobres, em geral, se vestiriam. Ao contrário, suas roupas parecem novas e caras – são roupas de alfaiataria que, em geral, são feitas sob medida ou encontradas apenas em lojas especializadas –, seus penteados são elaborados e bem finalizados e estão maquiadas.

Ao descrever as “pessoas pretas” como “desfavorecidas socialmente”, acreditamos que o lugar de vista – como temos tratado a localização social a partir de onde atribuímos sentidos às imagens – parece se sobrepor aquilo que está visualmente representado, demonstrando a sua potência para produzir sentidos *desviantes* para produtos da comunicação.

“Parecem estar em um funeral e uma representação da alma de alguém indo para algum ‘paraíso’” (36, B, H).

“Parece um velório no qual a morta (de branco) representa o encontro com os seus ancestrais e a família assiste” (103, B, M).

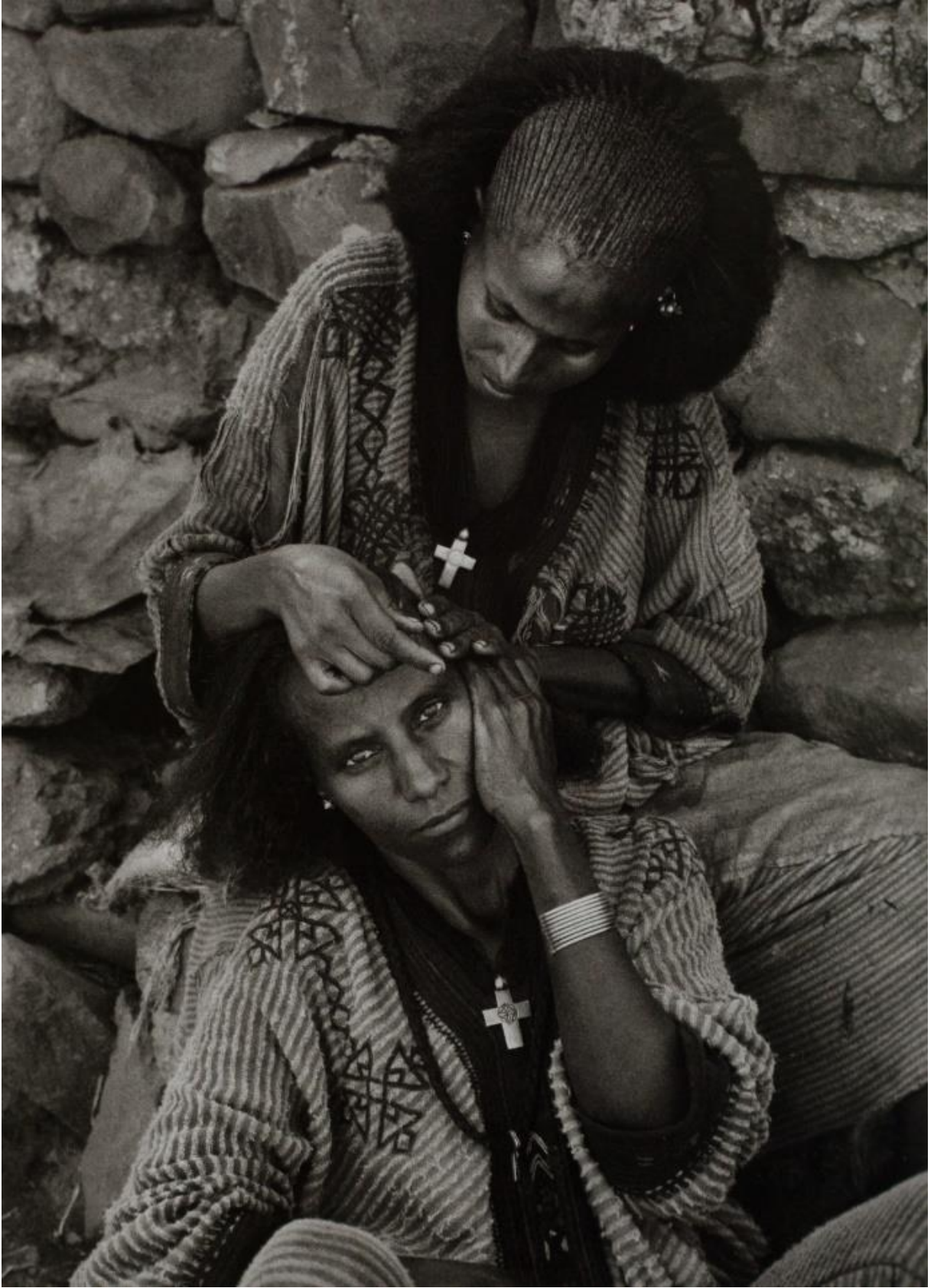
“Uma mulher negra com roupas sociais brancas está em um movimento de ascensão, após e sua morte, e as pessoas que estavam em seu enterro estão admiradas” (112, B, M).

Estas três últimas descrições chamaram a nossa atenção. Acreditamos que, de alguma forma, elas se relacionam, direta ou indiretamente, com os dois grupos anteriores. Ao

observamos a fotografia de Chiurai (2017b), não encontramos qualquer elemento que esteja associado à morte no contexto das representações ocidentais. Inferimos, portanto, que este elemento deve ser o corpo da mulher no centro da fotografia: sua única possibilidade de ascensão e destaque, para as três pessoas acima, parece ser a morte.

4.2.2 Cuidado e outras atribuições racializadas

Figura 18 – Sem título



Fonte: SALGADO, 2008.

“Uma pessoa cuidando da outra de maneira zelosa. Existe o fator de união entre as duas, que é o étnico-racial devido às feições, aos apetrechos usados, aos acessórios e à vestimenta sobretudo. Percebe-se uma cruz enquanto colar, demonstrando apreço ao cristianismo de alguma maneira” (115, B, H).

A (não) enunciação da raça, ao longo de toda a nossa análise, permanece um elemento central. A língua, como importante elemento de manutenção ou contestação de diferentes formas de opressão, faz emergir estratégias que visam negar ou denunciar as desigualdades raciais no Brasil – *lugar* de onde as imagens são vistas, embora tenham sido produzidas em diferentes países de África. Como nos alerta Abdias Nascimento, o uso de

eufemismos raciais [...] não se trata de ingênuo jogo de palavras, mas sim de proposta vazando uma extremamente perigosa mística racista, cujo objetivo é o desaparecimento inapelável do descendente africano, tanto fisicamente, quanto espiritualmente, através do malicioso processo de embranquecer a pele negra e a cultura do negro (NASCIMENTO, 2016, p. 49-50).

Esta estratégia também dá sustentação ao mito da democracia racial, na medida em que tenta impedir de nomear de maneira *precisa* as parcelas da população que são desfavorecidas pela supremacia branca. Por este motivo, anteriormente chamamos a atenção para determinadas sutilezas que são percebidas, por exemplo, no que diz respeito à afiliação racial das pessoas retratadas. Em outros momentos, optamos por fazer uma leitura com ênfase na superfície do texto. Com isso, acreditamos ser possível olhar para cada questão separadamente, de modo a complexificar o resultado final de nossas análises.

Na descrição acima, chama a atenção o fato de o Informante nº 115 ser tão reticente quanto ao pertencimento racial das mulheres na fotografia, evitando enunciá-lo diretamente. No entanto, é possível afirmar que, na prática, a referência “étnico-racial” não costuma ser usada para se referir a pessoas brancas, tornando possível inferirmos que o enunciado em questão se refere a pessoas negras. Também podemos notar que esta relutância é acompanhada por uma leitura positiva das atitudes de uma para com a outra, expressa logo no início da descrição. Este é um caso significativo de um processo de *desracialização* sutil na medida em que as retratadas não confirmam o que se espera delas. Em outros casos, como demonstraremos a seguir, esta postura é ainda mais evidente.

Novamente, queremos evidenciar as diferenças entre pessoas que se autodeclararam negras e brancas com relação à percepção e enunciação do gênero e da raça das pessoas fotografadas. Entre informante negras e negros, 77% fizeram inferências explícitas quanto ao gênero das pessoas na fotografia; já entre brancas e brancos, a proporção foi ligeiramente menor: 66%. No entanto, esta diferença se amplia significativamente quando consideramos a

enunciação das duas categorias, isto é, raça e gênero. No primeiro grupo, esta informação pode ser apreendida em 40% das respostas ao passo em que, no segundo, em apenas 19%.

“A imagem mostra duas mulheres que estão se arrumando, possivelmente para uma cerimônia religiosa, visto que estão com roupas idênticas que possuem uma cruz centrada próximo a gola da roupa. Além disso, o foco principal está no fato de uma das mulheres estar arrumando o cabelo da outra, o que sugere que ambas possuem algum vínculo afetivo. É perceptível também um olhar profundo da que está recebendo os cuidados, encarando diretamente o observador da imagem, transmitindo assim uma proximidade entre a modelo e o observador” (55, B, H).

“Duas mulheres estão sentadas à frente de um muro de pedras. Suas roupas possuem um padrão semelhante (se não igual) de figuras e as duas possuem um crucifixo pendurado no pescoço. A mulher atrás parece um pouco mais velha e tem um penteado no qual pequenas tranças ficam à frente e o resto do cabelo fica solto atrás, me lembrando uma coroa. Essa mulher mais velha está com as mãos na cabeça da mulher mais jovem, sentada em frente da mesma, e parece mexer no cabelo desta, possivelmente fazendo o mesmo penteado. Ela parece carinhosa e maternal. A mulher na frente, a mais jovem, apoia o rosto na mão e tampa o ouvido esquerdo enquanto encara o espectador da imagem. Ela parece forte” (71, B, M).

Estes dois textos são significativos: embora sejam, em comparação a média geral, longos e detalhados quanto aos elementos presentes na fotografia, nenhum deles menciona o pertencimento racial das pessoas em *Sem título* (SALGADO, 2008).

“Cuidado” (9, B, M).

“Cuidado de uma mulher para com outra, cuidando do cabelo” (23, B, M).

“Cuidado e cultura” (26, B, M).

“Cuidado entre pessoas, manifestação de humanidade” (45, B, M).

“Uma mulher cuidando da outra” (48, B, M).

“Uma mulher cuidando de outra” (62, N, M).

“Cuidado, carinho, união, força feminina, uma fazendo penteado na outra” (75, B, M).

“Cuidado e carinho” (80, B, M).

“Pessoa cuidando de outra” (114, B, H).

Em diálogo com o que apontamos anteriormente, sublinhamos que um quinto das pessoas, dos dois grupos, usou o verbo “cuidar” ou outras palavras derivadas dele sem, no entanto, fazer referência ao pertencimento racial das pessoas fotografadas, conforme pode ser observado nas descrições acima. Vale sublinhar que o cuidado é uma atribuição supostamente natural da mulher; por outro lado, na fotografia de Sebastião Salgado, a mulher negra é quem cuida e quem recebe o cuidado. Embora ela, como cuidadora, confirme determinados estereótipos, sua presença como quem recebe cuidado é contestadora dessas mesmas representações estereotípicas.

“Uma mulher negra trançando e cuidando do cabelo de outra mulher negra” (10, N, M).

“Mulheres negras se cuidando e trocando afetos” (12, N, NB).

“Uma foto em preto e branco que mostra duas mulheres negras, uma sentada atrás da outra. A mulher atrás [...] está concentrada no cuidado ao cabelo da mulher à frente, que olha diretamente a câmera, o que leva a entender que ela esteja fazendo um penteado similar. [...]” (49, B, M).

“Duas mulheres negras, provavelmente religiosas, sendo que uma está cuidando da outra” (77, N, H).

“Duas mulheres negras que parecem compartilhar da mesma crença e uma dela parece estar cuidando do cabelo da outra” (100, N, H).

É digno de nota que, no grupo anterior, tenham prevalecido as respostas de mulheres brancas. Neste, por sua vez, no qual as mulheres recebem especificação tanto de gênero quanto da raça, em associação ao verbo “cuidado”, predominam as respostas de pessoas negras. O ato de cuidar dos cabelos, ou de trançá-los, pode receber sentidos simbólicos que ultrapassam a estética, como pode ser percebido nas descrições acima.

“Mulheres com aparência de meia idade e trajas típicos estão sentadas. A que está mais ao alto parece estar fazendo tranças na outra. Ambas parecem estar tranquilas” (16, B, M).

“Duas mulheres negras de meia idade vestida com roupas pouco convencionais e com colares de cruz. Uma delas está sentada no chão enquanto outra trança seus cabelos, parece uma cena de afeto” (17, N, M)

“A preciosidade do trançar os cabelos, que trança laços entre as pessoas” (22, B, M).

“Vejo duas mulheres negras [...] Uma delas, na parte superior da figura, possui um cabelo perfeitamente trançado e parece fazer o mesmo penteado na outra [...]” (79, B, M).

“Por uma estar arrumando o cabelo da outra, me parecem familiares ou com alguma relação muito próxima. Parece um momento de afeto. A mulher que trança parece concentrada e a que olha para a câmera parece tranquila [...]” (85, B, M).

Como observam Abdias Nascimento (2016), bell hooks (2019b) e Lélia Gonzalez (2020), o simples fato de uma pessoa ser negra não significa que ela vá adquirir uma consciência crítica, de oposição ou resistência. Embora as experiências de todas as pessoas no contexto da colonialidade, independente da raça, sejam informadas pelo racismo, nem todas percebem isso conscientemente, sendo capazes de nomear a opressão que sofrem ou da qual se beneficiam. Além disso, existem sentidos que interferem na maneira como lemos determinados corpos que, a princípio, não são negativos.

É sempre importante lembrar que os perigos das representações estereotípicas não são, necessariamente, as características às quais elas se agarram, mas o fato de tomarem essas características como tudo o que importa saber – como definidoras – sobre determinados grupos. Assim, nos parece coerente que 43% das pessoas de ambos os grupos tenham feito referência à possibilidade de a mulher sentada acima estar trançando o cabelo da outra. Potencializado pelas

disputas em torno do conceito de apropriação cultural, os debates sobre a importância cultural e política dos diversos tipos de trança têm feito com que valores positivos sejam atrelados a estes penteados (LODY, 2004; GOMES, 2008). Com isso, alguns elementos do corpo que, anteriormente, foram usados como marca de inferioridade, adquirem valor positivo, de afirmação, de resistência e de posicionamento crítico – que se dá, também, pela estética.

“Uma mulher trançando o cabelo da outra, na escola aprendi que algumas servas e escravas faziam tranças para esconder arroz nelas e terem o que comer depois” (4, N, M).

“Uma mulher negra mais velha, com o cabelo trançado, faz o mesmo penteado em uma mulher negra mais jovem. Ao que parece, o trançamento dos cabelos é um processo doloroso” (15, N, M).

“[...] Penteado, e força: poucos aguentam trançar o cabelo com nagô” (56, N, H).

“A pessoa acima está trançando o cabelo da pessoa abaixo. Eu minha mãe sentávamos igualzinho quando ela que penteava meu cabelo” (70, N, M).

“Uma mulher negra do cabelo trançado está trançando o cabelo de outra mulher negra que está sentada entre as suas pernas em um nível mais baixo. [...] A mulher de baixo está com uma das mãos na própria cabeça, provavelmente ajudando a outra na fazedura, e olha diretamente para a câmera [...]” (102, N, NB).

Ainda sobre o cabelo e os diversos tipos de trança desenvolvidos por populações negras no continente africano e na diáspora, eles se tornam um signo poderoso para pessoas cujas experiências colaterais (SANTAELLA, 2008) contribuem para a produção de semioses específicas sobre este ato. Assim, esta imagem pode evocar memórias positivas (Informante nº 70), dolorosas (Informantes nº 15 e 56) ou, como é frequente no caso da memória das populações racializadas, falsamente racistas (Informante nº 4). De forma menos explícita, a última resposta sugere uma experiência mais conhecida por quem tem familiaridade com o processo de trançar os cabelos; é comum que a pessoa que executa a trança, ao separar uma parte do cabelo, peça ajuda de quem está tendo o cabelo trançado para segurar aquela mecha.

“Duas mulheres cuidando uma da outra possivelmente trançando o cabelo ou procurando lêndeas e piolhos” (2, B, H).

“Duas mulheres negras em que uma cuida da outra, supostamente ‘catando piolhos’ em sua cabeça” (40, N, H).

“Duas moças religiosas tirando pulga ou algo do tipo uma da outra” (106, B, H).

Se o cuidado estético pode assumir um valor significativamente positivo, como afirmamos anteriormente, ele também pode reforçar determinados estereótipos. Embora uma parte significativa das pessoas percebeu que a mulher, na parte de cima, está trançando ou fazendo outro tipo de penteado nos cabelos da outra, é significativo que dois homens tenham visto tal ato de maneira diferente, conforme as duas primeiras descrições acima. Elas vão se

relacionar diretamente com a terceira, que chega ao extremo desta chave de leitura, fazendo um movimento em direção à animalização das mulheres em *Sem título* (SALGADO, 2008).

“Cuidado de mulheres pretas com seus cabelos, como forma de se sentirem empoderadas e parte de sua cultura” (5, B, M).

“Compartilhamento cultural através da trançagem (sic.) de cabelos” (7, B, H).

“Mulheres negras fazendo tranças seguindo uma tradição” (19, B, M)

“Cuidado e cultura” (26, B, M).

“Sendo incluída no caminho que sua ancestralidade traçou tantas gerações atrás” (42, N, H).

“Nagô. Cuidado. Tradição, cultura, identidade [...]” (56, N, H).

“Enraizando a cultura, desde os fios de cabelo até a cobrança no olhar” (58, B, M).

“Duas mulheres na imagem. Uma trança o cabelo da outra como se fosse tradição” (72, B, M).

“Reprodução de costumes culturais passados pelas gerações, tendo a trança como meio de expressar sua cultura e raízes [...]” (86, B, M).

A partir da análise das descrições de *Sem título* (SALGADO, 2008), foi possível perceber como o corpo das duas mulheres é capaz de evocar diferentes sentidos para o ato de trançar o cabelo, conforme pôde ser percebido anteriormente. Nas descrições acima, esta chave de leitura assume uma conotação distinta a partir de sua associação a palavras como “cultura” e “tradição”, fazendo com que uma escolha estética deixe de ser uma opção individual para ser percebida como símbolo de uma memória coletiva. Não podemos ignorar, entretanto, que palavras relacionadas a tradição/tradicional são usadas para marcar um suposto atraso de populações africanas em relação ao Ocidente. Esta leitura traz complexidade para a análise das descrições acima, na medida em que também demanda um afastamento de uma perspectiva maniqueísta que se limita a classificar as respostas em positiva/negativa.

Aqui, podemos perceber o racismo informando as respostas sem necessariamente fazer com que elas sejam, diretamente, racistas. Por outro lado, também é pertinente considerar que a dimensão cultural/tradicional seja percebida como uma marca do que é lido como exótico. Isso explicaria que estas palavras tenham sido ligeiramente mais recorrentes entre pessoas autodeclaradas brancas (15%) que negras (9%).

“Parece uma atividade comum entre duas pessoas, mas o olhar da pessoa de baixo me parece pesado, entristecido ou incomodado” (35, B, M).

“Duas mulheres negras juntas com uma delas indo fazer trança no cabelo da outra eu acho. Apenas um dia normal na vida delas” (83, B, H).

Em contraposição às leituras relacionadas acima, a Informante nº 35 e o Informante nº 83 explicitaram a dimensão cotidiana retratada na imagem, embora a primeira tenha

percebido como atípica a expressão facial de uma das pessoas fotografadas. Ainda assim, é significativo quando as ações de pessoas negras são percebidas a partir da chave de leitura da normalidade, assim como acontece com pessoas brancas.

“Cristianismo negro” (3, N, M).

"[...] Usam também colares com cruces, o que traz a ideia de que sejam crístãs" (63, B, H).

"[...] Pelo crucifixo nos colares, percebe-se que tiveram contato com elementos da cultura judaico-cristã" (73, N, H).

“Cristianismo Etiópia” (98, N, H).

"[...] Percebe-se uma cruz enquanto colar, demonstrando apreço ao cristianismo de alguma maneira" (115, B, H).

Quando comparamos *Sem título* (SALGADO, 2008) com as demais fotografias de Sebastião Salgado presentes neste trabalho, temos que esta é a que mais se afasta de certo grupo de representações recorrentes de populações africanas – seja pelas roupas, que cobrem boa parte do corpo, pela construção de pedra que aparece ao fundo da foto ou pelo uso de crucifixos, símbolos associados, mais diretamente, ao cristianismo sediado no Vaticano. Neste contexto, ao contrário das tranças, que são percebidas como uma marca da identidade negra/africana, conforme descrições anteriores, é razoável afirmar que o cristianismo vai de encontro aos estereótipos da religiosidade africana. Por este motivo, embora os crucifixos, contra o fundo escuro das roupas, chamem alguma atenção, eles foram diretamente associados ao cristianismo por apenas 9% das pessoas negras e 7% das pessoas brancas.

“Reprodução de costumes culturais passados pelas gerações, tendo a trança como meio de expressar sua cultura e raízes, mas também nota-se a aquisição de uma cultura cristã também, devido ao uso da cruz” (86, B, M).

Na descrição fornecida pela Informante nº 86, podemos perceber que o cristianismo é colocado como significativamente separado da cultura africana – ainda que não sejam, necessariamente, opostos. O texto, por sua vez, sugere que existe uma cultura africana *tradicional*, reproduzida e repassada através do tratamento dado ao corpo e, especificamente, ao cabelo, à qual *soma-se* o cristianismo, adquirido posteriormente.

“Duas mulheres, negras, com roupas com desenhos tradicionais africanos com cruzes penduradas nos pescoços[...] Tenho a impressão que são sacerdotisas” (57, B, H).

De maneira distinta do caso anterior, aqui a descrição está sugerindo um sentido ainda mais complexo. Se, de um lado, temos os “desenhos tradicionais africanos”, eles se somam às “cruzes penduradas nos pescoços”. No entanto, ao sugerir que as duas mulheres podem ser

sacerdotisas, o Informante nº 57 nega uma relação pura com as correntes cristão mais conhecidas no Brasil, já que, nelas, mulheres não podem ser sacerdotisas – especialmente considerando que, em sua versão masculina, esta é uma nomeação mais comum ao catolicismo.

“Que beleza de fotografia... o olhar marcante. São gêmeas? Arrumando o cabelo, representa o belo, o cuidado e o que há de melhor entre duas pessoas. São cristãs” (51, B, H).

Este é um caso peculiar sobre a forma como o cristianismo é significado. Embora inúmeros documentos históricos e religiosos apontem para a cumplicidade do cristianismo com determinados processos de violência, inclusive com a escravização das populações africanas (NASCIMENTO, 2016), prevalece a defesa de que o cristianismo é sobre “fazer o bem”. A descrição acima ecoa esta lógica de pensamento: que inconscientemente, o informante associa “o que há de melhor entre duas pessoas” ao fato de serem cristãs.

4.2.3 Quando o amor não tem cor

Figura 19 – Katlego Mashiloane and Nosipho Lavuta



Fonte: MUHOLI, 2007.

“Duas mulheres sentadas no chão, uma ao lado da outra. Um braço e uma perna de cada uma se entrelaçam. Elas sorriem olhando para alguma coisa que não aparece no enquadramento” (31, B, M).

“Duas meninas sentadas ao chão, encostadas na parede. Elas estão sorrindo, olhando para a direção da luz. Uma está com top e short branco, e a outra com top branco e short azul” (39, B, M).

“Duas garotas olhando para a direita e sorrindo. A que se encontra mais à esquerda vestida de sutiã e um shortinho branco, a mais à direita de blusa branca, short azul e tranças. Ambas possuem as pernas enredadas” (67, B, PND).

“Parece um momento muito feliz. As mulheres parecem ser jovens, meninas, e ter uma relação bastante próxima. O contato corporal entre elas me faz pensar que podem ser amigas muito próximas, irmãs ou namoradas,

mas não sei dizer. Elas parecem olhar para alguém, como em uma conversa. Talvez seja alguma outra coisa, mas parecem estar se divertindo” (85, B, M).

“União, amizade, felicidade, esperança, conforto, paz, família, alegria, parceria. Podendo representar um casal ou irmãs ou primas, algum tipo de relação afetiva próxima entre essas moças, trazendo muito amor, paz e alegria como sensações. A partir, principalmente, do olhar para frente, com esperança e alegria, com coisas boas acontecem, sem tensões, apenas calma e relaxamento” (86, B, M).

Aqui, quando se trata de referências explícitas ao pertencimento racial combinadas com a atribuição de gênero às pessoas fotografadas, existe uma diferença significativa entre as pessoas que se autodeclararam negras e as brancas. No primeiro grupo, estas informações foram enunciadas, juntas e de maneira direta, por 54% das pessoas; já no segundo, apenas 24% acreditou que esta informação era relevante para ser mencionada. Ao selecionar as descrições acima, priorizamos aquelas com maior quantidade de caracteres, que se preocuparam em oferecer informações sobre o ambiente, as roupas e/ou a relação entre os corpos. Nos parece contraditório que, diante de todas as informações enunciadas, a raça tenha sido considerada irrelevante. Entre pessoas autodeclaradas negras, nenhuma ofereceu uma descrição que se enquadrasse neste critério; aquelas que não mencionaram a raça das duas pessoas fotografadas foram as que escreveram descrições mais sintéticas.

É preciso considerar que, entre pessoas negras, a atribuição explícita de raça às pessoas fotografadas foi mais recorrente que entre pessoas brancas. Por outro lado, é relevante observar para quais fotos essa diferença é maior, e para quais imagens – ou para quais corpos – ela diminui significativamente. Nos interessa, aqui, evidenciar o fato de que mesmo informantes que mencionaram a raça das pessoas em outras fotografias não fizeram a mesma observação em relação à Figura 19 (p. 128). Ao analisarmos estes resultados em diálogo com as respostas a seguir, temos pistas sobre em quais contextos a raça tende a ser reforçado ou ignorada; isto é, os dados demonstraram que a raça tende a *deixar de existir* quando ela não serve para confirmar perspectivas e estereótipos racistas.

“Duas meninas felizes sorrindo” (4, N, M).

“Alegria e descontração com duas meninas ao ver algo” (45, B, M).

“Duas amigas conversando e sorrindo” (50, B, M).

“Companheiras assentadas e rindo” (64, B, M).

“Duas jovens rindo” (65, B, H).

“Duas pessoas que são próximas e estão sorrindo” (70, N, M).

“Duas garotas felizes com roupas parecidas” (72, B, M).

“Meninas sorrindo, sentadas e abraçadas” (88, B, NB).

“Duas amigas em momento íntimo conversando e rindo de algo” (106, B, H).

Aqui, optamos por reproduzir apenas respostas curtas. Em diálogo com a questão abordada no tópico anterior, evidenciamos o número significativo de descrições que mencionam, diretamente, o fato de as pessoas fotografadas estarem felizes, alegres e/ou sorrindo. É preciso considerar a raridade desse tipo de representação, especialmente quando ela não está ligada ao esporte, ao carnaval ou a dança, alguns dos poucos momentos em que pessoas negras não são representadas, mesmo nos campos progressistas, como vítimas ou *combatentes* do racismo. Por outro lado, conforme demonstram os dados, essas duas pessoas felizes e sorridentes, aparentemente, não têm raça.

Entre as pessoas brancas, as referências à felicidade ou ao fato de as pessoas estarem sorrindo (77%) chegam a ser inversamente proporcionais à menção simultânea da raça e do gênero. Nesta amostra, apenas 28% se referiu à identidade racial e de gênero das pessoas retratadas. Se aplicarmos o mesmo critério às pessoas negras, temos que, no primeiro caso, a proporção é ligeiramente menor (71%). Por outro lado, ao fazer o cruzamento sobre referência simultânea a raça e ao gênero, temos a proporção de 64% entre as pessoas pardas e pretas que identificaram felicidade, alegria e/ou sorrisos.

“Um casal se amando de forma sincera” (5, B, M).

“Duas jovens negras sentadas, sorrindo e entrelaçadas de forma q sugere alguma relação no âmbito afetivo-sexual” (17, N, M).

“Casal de mulheres se divertindo” (19, B, M).

“Namoradas rindo” (21, B, H).

“Vejo duas mulheres negras muito à vontade com as pernas e braços entrecruzados e um belo sorriso no rosto, imagino que seja um casal” (24, N, H).

“Duas pessoas que aparentam ser um casal” (25, B, M).

“Duas jovens negras que estão felizes. Elas são íntimas [...], podem ser namoradas devido à forma como se expressam [...]” (41, N, M).

“A imagem mostra duas pessoas jovens que aparentam ter entre 20 e 30 anos [...] com os braços cruzados e de mãos dadas, o que sugere que ambas possuem algum laço afetivo, possivelmente amoroso” (55, B, H).

“Duas jovens negras sorriem olhando para o lado [...] Elas estão semiabraçadas, como irmãs, amigas ou namoradas talvez...” (60, N, H).

“Companheiras assentadas e rindo” (64, B, M).

“Duas meninas negras abraçadas e felizes, olhando para onde a luz vem [...] Parecem namoradas ou boas amigas” (78, B, M).

“Acho que um casal de mulheres negras, já que estão bem próximas e uma delas está de sutiã e confortável com isso. Podem ser só amigas bem próximas também” (83, B, H).

“Parece um momento muito feliz. As mulheres parecem ser jovens, meninas, e ter uma relação bastante próxima. O contato corporal entre elas me faz pensar que podem ser amigas muito próximas, irmãs ou namoradas, mas não sei dizer [...]” (85, B, M).

“[...] Podendo representar um casal ou irmãs ou primas [...]” (86, B, M).

“Casalzinho na maior paz e felicidade” (93, N, M).

“Namoradas em um momento íntimo” (96, B, M).

“Duas garotas negras e jovens estão sentadas no chão e encostadas na parede [...] Parecem ser irmãs, amigas ou namoradas [...]” (102, N, NB).

Após analisar elementos *visíveis*, nos voltamos para inferências feitas por informantes que participaram da pesquisa. Assim, questionamos se Katlego Mashiloane e Nosipho Lavuta, nome das mulheres na fotografia, são lidas como dignas de amor romântico e como isso se refletiu no fato de apenas uma pequena parcela das pessoas terem afirmado que elas são ou podem ser um casal. Para entendermos como o racismo, o machismo e a lesbofobia operam, um exercício interessante é fazer uma inversão mental. Nesse sentido, propomos a seguinte hipótese: se na foto houvesse duas mulheres brancas, ou ainda uma mulher branca e um homem branco, ou ainda um casal heterossexual birracial, a porcentagem de pessoas que leriam as duas pessoas como um casal seria significativamente maior?

Nas respostas elencadas acima, todas as ocorrências foram listadas. É sintomático que, entre pessoas brancas, predomine a ausência de referência à identidade racial das mulheres. bell hooks coloca que: “Uma vez que a cultura dominadora depende de sistemas interligados [...] para se sustentar, ela procura encobrir as conexões entre esses sistemas, ou então permite que se desafie apenas um aspecto do sistema por vez” (hooks, 2022, p. 67). Assim, tomando a heteronormatividade como um desses sistemas do padrão hegemônico, podemos afirmar que, para determinada parcela das pessoas, só é possível admitir um relacionamento amoroso entre duas mulheres a partir do momento em que se pretende ignorar que elas são negras. Somado a isso, se tem a possibilidade de reafirmar que mulheres negras não são merecedoras de amor romântico.

“Crianças felizes” (7, B, H).

“Duas adolescentes sorriem, acredito que estão felizes [...]” (16, B, M).

“Duas crianças/adolescentes rindo sobre algo” (27, N, H).

“Duas meninas negras, crianças ou pré-adolescentes, estão sentadas com as pernas e os braços cruzados entre si, e olham na direção da luz a rir [...]” (63, B, H).

“Duas crianças sorrindo, sentadas no chão, encostadas no muro” (66, B, H).

“Duas adolescentes negras então sentadas no chão e apoiadas contra uma parede de tijolos [...]” (71, B, M).

“Duas adolescentes sentadas no chão rindo de algo” (82, B, M).

“

“Vejo duas crianças negras que estão rindo e se divertindo com alguma situação ou coisa” (100, N, H).

“Pré-adolescentes sorrindo durante interação” (109, B, H).

“Duas adolescentes negras sorrindo” (111, N, M).

Por outro lado, consideramos que o fato de as mulheres serem lidas como crianças ou adolescentes pode ter influenciado para que não fossem lidas como um casal. Aqui, não listamos as situações onde foram descritas como meninas ou garotas porque consideramos estas categorias altamente ambivalentes, podendo ser usadas, inclusive, como estratégia racista para infantilizar pessoas negras reconhecidamente adultas. Neste momento, optamos por focar naquilo que está explícito nas descrições. É importante anotar que apenas 12% das pessoas, em média, usou a palavra mulher para se referir a Katlego Mashiloane e Nosipho Lavuta.

A dimensão romântica da Figura 19 (p. 128) pode ser confirmada, especialmente, pelo contexto de produção e circulação da foto, isto é, por fazer parte de um projeto mais amplo de Zanele Muholi que tem como objetivo propor novas representações para pessoas LGBTQIAP+ da África do Sul. Logo, uma vez que informantes talvez desconheçam este contexto, a relação romântica pode se tornar menos evidente.

“Duas irmãs muito felizes num dia bom de verão [...]” (2, B, H).

“Irmãs sentadas no chão com a perna de uma entrelaçada na perna, encostadas na parede, sorrindo [...]” (11, B, M).

“Gêmeas felizes” (37, B, H).

“Duas irmãs” (76, N, H).

“Gêmeas negras olhando para direita [...]” (77, N, H).

“Meninas modernas duas irmãs em momentos de descontração” (101, N, NDA).

“Duas meninas negras sorrindo e se divertindo com alguma situação. As duas são parecidas, diria até que são gêmeas devido aos olhos puxados [...]” (112, B, M).

A atribuição de parentesco entre as duas pessoas também é um dado relevante para nossa análise. Aqui, ignoramos as pessoas que citaram como possibilidade, simultaneamente, as mulheres serem irmãs, amigas ou um casal, na medida em que entendemos que, nestes casos, a atribuição desses sentidos se deve mais a um conjunto de possibilidade que à aparência das mulheres.

Dito isto, lembramos que é comum pessoas negras serem interpeladas pelo fato de se parecerem com uma outra pessoa negra – e, em geral, têm muito pouco em comum, tirando o fato de serem negras. Acreditamos que isso se deve ao fato de que rostos negros são pouco

representados; são ainda mais raras as representações de vários indivíduos negros ao mesmo tempo, fazendo parte de um mesmo universo, como pessoas, individualmente, e não como uma *massa*. Assim, as representações hegemônicas nos ensinam a não perceber diferenças, sutis ou não, entre fisionomias negras. Algo semelhante acontece com pessoas asiáticas. Por outro lado, conseguimos perceber as mínimas diferenças entre pessoas brancas ainda que elas sejam significativamente parecidas. Assim, acreditamos que a atribuição de parentesco (irmandade) pode ter sido informada por essa *pouca habilidade* para diferenciar pessoas negras.

“Um menino e uma menina (parecem ser adolescentes) em trajes mais íntimos, felizes” (47, B, M).

“A imagem mostra duas pessoas jovens que aparentam ter entre 20 e 30 anos, uma mulher e um homem [...]” (55, B, H).

“Duas pessoas jovens, negras [...]. A mulher da esquerda está de sutiã e a pessoa da direita com uma camiseta” (57, B, H).

“Uma mulher negra de roupa íntima branca está sentada ao lado de uma pessoa negra com blusa preta e shorts azul [...]” (79, B, M).

Algumas das descrições da Figura 19 (p. 128) demonstram que, como aconteceu em outras imagens e em diálogo com o que afirmamos anteriormente sobre as diferenças entre pessoas negras, frequentemente lemos o gênero a partir de parâmetros ocidentais, brancos e europeus. Dessa forma, padrões de vestimenta ou mesmo estrutura de rostos e corpos que não se enquadram à norma podem ser significados de maneiras diversas, tendo levado um grupo de informantes a afirmar que se trata de uma mulher e de um homem ou de ficaram reticentes quanto ao gênero de uma das pessoas na fotografia. Não nos interessa, aqui, apontar se esta afirmação está correta ou não, apenas demonstrar que alguns contextos favorecem a produção de consensos/dissensos a respeito do gênero das pessoas retratadas. Aqui, não consideramos as respostas que descrevem as duas pessoas na foto como um casal sem especificar o gênero.

4.3 Visibilidades e invisibilidades negras

Aqui, discutiremos os sentidos que foram acionados a partir da categoria referente à nudez e permissão para olhar os corpos de mulheres negras; foram selecionadas imagens que apresentassem corpos socialmente lidos como femininos nus ou seminus.

É certo que, em uma sociedade marcada por uma cosmopercepção judaico-cristã, a nudez tem sido considerada um tabu e, por isso, acaba sempre envolta em polêmicas. Por outro lado, é preciso ter em mente que essa mesma sociedade é estruturada a partir do racismo e do

machismo, de modo que os valores acionados pela nudez variam em função da atribuição de raça e de gênero ao corpo nu. Para bell hooks, “Representações de corpos de mulheres negras na cultura popular contemporânea raramente criticam ou subvertem imagens da sexualidade da mulher negra que eram parte do aparato cultural racista do século XIX e que ainda moldas as percepções hoje” (hooks, 2019, p. 130). Neste contexto, se opressão incide de maneira mais incisiva sobre a mulher negra (GONZALEZ, 2020), o mesmo acontece com relação ao seu corpo e à sua nudez.

Em 2004, durante o show do intervalo da final da *NFL*²⁵, conhecida como *Super Bowl*, aconteceu uma situação que repercutiu de maneira assimétrica para cada uma das pessoas diretamente envolvidas. O evento, que tem uma das maiores audiências da televisão estadunidense, conta, anualmente, com grandiosas apresentações musicais em seu intervalo. Naquele ano, Janet Jackson foi a estrela principal, se apresentando com outros artistas convidados, incluindo Justin Timberlake. Ao final da apresentação, o cantor, um homem branco, arrancou parte do figurino de Jackson, mulher negra, deixando seu seio direito à mostra (por menos de dois segundos, já que a cena logo foi cortada).

Por se tratar de uma sociedade extremamente machista, racista e misógina, as consequências para a carreira de Jackson foram devastadoras²⁶. Ela foi banida do *Super Bowl*, teve sua visibilidade na *MTV* (uma das emissoras responsáveis pela apresentação e pela divulgação musical, em geral, na televisão) drasticamente reduzida e foi afastada de diversos outros eventos, incluindo a cerimônia de premiação do *Grammy Awards*, na qual seria uma das apresentadoras. Além disso, a cantora foi lançada ao ostracismo e sua carreira, que à época estava em plena ascensão, nunca mais foi a mesma. Timberlake, por outro lado, foi prontamente perdoado. Sete dias após o ocorrido, se apresentou ao vivo e recebeu o prêmio de Melhor Performance Solo de Pop²⁷ na mesma premiação na qual Janet Jackson foi vetada. Ao contrário dela que, até o momento, está banida do evento, o cantor foi a atração principal do *Super Bowl* em 2018²⁸.

Se, nos Estados Unidos, a nudez de uma mulher negra está sujeita a violentas sanções, no Brasil há contextos nos quais a situação pode ser diferente – quando ela cumpre o papel de

²⁵ Sigla para Liga Nacional de Futebol, em tradução livre.

²⁶ Disponível em: <https://claudia.abril.com.br/famosos/justin-timberlake-janet-jackson-superbowl/>. Acesso em: 1 fev. 2023.

²⁷ Disponível em: <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/mamilos-polemicos-incidente-no-super-bowl-que-acabou-com-a-carreira-de-janet-jackson.phtml>. Acesso em: 1 fev. 2023.

²⁸ Disponível em: <https://claudia.abril.com.br/famosos/justin-timberlake-janet-jackson-superbowl/>. Acesso em: 1 fev. 2023.

mulata, criticado de maneira tão pertinente por Gonzalez (2020). A *Globeleza*, uma mulher negra que *personificava* a cobertura carnavalesca, de mesmo nome, da Rede Globo, foi criada no início da década de 1990 e exibida por mais de 20 anos. Nas vinhetas da programação de carnaval da emissora, a *Globeleza* aparecia nua, com o corpo pintado, sambando, sorrindo, girando, enquanto a câmera passeava por seu corpo, dando mais atenção ao seu quadril que ao seu rosto. A pintura corporal parecia funcionar como disfarce de sua nudez para que sua imagem pudesse ser exibida, na televisão aberta, em qualquer horário.

Se, em outros períodos do ano, a mulher negra era, no máximo, coadjuvante na programação da emissora – em geral, empregada doméstica nas novelas contemporâneas e mulher escravizada/mãe preta nas novelas de época –, no carnaval ela estava sob os holofotes, na única função em que seu protagonismo era permitido. Segundo o site da emissora: “O conceito de *Globeleza* foi mudando ao longo do tempo e a vinheta passou a explorar diversidade e a riqueza do carnaval brasileiro”²⁹. Coincidentemente, a partir de 2017, quando a emissora começou a “explorar a diversidade e a riqueza do carnaval brasileiro”, a *Globeleza* deixou de aparecer nua e de ser protagonista da vinheta. No carnaval de 2022, essa *personagem* foi completamente abandonada. Em nenhum momento, porém, a Rede Globo admite o caráter racista da representação.

Neste contexto, chamou a atenção a ocorrência da situação oposta em uma parte significativa das descrições colhidas nesta pesquisa, conforme exemplificado pelos seguintes casos:

“Mulher enfaixando as mãos” (54, B, H).

“Vejo uma pessoa negra vestindo faixas de contenção ou proteção da região das mamas [...]” (79, B, M).

“Lutadora” (98, N, H).

“[...] uma mulher negra com roupa tradicional e uma mulher negra com roupas distintas [...]” (23, B, M).

“[...] Do outro lado vejo pessoas negras que demonstram postura de autoridade. Vejo uma divisão na imagem retratando diferentes autoridades, uma de um homem branco e outra de mulheres negras” (29, B, M).

“[...] Duas mulheres negras de frente para os três homens, em pé. Uma usa roupas e acessórios tradicionais (colar, pulseira e chapéu de contas; cetro na mão; acessório no tornozelo), a outra está com vestido preto [...]”. (39, B, M).

“Contato íntimo com a natureza” (7, B, H).

²⁹ Disponível em: <https://memoriaglobo.globo.com/exclusivo-memoria-globo/projetos-especiais/carnaval-na-globo/noticia/globeleza.ghtml>. Acesso em: 1fev. 2023.

“Uma mulher, de alguma determinada cultura, realizando algum serviço de cuidado com o gado de sua região” (47, B, M).

“Mulher negra se espreguiçando [...]” (111, N, M).

Lembramos que “olhar é [...], em grande parte, uma elaboração ideológica que constrói e reconstrói os sentidos das imagens” (PEREIRA, 2018, p. 154). No caso do corpo das mulheres negras, portanto, o que importa não são suas características físicas propriamente ditas, mas a forma como aprendemos a olhar para seus corpos e como isso influencia nos sentidos atribuídos a eles. A partir disso, chama atenção o fato de a nudez das pessoas, que socialmente seriam lidas como mulheres, nas fotografias deste grupo nem sempre ser mencionada. No caso da Figura 20 (p. 137), qualquer referência desse tipo foi feita por apenas 2,86% das pessoas negras e 12,16% das pessoas brancas. Na Figura 21 (p. 145), essa proporção aumenta para 14,29% e cai para 9,46%, respectivamente. Já para a Figura 22 (p. 163), 31,43% das pessoas negras e 32,43% das pessoas brancas mencionam, diretamente, o fato de a mulher na foto estar com os seios expostos. Embora significativamente maior que no caso das imagens anteriores, estes dados nos surpreenderam porque, além de a mulher estar em foco, sua nudez parece ser, de certa forma, o tema da fotografia. Por este motivo, acreditávamos que este fato seria mencionado pela maioria das pessoas.

É possível inferir algumas justificativas para o silêncio seletivo com relação a nudez/seminudez nas fotografias que fazem parte desta categoria: de um lado, está a naturalização da nudez dessas pessoas, especialmente nas Figuras 21 (p. 145) e 22 (p. 163), confirmando estereótipos sobre pessoas africanas como não (ou menos) civilizadas e, portanto, nuas – embora, aqui, termos como aqueles usados para descrever os homens na Figura 14 (p. 86) sejam menos recorrentes. Ou seja, o modo de vestir ocidental é tomado como marca da civilização.

Soma-se a isso o fato de que, no contexto artístico, nos ensinam a tratar a nudez sem afetação – ainda que, neste mesmo contexto, os corpos de mulheres nuas, independente da raça, sejam exibidos de maneira proporcionalmente mais significativa que os corpos de homens brancos nus³⁰. Conforme discutimos anteriormente, a arte e a ciência produzem contextos nos quais a nudez de grupos subalternizados, em especial mulheres, principalmente as racializadas, pode ser livremente examinada, na maioria das vezes pelo olhar de homens brancos (HALL, 2016). Esses sistemas (racistas e machistas) de visualidade, no entanto, só funcionam se eles

³⁰ Não nos deteremos no debate da nudez de homens negros e nos seus contextos de visualidade porque demanda uma análise específica que escapa aos nossos objetivos, neste momento.

forem tratados com naturalidade; e uma das principais estratégias usadas para isso é simplesmente não fazer qualquer comentário a respeito do corpo nu.

Se, por um lado, tanto a forma quanto o conteúdo das enunciações são dados relevantes, a não enunciação de alguns elementos, nitidamente visíveis e até centrais, também pode ser reveladora dos processos de produção de sentido sobre as mesmas imagens. Além da nudez, foco desta categoria de análise, também foi possível notar os silêncios sobre outros elementos presentes nas imagens e, por outro lado, não mencionados nas descrições, conforme aprofundaremos a seguir.

4.3.1 As diferentes visibilidades das opressões

Figura 20 – *Id Crisis*



Fonte: MUHOLI, 2003.

“Homem trans em corpo feminino tentando esconder incomodo com glândulas mamárias desenvolvidas” (7, B, H).

“Homem trans sem recurso para Binder comprado” (26, B, M).

“Vejo uma pessoa com provável disforia, utilizando essa faixa [...] para reduzir o aspecto das mamas” (35, B, M).

“Um homem transexual enfaixando/prendendo os seios para que se tornem menos aparentes” (38, B, M).

“[...] Primeiro eu vejo uma pessoa cobrindo os seios. Depois presumo que seja um homem, com disforia corporal tentando se adequar e caber na própria pele” (70, N, M).

“Um corpo, aparentemente feminino em que a pessoa está escondendo os seios com uma faixa de atadura” (80, B, M).

“Uma pessoa com ‘corpo feminino’ ‘escondendo’ sua aparência/natureza - através de amarração/preensão do busto” (84, N, PND).

A primeira chave de leitura que queremos destacar, nas descrições de *Id Crisis* (MUHOLI, 2003), diz respeito à aparente ausência de um olhar interseccional por uma parcela das pessoas que participaram da pesquisa. Uma parte significativa delas, independente da raça, demonstrou certa sensibilidade quanto à desobediência de gênero (pressuposta) da pessoa fotografada – entre pessoas negras, 36,95% evitaram se referir a ela como mulher (ou outros substantivos com flexão para o gênero feminino); entre pessoas brancas, a proporção foi de 44,60%. Consideramos que não mencionar o gênero, neste caso, é uma forma de evitar um processo de violência que tenta ler os corpos a partir dos parâmetros hegemônicos, binários – obrigando-os a se adequarem à norma.

Por outro lado, os dois grupos parecem ter considerado que a desobediência de gênero mais significativa do que o pertencimento racial – 60% das pessoas negras e 66,22% das pessoas brancas não mencionaram esta característica. Apesar de observarmos que pessoas negras, em geral, tendem a enunciar a raça com mais frequência que pessoas brancas, o caso dessa fotografia foi uma exceção: foi a única situação em que uma maioria significativa [das pessoas negras] não fez qualquer referência que permitisse inferir a afiliação racial da pessoa fotografada.

Embora saibamos que diferentes avenidas identitárias podem nos atravessar e criar formas específicas de opressão em função da intersecção de várias identidades distintas, a forma como isso foi percebido e enunciado, nas descrições da Figura 20 (p. 137), sugere que nem sempre isso é apreendido. Foi possível observar um *ponto cego* no que diz respeito à interseccionalidade. Se considerarmos que a grande maioria das pessoas que responderam à pesquisa se identificaram como cisgêneras, podemos inferir que a experiência vivida atua, ainda que indiretamente, na assimilação de determinadas identidades interseccionadas.

Ainda sobre a questão do gênero, consideramos as seguintes situações:

“Uma pessoa escondendo os seios, mostra um pouco de tristeza e comoção” (6, B, M).

“Homem trans disfarçando com uma faixa os seios” (40, N, H).

“Uma mulher escondendo seus seios, provavelmente por não se encontrar em seu corpo ou experimentar um ambiente de repressão” (47, B, M).

“Um homem trans colocando ataduras para esconder os seios, e diminuir o processo de disforia” (56, N, H).

“Uma pessoa enfaixando o tórax para esconder seus seios. A imagem me remete a um homem trans” (85, B, M).

“Pessoa passando uma faixa nos seios para disfarçá-los” (87, B, M).

“Uma pessoa enfaixando os seios, pra esconder o volume” (96, B, M).

Ao analisar a percepção das pessoas a respeito de grupos marginalizados, precisamos evitar que nossa compreensão seja guiada por uma perspectiva maniqueísta que classifica as respostas em categorias binárias e opostas; é necessária atenção à complexidade e às diferentes camadas de sentido acionadas. As respostas acima evidenciam certa ambivalência no que diz respeito às identidades de gênero não-hegemônicas: se, por um lado, reconhecem estas identidades, utilizam os verbos “esconder” e “disfarçar” para se referirem à relação da pessoa com seus seios. Ou seja, o simples reconhecimento não significa um afastamento completo de uma concepção que toma o corpo cisgênero como padrão ao qual corpos transgêneros devem se adequar.

Além disso, segundo o Dicionário Online de Português³¹, são sentidos possíveis para esconder: “Não demonstrar; permanecer em segredo [...]. Deixar oculto; fazer com que não se perceba”; disfarçar, por sua vez, significa: “Deixar de mostrar [...]; dissimular ou esconder [...]. Utilizar algum artifício para esconder alguma coisa [...]”. É possível perceber, portanto, que os dois verbos sugerem uma ideia de falseamento, ou seja, o reconhecimento da identidade de gênero é, de alguma forma, superficial; esta identidade seria um disfarce que, diante da nudez, seria revelado. Quando precedido do verbo “tentar”, esse sentido é atravessado por uma dubiedade ainda maior; isto é, a tentativa pode ser bem ou mal sucedida e é isso que vai determinar, no fim das contas, o (não) reconhecimento dessa identidade.

Para evitar estabelecer uma classificação normativa (e violenta), que tende a ler e significar a alteridade a partir dos próprios parâmetros, optamos por não tirar conclusões sobre o gênero da pessoa fotografada em *Id crisis* (MUHOLI, 2003). Além de não podermos confirmar a informação em nenhuma fonte que consultamos, esta não é uma questão central para este trabalho; como já afirmamos, nossa investigação parte do pressuposto de que cada

³¹ Disponível em: <https://www.dicio.com.br/>. Acesso em: 2 fev. 2023.

descrição estabelece uma verdade que opera em um processo específico de fruição e atribuição de significados. Por esse motivo, analisamos, acima, os sentidos que operaram entre as pessoas que leram o corpo na fotografia a partir de uma perspectiva que considera a desobediência de gênero, caminho que se mostrou bastante frutífero. Não obstante, também consideramos verdadeiras, neste contexto, as descrições de uma parte significativa de nossa audiência que leu a pessoa na fotografia como uma mulher – leitura que, inclusive, justifica a pertinência da imagem a esta categoria. Assim, conduzimos também uma análise que tomou como base esta interpretação; a partir dela, emergiram outros sentidos, geralmente atrelados a mulheres negras, ainda que o pertencimento racial nem sempre seja mencionado.

“Uma boxeadora enfaixando os punhos para depois colocar a luva” (2, B, H).

“Uma mulher que faz boxe enrolando as bandagens para entrar em treino ou em uma luta [...]” (10, N, M).

“Uma lutadora após o treino, retirando as faixas” (21, B, H).

“Lutadora” (98, N, H).

“Uma lutadora” (113, B, H).

As descrições acima nos surpreenderam de maneira significativa. Ao longo de todo o processo de desenvolvimento deste trabalho – na pesquisa bibliográfica, nos testes, nas nossas análises iniciais, nas investigações sobre o trabalho de Muholi etc. –, jamais cogitamos que esta leitura poderia surgir. O que evidencia o caráter polissêmico das imagens fotográficas, sobre o qual já falamos anteriormente, e faz com que elas sejam elementos tão provocadores nas pesquisas onde são incluídas.

O reconhecimento da pessoa fotografada como lutadora/boxeadora está amparado por um imaginário sobre a prática esportiva construído a partir de diversos produtos midiáticos. Mesmo quem não pratica ou acompanha competições oficiais pode ter uma familiaridade relativa com seus elementos, como o enfaixamento das mãos usado, geralmente, sob as luvas. Além disso, um olhar atento revela que a roupa de baixo poderia ser interpretada como um tipo de calção que costuma ser usado por pessoas que lutam boxe, fortalecendo esta interpretação.

É preciso considerar, por outro lado, a materialidade em que tais elementos se dão a ver, isto é, o corpo de uma pessoa negra, que socialmente seria lida como uma mulher. Nesse sentido, reverberam nas leituras acima determinadas percepções sobre o papel da mulher negra na sociedade: a mulher guerreira, forte e que, apesar de todas as forças contra ela, consegue, por sua própria *luta*, superar as dificuldades. É preciso explicitar que os textos acima não nos permitem concluir que estas representações da mulher negra foram efetivamente consideradas. Por outro lado, sabemos que existem contextos que, ainda que influenciem os sentidos

produzidos, muitas vezes nem chegam a ser percebidos em um nível consciente. Portanto, ainda que a ligação entre as respostas elencadas e o estereótipo da mulher negra guerreira seja quase imperceptível, não podíamos deixar de chamar a atenção para esta possibilidade.

“Lidar com as próprias feridas” (3, N, M).

“Mulher fazendo tratamento de saúde sozinha em casa, com uma faixa” (111, N, M).

Ainda sobre a condição da mulher negra, consideramos a relevância das representações que se referem, direta ou indiretamente, à sua rede de relações sociais. Na publicidade, Moreno Fernandes (2020; 2021) observou que, em geral, as pessoas negras, mas principalmente as mulheres, são a maioria nas representações de famílias monoparentais, isto é, aquelas nas quais a criança é representada apenas com a mãe ou com o pai. Em diálogo com estas formas de visibilidade, outros estudos (PEREIRA, 2017; NASCIMENTO, 2018; COLLINS, 2019) explicitam a solidão da mulher negra como uma condição construída socialmente, com o objetivo de isolá-la, principalmente, no que diz respeito a relacionamentos afetivo-sexuais.

Não há dúvidas de que a pessoa aparece na fotografia sozinha. Por outro lado, as descrições acima parecem tratar a solidão como uma condição de vida daquela pessoa. Ou seja, ela não pode contar com ninguém, apenas consigo mesma, para lidar com suas feridas ou cuidar de sua própria saúde. Paradoxalmente, a mulher negra, às vezes estereotipada como cuidadora, não tem ninguém que cuide dela.

Além disso, na descrição escrita pela Informante nº 3, a palavra “ferida” transita entre sentidos conotativos e denotativos. Embora, inicialmente, tenhamos considerado a predominância do primeiro, os demais textos que trataram a pessoa na foto como ferida ou doente fizeram com que considerássemos o apelo literal da palavra na frase acima. Aqui, denotação e conotação são possíveis e não chegam a ser mutuamente excludentes. Isto é, as feridas corporais podem refletir as lesões simbólicas ao mesmo tempo em que estas encontram naquelas uma manifestação material.

“Uma mulher negra fazendo curativos” (27, N, H).

“Uma mulher que parece machucada fazendo curativos nela mesma” (36, B, H).

“Uma mulher enfaixa sua mão direita. Parece estar ferida, mas não sei se está sentindo dor [...]” (63, B, H).

“Mulher negra, seminua, com bandagem, cobrindo machucados” (64, B, M).

“Uma mulher negra que está cuidando de possíveis ferimentos” (68, N, H).

“Uma mulher negra cuidando de alguma ferida” (81, N, PND).

“Mulher fazendo tratamento de saúde sozinha em casa, com uma faixa” (111, N, M).

Anteriormente, chamamos atenção para a possível ligação, ainda que sutil, entre a interpretação da participante, em *Id crisis* (MUHOLI, 2003), como lutadora/boxeadora e a imagem da mulher negra forte/lutadora/guerreira. Aqui, podemos seguir um caminho semelhante em direção a outro imaginário: pessoas africanas como inerentemente necessitadas de cuidados médicos.

A mídia em geral, com especial destaque para a programação televisiva, está repleta de campanhas que visam à arrecadação de fundos para instituições filantrópicas que tem como objetivo oferecer atendimento médico para populações mais vulneráveis. Tal atitude, em si, não pode ser desmerecida. Essas campanhas, no entanto, adquirem novos significados se observarmos que, de um lado, a maioria significativa das pessoas que precisam de cuidado são negras – e supostamente africanas –, ao passo em que as pessoas que cuidam – médicas e médicos – são, em geral, brancas. Essas imagens sugerem que o continente africano é um lugar mais propenso ao desenvolvimento de doenças e epidemias. Embora suas formas de operação tenham mudado, essas representações reverberam uma das premissas que justificou o colonialismo e que afirmava que “as ‘raças superiores’ tinham um dever moral perante as ‘raças inferiores’” (CORREA, 2021, p. 141).

Correa (2021) explica como as imagens de pessoas africanas doentes na primeira metade do século XX serviram de maneira crucial à colonização daquele continente. Aqui, consideramos o efeito que essas imagens têm na construção de um *modo de ver* populações africanas. Assim, essa chave de leitura pode ter sido acionada no processo de decodificação e atribuição de sentido à Figura 20 (p. 137), de modo que as faixas, potencializadas pelo corpo negro, foram tomadas como signo de procedimentos médicos. É importante ressaltar que o único elemento na imagem que remete diretamente a este significado são as faixas; não existe qualquer outra marca ou sinal no corpo da pessoa fotografada que sugira um machucado ou uma ferida.

“[...]uma fotografia que realça uma situação na qual uma pessoa está se auto enfaixando por causa de alguma doença ou ferida. O tom preto e branco demonstra algum aspecto de morbidez” (115, B, H).

A descrição desenvolvida pelo Informante nº 115 segue um percurso de leitura parecido com os anteriores, mas nos chamou a atenção o uso da palavra “morbidez”. Considerando que ele já havia marcado a situação de (falta) saúde da pessoa na fotografia, esta reafirmação sugere que esta condição é o *tema* da fotografia como um todo. Nos parece que, para o informante, mais do que a fotografia de uma pessoa doente, *Id crisis* (MUHOLI, 2003)

é uma fotografia que tem como intuito ser um signo, representar a doença em geral, não um caso específico de enfermidade.

“Homem trans sem recurso para Binder comprado” (26, B, M).

“Um homem [...]tentando externar sua necessidade de ser do modo que sua situação financeira permite” (42, N, H).

Mulher negra com dificuldades socioeconômicas, amarrando os seios com uma faixa branca” (77, N, H).

“Mulher negra colocando faixas nos seios, provavelmente usando as faixas como sutiã” (50, B, M).

A partir do que foi discutido até aqui, podemos afirmar que nosso olhar é condicionado por uma série de fatores: nosso convívio social, nossas experiências, as representações hegemônicas das mídias tradicionais etc. (BERGER *et al.*, 1982; HALL, 2016; hooks, 2019). Também é possível observar que, enquanto grupos subalternizados costumam estar associados a significados muito específicos, aqueles em locais de poder, em geral, sequer são pensados como grupo. A respeito do processo de consumo e produção de sentido sobre imagens fotográficas que retratam situações de sofrimento, Sontag (2003) aponta a centralidade das relações de identificação e não identificação neste contexto.

As populações africanas, sejam elas antigas ou contemporâneas, são, com frequência, representadas como primitivas e menos civilizadas. No primeiro caso, predominam imagens onde aparecem nuas, uma vez que o modo de vestir ocidental carregaria a marca de seu desenvolvimento. A segunda situação, por sua vez, tem como signo a pobreza; a falta de capital derivaria da *incapacidade* daquelas populações quanto a seu próprio desenvolvimento social e financeiro. Nos dois casos, reverbera a perspectiva do desenvolvimento linear da humanidade, onde a Europa (e, atualmente, os Estados Unidos da América do Norte) estaria à frente de todos os demais continentes.

A associação entre pessoas negras/africanas e pobreza pode ser apreendida nas descrições acima. Aqui, mesmo que implícito, percebemos a sugestão de uma intersecção entre raça e classe uma vez que, considerando que o ambiente quase não aparece no quadro, argumentamos que o corpo da pessoa é lido como signo de pobreza e o uso da faixa, como a única opção possível. A última descrição da lista sugere que a faixa é usada como sutiã, o que também pode indicar certa precariedade ou falta de acesso, embora não explicita qualquer motivo para isso.

“Uma mulher apática enfaixando partes do corpo” (4, N, M).

“Homem trans” (8, N, M).

“Mulher negra com peitos enfaixados” (12, N, NB).

“Mulher querendo ser de gênero masculino - enfaixa os seios para amassá-los” (32, B, M).

“Fotografia em preto e branco com uma pessoa voltada para frente e ligeiramente para o lado. Em cena existe uma janela no lado direito a pessoa que está sendo iluminada pela luz que vem de fora e as costas estão sem iluminação. A cabeça está abaixada com olhar direcionado para um tecido em forma de faixa nas mãos e os braços estão dobrados e erguidos na altura referente ao coração” (44, B, M).

“Pessoa trans passando faixa” (69, N, NB).

“Fotografia preto e branco de uma pessoa negra se auto enfaixando” (73, N, H).

“Tentativa de reconhecer-se como se é” (75, B, M).

“Uma mulher segura um trapo perto de uma janela” (107, B, PND).

Voltamos à questão da nudez/seminudez da pessoa fotografada porque consideramos relevante que isso tenha sido tão pouco mencionado. Esta foi mais uma das questões que surgiram na análise de dados que não havíamos previsto anteriormente. Em nossa classificação, nos atentamos para qualquer menção, ainda que sutil, que permitisse inferir que os seios estariam à mostra, mesmo que parcialmente – considerando que, se este fato fosse mencionado, provavelmente seria por tratar da parte que, normalmente, não deve ser deixada visível por ser considerada *erótica demais*. Das três fotografias deste grupo, foi a que apresentou a maior porcentagem de *silêncios* sobre este aspecto. Por outro lado, lembramos que o corpo considerado padrão universal a partir do qual os demais são *medidos* é o corpo branco, magro, cisgênero. Os seios dignos de admiração são firmes, redondos, “em pé”, brancos e com mamilos rosados. Os mamilos de pessoas negras, especialmente as de pele escura, não correspondem a este padrão.

Ao longo da história da fotografia, incluindo os dias atuais, a nudez tem sido alvo de controvérsias maniqueístas e conservadoras que buscam classificá-la como artística/sensual/aceitável ou pornográfica/vulgar/inaceitável. Não obstante, na categoria conhecida como fotografia *etnográfica*³² ela sempre foi mais bem recebida. Além dos motivos patriarcais que citamos anteriormente, acreditamos que essas polêmicas estão ligadas ao quanto esses corpos, aproximando-se da norma hegemônica, são dignos de desejo (do homem branco, cisgênero, heterossexual). Se eles não se aproximam nem mesmo do estereótipo tolerado pelo racismo, isto é, a *mulata*, talvez não sejam *dignos de nota*.

³² O termo está em itálico por reconhecermos que ele carrega um sentido racista uma vez que, em geral, seja usado para se referir apenas a populações racializadas, como já discutimos a respeito de termos como “*étnico*”.

4.3.2 Quando pessoas negras se tornam invisíveis

Figura 21 – Genesis [Je n'isi isi] III



Fonte: CHIURAI, 2016.

“Primeira coisa que percebo é a intenção em criar uma composição visual, uma impressão. Há um trabalho com as cores da imagem, escolha do piso, papel de parede, posição dos objetos, roupas que as pessoas usam, composição racial e o lugar em que elas ocupam na imagem. Fica implícito pelas posições e pelo vestuário as relações de hierarquia e poder. Os rapazes ajoelhados com roupa surrada ao lado do homem branco são negros, e poderiam estar demonstrando respeito pelas figuras a frente dele. Mas se isso é verdade, porque o homem branco não parece demonstrar o mesmo?”

Outra leitura possível é a de que pessoas brancas em posições de poder muitas vezes utilizam pessoas negras contra as outras, em uma estratégia bem demonstrada no curta ‘O dia em que Dorival encarou a Guarda’, dando, a alguns poucos, algum poder, para que estes usem contra os seus, nesse caso representada pela figura feminina fardada.

Uma terceira leitura é sobre a tendência a exotização de culturas não-brancas e hipersexualização de corpos não brancos” (70, N, M).

Para Roland Barthes (1990), todas as imagens são polissêmicas por natureza. Não obstante, esta natureza pode ser potencializada ou suavizada. A partir disso, e considerando que a obra de arte só se concretiza, efetivamente, na presença de uma pessoa disposta a fruí-la, podemos afirmar que os signos artísticos tendem a potencializar a pluralidade de sentidos (ARCHER, 2012). Embora todas as fotografias selecionadas para esta pesquisa façam parte deste contexto, a descrição acima exemplifica a especificidade de *Genesis [Je n'isi isi] III* (CHIURAI, 2016). Após a coleta e análise dos dados, percebemos que a Figura 21 (p. 145) se destacou pela diversidade de leituras acionadas. Neste tópico, apresentamos aquelas que nos pareceram centrais e/ou recorrentes, mas com a certeza de que várias outras seriam possíveis.

Um ponto que nos pareceu crucial, nessa fotografia, foi a quantidade de pessoas. Embora as Figuras 14 e 17 superem este número, aqui, as funções/papéis sociais ou lugares simbólicos parecem mais distintos. Neste contexto, é preciso ponderar que a simples atribuição de visibilidade não é, por si só, uma estratégia de combate ou de adesão ao racismo. A forma como alguns corpos são mostrados e, conseqüentemente, percebidos, são centrais para entendermos o poder que as imagens têm de produzir sentidos, em especial sobre pessoas negras. Em determinados contextos, embora presentes, elas se tornam, de certa forma, *invisíveis*. Ao reunir cinco modelos – duas mulheres negras, dois homens negros e um homem branco –, *Genesis [Je n'isi isi] III* (CHIURAI, 2016) tornou nítido que, embora estejam presentes na fotografia, algumas pessoas podem ser consideradas irrelevantes ou pouco significativas. Além disso, a partir da análise de como as relações interpessoais foram descritas, outras questões, no que diz respeito às formas de visibilidade, puderem ser problematizadas.

“Um encontro ‘diplomático’ entre um branco colonizador e a líder local (mulher), na qual a mulher se mantém em uma postura desafiadora de quem não vai aceitar ser tratada como inferior” (2, B, H).

“As relações de poder estão distantes da autoridade e próximas de como você se enxerga” (3, N, M).

“Mulheres no poder” (6, B, M).

“Cena típica do processo dominação branca, presente em todos os locais onde os negros foram escravizados. A atitude da mulher negra de cabelos trançados parece de resistência ou enfrentamento” (22, B, M).

“Um encontro entre representantes de diferentes culturas, no qual o homem de terno que [quer] fazer a mulher se ajoelhar (dedo apontando para baixo), mas ela não quer se humilhar e levanta seu rosto” (47, B, M).

“Uma Rainha, com um branco palerma” (56, N, H).

“Encontro da representante de uma tribo e um homem rico” (61, N, M).

“Encontro de dois dignatários, um homem branco e uma mulher negra” (94, B, NB).

“Encontro entre uma pessoa branca com o que parece ser uma pessoa preta nobre, apesar de figurinos que denotem épocas diferentes” (99, B, H).

As descrições acima têm em comum o fato de que em nenhuma delas os homens negros são mencionados. Esta situação não foi prevista nas etapas anteriores desta pesquisa. (Aproveitamos para chamar a atenção para a necessidade de um maior aprofundamento sobre as especificidades do machismo e do racismo na construção de representações das masculinidades negras embora, no momento, tal reflexão esteja além dos nossos objetivos imediatos.) Por outro lado, considerando que ela foi recorrente, nos pareceu significativa. Esta foi uma tendência similar entre os dois grupos analisados: entre pessoas autodeclaradas negras, 45,71% não fizeram qualquer referência direta que permitisse imaginar, a partir da descrição, a presença de homens negros na fotografia. Já entre aquelas que se autodeclararam brancas, a proporção foi de 43,24%³³.

Ao analisar as respostas acima, podemos depreender que a invisibilização dos homens negros se relaciona, entre outros fatores, com o viés de confirmação (CORBU *at al.*, 2020). Ao lê-las atentamente, é possível perceber que elas tentam estabelecer uma posição social e/ou uma atitude para a(s) mulher(es) negra(s) e para o homem branco. A partir disso, se negam a enunciar qualquer elemento que contradiga o que está sendo afirmado. Ou seja, uma vez que a postura dos homens negros, na fotografia, não confirma estas posições e/ou atitudes, isso faz com que sua presença seja ignorada.

Por outro lado, se considerarmos a influência do racismo no processo de objetificação e coisificação de pessoas negras, é possível que estes homens tenham sido lidos como parte do cenário; uma vez que não são personagens da história que está sendo narrada na imagem (segundo as descrições), são mencionados com menos frequência. Olhando de forma mais abrangente para os dados coletados, são raras as vezes em que o cenário, objetos que não são centrais, ou elementos do plano de fundo são mencionados, o que nos leva a pressupor que os homens negros em *Genesis [Je n'isi isi] III* (CHIURAI, 2016) foram apreendidos a partir desta chave de leitura.

“Representação do encontro entre uma corte africana e um homem branco europeu, sendo que este traz armas e munições, a julgar pelas caixas” (90, B, H).

³³ Em algumas das descrições supracitadas, outras pessoas presentes na fotografia também deixam de ser mencionadas. Estas outras ausências ou protagonismos serão analisados a seguir; aqui, nosso foco é o apagamento dos homens negros.

Ao destacar a descrição acima das restantes deste conjunto, queremos chamar a atenção para o fato de que o Informante nº 90 considerou mais relevante se referir, de maneira direta, às armas e munições do que aos homens negros – a menos que ele tenha considerado que eles fazem parte da “corte africana”. De qualquer forma, a falta de especificação torna possível nossa interpretação, na medida em que o “homem branco” é especificado, individualizado, enquanto as pessoas negras são coletivizadas como “corte africana”.

“Um senhor de escravos encarando de frente duas mulheres negras que se recusam a se submeterem a ele, mesmo que os homens os tenham feito” (10, N, M).

“Enfrentamento escravocrata x mulheres negras representantes de uma nação” (19, B, M).

“Um senhor de escravos sendo confrontado por mulheres revolucionárias a fim de dar um fim nesse processo” (21, B, H).

“Uma disputa de poder entre um dono de escravos e líderes africanos” (27, N, H).

“Um encontro entre o homem branco escravocrata com superiores negras [...]” (35, B, M).

“Um homem branco, rico e dono de escravos conversando com uma mulher negra rica e outra mulher negra chefe de uma aldeia” (53, B, M).

“Um branco escravagista fazendo acordos políticos com uma figura de liderança de uma comunidade negra africana” (86, B, M).

“Um homem branco escravocrata que se depara com duas mulheres pretas que aparentam ter um calão alto em uma organização social, com uma rainha” (96, B, M).

Além das situações nas quais os homens negros foram ignorados de modo mais explícito, em alguns casos, como os destacados acima, questionamos se a menção ao homem branco como dono/senhor de escravos, escravocrata ou escravagista foi considerada suficiente para deixar subentendida a presença dos homens negros na imagem. Esta é, sabemos, uma referência relativamente sutil. No entanto, ela é possível no contexto onde é enunciada, especialmente considerando o processo histórico de desumanização de pessoas negras. Se criarmos um paralelo com outras situações, fica fácil perceber como é possível chegar a esta conclusão, na medida em que podemos pressupor que existe algo na imagem que autorize determinadas afirmações. Por exemplo: se dissermos que em uma imagem vemos uma médica, ou um professor, ou uma rainha, ou um padeiro, ou uma policial, quem nos escuta poderá imaginar, com alguma certeza, que existem elementos na imagem que nos permitiram fazer essas afirmações. Acreditamos que o mesmo ocorre nos exemplos acima. As próximas análises contribuem para corroborar esta posição.

“Um homem branco com escravos e mulheres negras encarando-o, provavelmente uma tentativa de conversa” (4, N, M).

“[...] colonizador europeu com negros escravizados ao lado, sendo encarado por duas mulheres negras poderosas e guerreiras” (11, B, M).

“[...] do lado esquerdo um homem branco em pé e um homem negro de joelho dobrado e cabisbaixo. Imagino que seja um escravagista e uma pessoa escravizada [...]” (24, N, H).

“Senhor feudal com seus escravos e um possível capataz de origem feminina e negra” (32, B, M).

“[...] Há um homem branco vestido formalmente e dois homens pretos, ajoelhados ao seu lado que parecem ser criados ou escravizados pela posição de subserviência [...]” (52, N, M).

“Escravos e seu proprietário, em uma situação de submissão” (81, N, PND).

“[...] Julgaria que os dois homens negros ajoelhados ao lado do homem branco são pessoas escravizadas, pela postura, vestimenta, e por não olharem nos olhos das mulheres a sua frente [...]” (92, B, M).

“Um senhor com seus escravos pedindo submissão ou algo do tipo” (106, B, H).

“Homem branco [...] com 2 homens escravos se reunindo com mulher negra [...] e assistente negra” (111, N, M).

Aquilo que temos afirmado a respeito dos usos da palavra *escravo* como sinônimo de *negro* ganha mais complexidade nestes exemplos. Conforme argumentamos anteriormente, a perspectiva colonial tem colaborado para constituir a escravidão como uma condição racial natural(izada), de modo que *escravo/escrava* funcionem como signo para se referir a pessoas negras (ainda que sua condição de escravizadas não esteja explícita). Todos os exemplos acima, por sua vez, pressupõem a condição de escravizado como um *lugar social* para os homens negros da fotografia, apesar de fazerem isso de diferentes formas.

Em algumas descrições, reverbera o processo de alienação da pessoa escravizada, de modo que, como objeto, ela é propriedade de outrem. Em outras palavras, podemos afirmar que o processo de escravização define duas condições sociais: de um lado, o objeto, a propriedade, definida pela sua condição social; de outro, o sujeito, dono, definido por aquilo que possui. É preciso compreender, portanto, que o colonialismo, a colonialidade e o racismo atuam tanto nos grupos subalternizados quanto naqueles em posição de poder, ecoando crítica feita por Aimé Césaire: “o colonizador, ao acostumar-se a ver o outro como animal, ao treinar-se para tratá-lo como animal, tende objetivamente, para tirar o peso da consciência, a transformar, ele próprio, em animal” (CÉSAIRE, 2020, p. 23).

Outra questão relevante diz respeito à diferenciação entre *escravo* e *escravizado* nas situações supracitadas: quando *escravo* foi utilizado como substantivo, isto é, como uma palavra “que designa os seres” (CEGALLA, 2008, p. 130), deixou-se implícita a enunciação de sua raça. Por outro, as pessoas que usaram o adjetivo *escravizado* o precederam pelo o substantivo *pessoa* e/ou especificaram a raça, demonstrando uma percepção mais sensível às denúncias dos movimentos negros e antirracistas quanto à diferença no uso das duas palavras.

“Pessoas negras confrontando homem branco escravizador” (25, B, M).

“Branco nojento escravocrata” (26, B, M).

“Um homem branco, provavelmente pertencente a uma classe dominante de um determinado povo/comunidade/nação, encontra-se com uma mulher negra que provavelmente lidera um movimento de resistência contra essa classe dominante a qual o homem branco pertence” (30, N, H).

“Submissão de escravo ao senhor” (45, B, M).

“Um homem branco, rico, em atitude de confronto contra uma mulher negra, provavelmente líder de um grupo” (59, B, NDA).

“Escravos e seu proprietário, em uma situação de submissão” (81, N, PND).

“Um homem senhor com escravos tratando com uma líder tribal” (101, N, NDA).

“Escravocrata” (116, B, H).

Da mesma maneira que, em várias descrições, percebemos a ausência de referências aos homens negros, existe um grupo menor no qual pelo menos uma das mulheres negras – em alguns casos, as duas – foi ignorada. Novamente, são diversas as possibilidades para este processo de invisibilização. Na descrição da Informante nº 25, por exemplo, acreditamos que o uso de *pessoas* para se referir às mulheres é um dado relevante em função da especificação do gênero do homem branco. Em outros casos (Informantes nº 45, 59, 81 e 101 acima, e 77, abaixo), o viés de confirmação (CORBU *at al.*, 2020), mais uma vez, parece determinar a quais elementos deve-se dar destaque para justificar a narrativa que se pretende criar ou, em outras palavras, o sentido que se objetiva privilegiar.

“Representação da ‘superioridade do homem branco’ em relação á pessoas negras, visto que, ou elas estão ajoelhadas ou o olhando de baixo para cima” (77, N, H).

Existem, ainda, situações nas quais a defesa de um discurso que, supostamente, se alinha ao antirracismo adquire uma dimensão ambivalente. Mesmo que as respostas da Informante nº 26 e do Informante nº 116, nos exemplos anteriores, apresentem um tom de crítica ao homem branco, contraditoriamente, dão a ele o protagonismo da cena, uma vez que só ele é mencionado. No caso do Informante nº 77, por sua vez, existe um duplo apagamento: primeiramente, ignora-se que a mulher negra de boina tem praticamente a mesma altura do homem branco, portanto, olha pra ele da mesma altura (embora, pela sua posição, a partir de um ângulo lateral). Ou seja, ela não está contemplada por esta descrição. Além disso, sugere uma hierarquia natural que tem como único determinante a estatura das pessoas; não considera que a outra mulher negra olha para o homem branco de baixo pra cima não por considerá-lo superior, mas, simplesmente, porque ele é mais alto que ela.

“Um encontro ‘diplomático’ entre um branco colonizador e a líder local (mulher), na qual a mulher se mantém em uma postura desafiadora de quem não vai aceitar ser tratada como inferior” (2, B, H).

“[...] duas mulheres pretas encaram um homem branco com vestes antigas, elas possuem feições fortes, de combate, demonstram saber a força que possuem [...]” (16, B, M).

“[...] A atitude da mulher negra de cabelos trançados parece de resistência ou enfrentamento” (22, B, M).

“Pessoas negras confrontando homem branco escravizador” (25, B, M).

“[...] Duas mulheres negras [...] Parecem confrontar e se impor diante do homem branco” (39, B, M).

“Representantes de uma cultura [...] resgatando o que têm de mais importante, seu povo” (42, N, H).

“[...] Os dois personagens ajoelhados parecem estar a serviço do homem branco, enquanto as duas mulheres negras parecem encará-lo, colocando em questão a legitimidade desse serviço” (63, B, H).

“Uma xamã, que está escoltada por sua guardiã, está estabelecendo contato com um homem branco, não comum para o povo local, visando [...] julgar se ele é uma ameaça ou não” (68, N, H).

“Mulheres líderes poderosas e que detém autoridade, recebendo uma visita de um homem branco. Uma forma de questionar o patriarcado, o racismo e a escravidão” (75, B, M).

No que diz respeito às relações estabelecidas entre as pessoas na fotografia, existem formas de enunciação que nos permitem constatar quem está sendo percebida/percebido como protagonista da ação narrada, além de quais sentidos esta *atribuição de protagonismo* evoca. Nos trechos acima, pelo menos uma das mulheres (em alguns casos, as duas) é tomada como alguém que executa uma ação, a pessoa responsável por fazer com que determinada relação se desenvolva. Neste contexto, em que as sujeitas são as mulheres, verbos de ação, usados na voz ativa, são um dos elementos que autorizam esta leitura. Estas ações também são simbólicas, na medida em que sugerem a contestação de lugares socialmente normalizados; ou seja, dizer que mulheres negras encaram, confrontam, enfrentam e julgam é dizer que elas estão desafiando uma posição social estabelecida pela colonialidade, pelo racismo e pelo machismo. Esta contestação também pode ser mais sutil quando, ao afirmar que a(s) mulher(es) recebe(m) o homem branco, é sugerido que ele é o forasteiro, o *exótico*, enquanto elas estão em seu próprio lugar; são o ponto de referência.

“[...] um homem branco com vestes de época [...] olha fixamente para uma mulher negra que também está vestida de forma nobre e com uma boina que lhe dá um aspecto militar [...]” (17, N, M).

“Um homem branco [...] encontra-se com uma mulher negra que provavelmente lidera um movimento de resistência contra essa classe dominante a qual o homem branco pertence” (30, N, H).

“Um branco escravagista fazendo acordos políticos com uma figura de liderança de uma comunidade negra africana” (86, B, M).

“Um homem senhor com escravos tratando com uma líder tribal” (101, N, NDA).

“[...] colonizador europeu [...] sendo encarado por duas mulheres negras poderosas e guerreiras” (11, B, M).

“Um senhor de escravos sendo confrontado por mulheres revolucionárias a fim de dar um fim nesse processo” (21, B, H).

“Homem branco poderoso sendo enfrentado por duas mulheres igualmente poderosas” (54, B, H).

Ao contrário dos exemplos anteriores, as descrições acima colocam o homem branco no lugar de protagonista da ação, reafirmando uma perspectiva hegemônica. Aqui, é possível perceber duas estratégias distintas. Primeiramente, da mesma forma que no caso das mulheres, o uso de verbos de ação na voz ativa sinaliza o movimento do homem branco; aqui é ele quem olha; se, anteriormente, as mulheres o recebiam, agora ele vai ao encontro delas. Nestes casos, considerando que não parecem estar se contraponto ao lugar supostamente natural do homem branco, os verbos não sugerem confronto, mas tentativas de um contato conciliador.

No plano de fundo, está o fato de que ele não precisa desafiar nada, uma vez que sua posição social de dominação, construída historicamente, lhe garante o poder necessário para permanecer neste lugar. Este tratamento dado ao homem branco evoca justificativas coloniais que afirmavam que os contatos entre colônias e metrópoles eram amistosos, visando ao desenvolvimento das primeiras. Ademais, ecoa o contexto especificamente brasileiro, de onde as fotografias são vistas, sugerindo encontros cordiais entre as raças que teriam culminado na miscigenação e em nossa mitológica democracia racial.

Já no caso dos verbos na voz passiva, apesar de a ação ser executada pelas mulheres negras, o comportamento é narrado pela perspectiva do homem branco, colocando-o no centro da ação e sugerindo, de maneira sutil, que ele pode ser uma vítima.

“Um encontro entre representantes de diferentes culturas, no qual o homem de terno que [quer] fazer a mulher se ajoelhar (dedo apontando para baixo), mas ela não quer se humilhar e levanta seu rosto” (47, B, M).

“Um homem branco, rico, em atitude de confronto contra uma mulher negra, provavelmente líder de um grupo” (59, B, NDA).

“Um confronto de etnias, com o homem branco exigindo que a mulher negra abaixe perante ele a partir do festo [gesto] com a mão” (82, B, M).

“Um senhor com seus escravos pedindo submissão ou algo do tipo” (106, B, H).

Embora o protagonismo atribuído ao homem branco se mantenha, existe uma denúncia mais explícita sobre sua intenção de dominação. Não obstante, a última descrição desta lista é um caso peculiar, paradoxal. Se, por um lado, o verbo *pedir* evoca gentileza, um chamado à colaboração, é raro vermos alguém se submeter por vontade própria, especialmente ao processo de escravização. Novamente, ecoa a narrativa construída historicamente a respeito de uma suposta passividade ou aceitação das populações negras sobre este processo.

Desde as etapas anteriores – da pesquisa bibliográfica, do desenho da metodologia –, temos considerado que as especificidades dos corpos na imagem possuem papel central nos sentidos que são produzidos. Embora isto aconteça, de maneira mais contundente, com corpos subalternizados, a observação de um detalhe tão sutil na fotografia, como o dedo do homem branco, nos surpreendeu. Acreditamos que a forma como este dedo foi lido pode estar diretamente ligada aos marcadores de raça e gênero deste personagem. Esta perspectiva é mais notória nos casos onde o homem branco é lido como colonizador. E, de maneira surpreendente, é rompida no seguinte exemplo:

“Cinco figuras dispostas em uma cena que parece um casamento [...]” (107, B, PND).

“Choque de autoridades, sendo um de pele branca e os outros dois em pé de pele preta [...]” (5, B, M).

“Pessoas negras em disputa com um homem branco” (12, N, NB).

“[...] A cena parece mostrar um cenário de embate entre o homem branco e as mulheres negras [...]” (49, B, M).

“[...] A imagem parece ser de um momento de confronto entre a mulher negra e o homem branco” (60, N, H).

“Choque entre diferentes culturas” (76, N, H).

“[...] As expressões faciais mostram um possível clima hostil entre os personagens” (79, B, M).

“Um encontro não amistoso entre líderes de diferentes povos” (80, B, M).

“A imagem descreve a imposição dos europeus sobre os povos e reinos africanos” (112, B, M).

Quando falamos de situações que confirmam ou contradizem estereótipos racistas, motivo que nos levou à escolha das nove fotografias disparadoras dos processos de atribuição de sentido desta pesquisa, nos referimos a sistemas de representação que não são fechados em si mesmos. As estratégias de representação que visam ao reforço do *status quo*, bem como aquelas contestatórias, muitas vezes se sobrepõem, se acumulam.

No caso da Figura 14 (p. 86), por exemplo, consideramos que, embora a fotografia faça parte do terceiro conjunto, a coleta de dados produziu informações relevantes no que tange à apreensão da seminudez dos homens Surma. Da mesma forma, não obstante nosso foco nesta categoria seja a percepção da nudez das pessoas lidas como mulheres, diante do que foi revelado pelo *corpus* optamos por analisar, também, as descrições da Figura 21 (p. 145) nas quais percebemos a apreensão de situações de conflito ou de violência – elemento que unifica as fotografias do primeiro grupo analisado.

No Brasil, existe um esforço, inclusive institucional, para negar o racismo como força estruturante da sociedade. Esta estratégia parece se enfraquecer na medida em que o objeto de nosso olhar são os *Outros*. Em *Genesis [Je n'isi isi] III* (CHIURAI, 2016), é quase consensual

que se trata de uma situação africana ou, pelo menos, não brasileira. Além disso, as pessoas na fotografia são negras de pele escura e o homem branco tem a pele muito clara, tornando mais evidente sua condição racial e enfraquecendo a percepção de miscigenação que, com frequência, é usada para negar o racismo no Brasil – seja para argumentar que pessoas negras não são *tão negras assim* ou para defender que quase ninguém é *branco de verdade* no país (SOVIK, 2009). Este contexto, potencializado, especialmente, pelas roupas das pessoas retratadas, talvez seja responsável pela percepção de conflito na imagem, conforme destacado nas descrições acima, na medida em que o racismo, materializado no confronto entre pessoas negras e brancas, é uma realidade no exterior (nos Estados Unidos, na África do Sul, entre outros), *felizmente superada* no Brasil (GONZALEZ, 2020).

“Mulher negra, provavelmente de ‘categoria elevada entre seus pares’, acompanhada por outros negros [...]” (40, N, H).

“Dois jovens negros ajoelhados diante de duas mulheres negras [...]” (15, N, M).

“[...] É visível um homem branco vestido com um terno e cartola em pé entre dois homens negros ajoelhados, em sinal de respeito, encaram duas mulheres negras, onde a que está posicionada mais ao centro aparenta ser uma líder de algum povo e a outra sendo seu ‘braço direito’” (55, B, H).

“[...] Os rapazes ajoelhados com roupa surrada ao lado do homem branco são negros, e poderiam estar demonstrando respeito pelas figuras a frente dele [...]”. (70, N, M).

“[...] Ao lado do homem branco, dois homens negros estão ajoelhados talvez em respeito à mulher líder [...]” (71, B, M).

“Dois homens negros ajoelhados e um homem branco diante de 2 mulheres negras” (87, B, M).

Ainda a respeito de quem protagoniza a cena, um pequeno grupo de descrições, embora menos recorrente, é bastante significativo. Em toda a amostra analisada, predominam interpretações sobre a centralidade de uma ou das duas mulheres negras ou do homem branco, além daquelas que tendem à neutralidade, se referindo a um encontro ou um confronto que não toma um dos lados como principal. Não obstante, nos exemplos acima observamos a apreensão de relações intrarraciais entre os homens negros e as mulheres negras. Aqui, optamos por listar todos os casos em que esta chave de leitura foi acionada. É possível constatar que ela foi mobilizada por pessoas negras, independente do gênero, ou por mulheres brancas. Sublinhamos que esta tendência se repetiu em outros casos, como no uso da palavra escravizado em detrimento de *escravo*.

“Parece uma representação sobre o imperialismo europeu contra o continente da África” (36, B, H).

“A imagem aparenta representar algum ato histórico onde há um encontro de lideranças de etnias diferentes [...]” (55, B, H).

“Com cores, homens e mulheres que representam uma certa hierarquia e parecem estar em oposição homens X mulheres Brancos X negros trajados X sem trajados” (72, B, M).

“Representação da ‘superioridade do homem branco’ em relação á pessoas negras, visto que, ou elas estão ajoelhadas ou o olhando de baixo para cima” (77, N, H).

“[...] Possivelmente, a imagem representa uma interpretação artística de uma situação de colonização, sendo o homem branco o colonizador acompanhado de pessoas escravizadas e as duas mulheres líderes de civilizações africanas” (110, B, NB).

“Representa uma imagem no qual o racismo aos moldes coloniais está bem ressaltado” (115, B, H).

A pergunta disparadora desta pesquisa pretendeu induzir uma leitura que caminhasse rumo à objetividade. No entanto, houve uma parcela significativa de participantes que se sentiram à vontade para fornecer descrições mais subjetivas. Neste contexto, *Genesis [Je n'isi isi] III* (CHIURAI, 2016) se destacou. Embora descrições denotativas, supostamente mais neutras, possam revelar enviesamentos, como já apontamos anteriormente, as pessoas que decodificaram a Figura 21 (p. 145) a partir de uma perspectiva simbólica forneceram algumas considerações relevantes. Nos interessou, nesta seleção, Informantes que explicitaram o caráter sógnico da fotografia em questão a partir do uso de verbos como simbolizar e representar (e seus derivados e flexões). A partir deste critério, selecionamos os exemplos acima. Certamente diversas análises simbólicas podem ser apreendidas, até mesmo de outras descrições citadas neste capítulo. Aqui, todavia, nos interessa especificamente aquelas pessoas que, diretamente, apontaram para esta característica da fotografia artística.

Este é um ponto central porque, em geral, pessoas negras são destituídas de individualidade, sendo percebidas como signo de algo exterior a elas: símbolo do racismo, de resistência, de superação... Nas descrições em destaque, notamos que há uma simetria entre a de existência de pessoas negras e brancas como signo. Entretanto, foi possível perceber que a leitura simbólica pode ser classificada em três outras categorias.

Neste primeiro bloco de respostas, existe uma leitura que *concorda* com o senso comum, percebendo as relações ali estabelecidas como representativas de *encontros* coloniais/imperiais nos quais o homem branco representaria o colonizador/imperialista/racista e as pessoas negras representariam, de modo geral, populações colonizadas/vítimas, ainda que em devir. Todas elas, a sua maneira, se remetem a situações nas quais existe desigualdade de poder e ecoam uma narrativa histórica hegemônica.

“[...] À direita do homem branco, em um plano mais proximal um homem negro de joelhos, como quem faz um juramento, simbolizando submissão e lealdade [...] Encarando o homem branco duas mulheres negras, vestidas com roupas tradicionais africanas, em uma postura de enfrentamento, simbolizando uma resistência a opressão” (57, B, H).

“Uma líder negra com mais outra figura importante negra do lado, de frente com um também possível representante branco, mas que tem do seu lado provavelmente um escravo e do outro uma possível representação de que o branco vive com a sombra de um negro” (83, B, H).

“A imagem representa o colonialismo representado pelo homem branco e os dois homens negros abaixados, contrapondo com as mulheres negras representando o poder de seu país originário” (103, B, M).

Aqui, no segundo conjunto, se percebe uma ambivalência a partir da leitura de homens negros e mulheres negras como pertencentes a grupos distintos. Independentemente de o homem branco permanecer ocupando a posição de opressor, os homens negros são aqueles que atestam o *sucesso* de seu empreendimento, ao passo em que as mulheres evidenciam que tal sucesso é apenas parcial.

“Vejo um confronto entre a imagem do senso comum a respeito das pessoas negras, do lado esquerdo um homem branco em pé e um homem negro de joelho dobrado e cabisbaixo. Imagino que seja um escravagista e uma pessoa escravizada. Do outro lado, temos duas mulheres negras de cabeça erguida e olhando diretamente para o escravagista. Imagino que elas simbolizem o lado da África que não nos é mostrado, das lideranças, diferente daquele que é constantemente enfatizado e que atribui aos negros e negras a posição de inferioridade e passividade” (24, N, H).

“Representação gráfica de noção racial de grupos distintos – à esquerda da imagem, um homem branco em pé com vestimenta europeia elegante com duas homens de pele negra simbolizados como sendo ‘inferiores/servidores’ daquele que está em pé; já à direita há duas mulheres negras simbolizando liberdade e poder através de suas vestimentas (aparentemente) tradicionais africanas” (84, N, PND).

Estas duas últimas respostas, por sua vez, atuam no sentido de desmascarar os estereótipos, fazendo com que “operem contra eles próprios” (HALL, 2016, p. 219). Elas demonstram consciência a respeito “de um regime racializado de representação” (idem, p. 211) e, explicitamente, o contestam; percebem, de um lado, representações racistas que tendem colocar pessoas negras em posições subalternas, justificando a dominação colonial, e, do outro lado, uma representação que contesta, diretamente, este pressuposto. Junto às descrições do segundo grupo, evidenciam interpretações complexas não só sobre esta imagem, mas sobre a fotografia em geral; mais do que um reflexo da realidade, trata-se de um sistema de representação que pode tanto reforçar relações desiguais quanto combatê-las.

“[...] Há um homem branco vestido formalmente [...] duas mulheres pretas, uma vestida de um longo vestido preto que cobre todo seu corpo e a outra vestida em joias e um traje que aparenta ser de um povo tradicional, com os seios desnudos [...]” (52, N, M).

“[...] Encarando o homem branco duas mulheres negras, vestidas com roupas tradicionais africanas [...]” (57, B, H).

“Uma mulher negra, com traje típico de um povo originário ou ancestral de matriz africana, [...] está em frente [...] a um homem branco, de terno [...]” (60, N, H).

“Fotografia colorida remetendo ao período do séc. XIX devido vestimentas, decoração e pessoas negras aparentemente trajadas com roupas típicas dos seus países/regiões da África” (73, N, H).

Sobre como as pessoas na fotografia estão vestidas, existem formas distintas de enunciação e diferentes modos de perceber a seminudez da mulher negra. Em *Três guinéus*, ao problematizar a desigualdade de gênero, Virginia Woolf (2019) oferece uma leitura crítica sobre o tratamento desigual dado à forma de se vestir de homens (brancos) e mulheres (brancas). Segundo a autora, pressupõe-se que as roupas das mulheres, tratadas como fúteis, tenham a estética como principal objetivo, em consonância com um dos objetivos femininos supostamente naturais: ficar bonita (especialmente para conquistar ou agradar um homem, mas também para causar inveja em outras mulheres). Por outro lado, ao analisar o traje de homens em diferentes funções sociais, Woolf argumenta: “Ele [o traje] não apenas cobre a nudez, gratifica a vaidade e deleita os olhos, mas também serve para anunciar a posição social, profissional ou intelectual de quem o traja. [...] É essa função – o anúncio da função – de seu vestuário que nos parece o mais singular” (WOOLF, 2019, p. 27). E acrescenta:

O fato de que ambos os sexos têm um gosto acentuado, ainda que distinto, pelas roupas, parece ter passado despercebido ao sexo dominante, devido, em grande parte, supõe-se, ao poder hipnótico da dominação. [...] com frequência um ato tem de ser executado até se tornar tradicional e, portanto, venerável; e qual grau de prestígio social causa cegueira relativamente à natureza extraordinária das próprias roupas? (WOOLF, 2019, p. 159-160, nota 16).

Anteriormente, afirmamos que, ao se considerar a referência universal de humanidade, a branquitude evitou enunciar-se como raça. Da mesma forma, a posição da mulheridade é marcada pela sua diferença em relação ao *homem*, de modo que só aquela precise ser nomeada como um não-homem – ou como uma mulher (DE LAURETIS, 1994). Ao nos apropriarmos das reflexões de Woolf (2019), é possível notar que o mesmo acontece com relação às roupas. Isto é, existe a roupa *normal* e as demais são categorizadas a partir de adjetivos como étnicas, tradicionais, típicas, entre outros. A roupa do homem é percebida como boa (“bem vestido”) ou formal (“formalmente vestido”), jamais como típica (embora seja); na medida em que a perspectiva ocidental (europeia) não se enuncia, ela pretende se considerar universal. No entanto, sabemos que não é – embora determinado tipo de roupa possa fazer sentido no contexto europeu, cujo clima é geralmente mais frio, elas podem parecer deslocadas e pouco funcionais em lugares tropicais, por exemplo.

“Um homem branco usando roupas sociais encara uma mulher negra usando vestes que fazem lembrar uma civilização africana. Há outra mulher negra, vestida de modo simples, mas elegante, e usando um chapéu que lhe confere uma aparência profissional ou militarizada. Um jovem negro sem camisa usando botas e uma calça com manchas faz pensar na figura de um trabalhador [...]” (63, B, H).

“À direita as roupas e a postura das mulheres transparecem pertencimento a alguma posição social de poder [...] Ao contrário dos outros dois homens, ele [o homem branco] também parece ter algum poder, por suas roupas e o contraste entre sua postura e a dos outros dois homens” (85, B, M).

“Homem branco (rico) ao lado de homens pretos (trabalhadores) de frente para duas mulheres pretas que parecem ser importantes em seus locais de origem” (89, B, M).

“Encontro de europeu com empregados subvalorizados (escravos?) com líder e guarda de outro povo” (109, B, H).

“[...] Do lado esquerdo da imagem, tem-se um homem branco de barbas longas vestindo uma roupa de nobreza [...] Do lado direito, em oposição aos homens, tem-se duas mulheres negras, uma com roupas longas e pretas que cobrem todo o corpo e outra com um tecido que cobre grande parte das pernas [...]” (110, B, NB).

“[...] trabalhador ajoelhado, aristocrata, pessoa indígena ou tribal, algum tipo de autoridade à direita” (114, B, H).

Além da questão mencionada anteriormente, as vestimentas também podem ser lidas como signos que representam uma posição social. Na descrição do Informante nº 63 isso está explícito no texto, na medida em que há uma menção direta à relação do chapéu com a “aparência profissional ou militarizada” e das “botas e uma calça com manchas” com a “figura de um trabalhador”. Já para a Informante nº 85, as três roupas – das mulheres negras e do homem branco – simbolizam poder, demonstrando uma percepção de que os mesmos valores podem ser expressos de maneiras plurais.

Nos demais casos também é possível chegar à esta conclusão, embora algumas vezes essa referência seja mais sutil. No entanto, consideramos que tanto a fotografia quanto cada um de seus elementos são signos que, no processo de semiose, produzem novos signos: as descrições. A partir disso, argumentamos que as palavras destacadas se referem aos lugares sociais que são definidos, entre outras coisas, por modos de vestir – dialogando com o argumento de Woolf (2019).

“[...] Há uma mulher negra bem vestida que destoa dos outros negros, ela parece ser algum tipo de autoridade pois demonstra firmeza e postura – ela olha nos olhos do homem branco de igual para igual [...]” (41, N, M).

“Um homem branco [branco] bem vestido em posição importante, uma mulher negra com características militares e mais três pessoas negras em posição subalterna a esses e com menos roupas” (48, B, M).

“Com cores, homens e mulheres que representam uma certa hierarquia e parecem estar em oposição homens X mulheres Brancos X negros trajes X sem trajes” (72, B, M).

“[...] um homem branco, com vestimentas do século passado ou anterior [...]; dois homens negros, sem camisa e ajoelhados ao lado do homem branco; duas mulheres negras a frente. Julgaria que os dois homens negros ajoelhados ao lado do homem branco são pessoas escravizadas, pela postura, vestimenta, e por não olharem nos olhos das mulheres à sua frente. As duas mulheres [...] Estão trajando vestimentas muito diferentes, as quais não sei atribuir significado” (92, B, M).

Para outras pessoas, mais do que sinal de uma posição social, a roupa foi tomada como indicativa de superioridade, reverberando, em especial, aquilo que mencionamos anteriormente: a nudez sendo tomada como um signo de pobreza, subdesenvolvimento ou selvageria/primitivismo. No primeiro caso, a mulher negra não está apenas vestida, mas bem vestida. Ou seja, sua roupa, que cobre todo o corpo, é considerada boa o suficiente para colocá-la numa posição de autoridade, permitindo que ela consiga dialogar “de igual para igual” com o homem branco e destoar “dos outros negros”. Na segunda descrição, a roupa é interpretada como uma característica da mulher que contrasta com a “posição subalterna” dos outros, “com menos roupas”. Esta também é uma leitura possível se avaliarmos que o par trajes X sem trajes representa uma hierarquia ou que as vestimentas dos homens permitem inferir sua condição de escravizados.

“Vejo duas mulheres negras com trajes completamente diferentes uma da outra posicionadas lado a lado. Vejo um homem branco de vestimenta e acessórios europeus [...]” (79, B, M).

“[...] a esquerda da imagem, um homem branco em pé com vestimenta europeia elegante [...]; já à direita há duas mulheres negras simbolizando liberdade e poder através de suas vestimentas (aparentemente) tradicionais africanas” (84, N, PND).

“[...] Pelas vestes, o homem parece ser de origem europeia e as mulheres de origem africana” (95, B, M).

Aqui, percebemos uma situação distinta daquelas expostas acima; a roupa do homem também é localizada geograficamente, negando sua universalidade e estabelecendo uma simetria que trata como típicos ou característicos tanto aquilo que vem do continente africano quanto o que tem origem na Europa.

“Um homem barbudo de chapéu, duas mulheres, uma delas com os seios à mostra. E outros dois homens em posição de reverência” (65, B, H).

Aqui, ecoa, de maneira mais contundente, aquilo que percebemos em testes preliminares: apenas o que é considerado atípico precisa ser mencionado. Neste sentido, a visibilidade dos seios pode ter sido mencionada tanto para diferenciar uma mulher da outra quanto para diferenciá-la das demais pessoas na fotografia. O importante não é dizer como são as roupas, mas apontar que existe uma pessoa seminua e outra(s) vestida(s). É interessante

observar que esta descrição é bem sintética, fazendo uma leitura muito geral que resume, basicamente, a enumerar as pessoas retratadas. A ênfase, portanto, está nos dois trechos destacados, considerados atípicos ou mais significativos: nos seios de mulher negra e na posição dos homens negros.

“Dois jovens negros ajoelhados diante de duas mulheres negras, imbuídas de autoridade hierárquica, uma delas com o tronco desnudo e a outra totalmente coberta [...]” (15, N, M).

“[...] dois homens negros sem camisa apenas com calça e botas [...] Entre eles um homem branco com vestes de época, que o caracterizam com alguém da elite, olha fixamente para uma mulher negra que também está vestida de forma nobre e com uma boina que lhe dá um aspecto militar. Ao lado dela outra mulher negra com tranças brancas está coberta apenas da cintura para baixo com uma túnica [...]” (17, N, M).

“Um homem ocidental, branco, barbudo e rico, vestido de fraque e cartola, acompanhado por dois serviçais negros, sem camisa e ajoelhados, encontra duas mulheres de posição de liderança, uma em traje étnico, com os seios expostos, segurando um bastão, e outra de roupa preta, com faixa e boina [...]” (28, B, M).

“Um homem branco, de terno e cartola permanece de pé, com dois homens negros ajoelhados um de cada lado. O homem branco encara duas mulheres negras à sua frente. [...] Uma das mulheres aparenta estar em trajes tipicamente militares, enquanto a outra traz o torso nu, com os seios à mostra” (78, B, M).

“Entre os dois homens negros está um homem branco de barba longa e bengala, vestido como se fosse uma pessoa de posses. [...] Esta mulher possui o cabelo trançado, está sem camisa, usa uma saia de material parecido com seda e usa um adereço no tornozelo. [...] Ao seu lado está outra mulher negra, utilizando vestes que cobrem todo o seu corpo e usa na cabeça algo parecido com uma boina marrom. [...]” (102, N, NB).

“[...] Um homem negro ajoelhado, um homem branco vestido bem formalmente, uma figura obscurecida ajoelhada, uma mulher negra olhando nos olhos do homem branco, seminua, e outra mulher negra, vestida com aparência militar” (107, B, PND).

“[...] Dois homens negros, sem camisa, com calças jeans e galochas [...] ao lado de um homem branco [...] vestido de smoking. [...] Uma das mulheres está em pé, com um bastão nas mãos, a parte inferior do seu corpo está coberta por uma veste. A parte superior está nua. [...] A outra mulher também está em pé, com uma veste preta que cobre todo o seu corpo, com um cinto e um turbante na cabeça [...]”. (108, N, M).

Em geral, a seminudez foi pouco mencionada nos dois grupos raciais, mesmo em descrições mais amplas, com maior detalhamento da cena na fotografia. Esta informação, no entanto, foi recorrente entre informantes que, em suas descrições, fizeram referências às roupas de outra(s) pessoa(s) nas fotografias. Neste caso, parece que a seminudez tende a surgir como um elemento significativo em contraste a outras formas de se vestir, sendo pensada, neste contexto, como um tipo de roupa.

“Um homem branco com roupas antigas, 2 homens negros ajoelhados com roupas esfarrapas, uma mulher negra com roupa tradicional e uma mulher negra com roupas distintas [...]” (23, B, M).

“Uma mulher negra, com traje típico de um povo originário ou ancestral de matriz africana, acompanhada de uma outra mulher com traje e posição que induz acreditar que seja braço direito dela [...]” (60, N, H).

“[...] Um homem branco bem vestido, um negro que parece ser um trabalhador, uma mulher negra que parece ser indígena ou africana e outra mulher negra com roupas que cobrem bem o corpo” (62, N, M).

Para algumas pessoas, a nudez pode ser uma informação subentendida, tendo sido considerada uma característica ou um tipo de *traje típico* ou *indígena*. Também é importante mencionar que, objetivamente, os homens negros estão tão seminus quanto a mulher, isto é, com o tronco nu. Por outro lado, é preciso considerar que os corpos são lidos a partir de normas sociais já estabelecidas – entre elas, a divisão e classificação dos corpos em categorias de gêneros. Ou seja, o torso nu de homens e de mulheres não são percebidos e significados de maneira similar. Por este motivo, consideramos o silêncio ou a menção quanto à seminudez da mulher um dado significativo, na medida em que não acreditamos que o simples fato de alguém ignorar este dado possa ser tomado como indicativo que ele esteja sendo entendido como normalizado, exceto em situações como as listadas acima.

“Infelizmente, me passa uma certa dominação branca em relação aos negros. Mas, as duas mulheres em pé me passam uma segurança de si, coragem... apesar do domínio, já é possível encarar de frente [...]” (51, B, H).

Para Laurence Bardin (2008), a subjetividade da pessoa que realiza uma pesquisa pode ter um papel fulcral na percepção de determinadas sutilezas presentes no objeto de análise. Se, ao longo deste trabalho, sempre consideramos a relevância desta afirmação, aqui foi um dos momentos em que ela se mostrou de maneira mais contundente. Existem certas sutilezas diante das quais uma suposta objetividade pode pouco; elas só podem ser percebidas pela subjetividade que, em muitos casos, é produzida a partir de experiências vividas. Daí a importância de ter pessoas que fazem parte de diversos grupos, incluindo aqueles historicamente marginalizados, produzindo pesquisas (COLLINS, 2016; KILOMBA, 2019; CORRÊA, 2020).

No caso do Informante nº 51, a conjunção coordenativa adversativa “mas” é um ponto central para a interpretação do enunciado. Este tipo de palavra costuma ser usado para exprimir ideias que, em algum aspecto, são opostas ou contrastantes. O conteúdo central da descrição parece ser de que a dominação branca é uma realidade e a resistência negra, uma exceção. Subentendido, fica o discurso oficial (e racista) de que populações negras aceitaram e até colaboraram para o sucesso dos processos de escravização e colonização. Como já foi demonstrado por diversas autoras e autores, como Antônio Bispo dos Santos (2015), os

processos de dominação sempre encontraram resistência, de modo que não foram aceitos passivamente – tanto a realidade cultural quanto a língua falada no Brasil (GONZALEZ, 2020), por exemplo, confirmam esta perspectiva.

Outro ponto que sustenta a nossa leitura é o trecho “já é possível encarar de frente”. Esta frase transmite a ideia de que, anteriormente, encarar de frente não era possível, demonstrando certa relatividade a respeito da igualdade entre pessoas negras e brancas. Além disso, o informante, embora tenha se autodeclarado branco, se coloca como exterior à situação descrita – *os brancos dominam os negros, mas eu não tenho nada a ver com isso, embora eu seja branco*. Ele se posiciona como um observador externo da cena; outra situação comum no Brasil, uma vez que, em muitas ocasiões, mesmo pessoas brancas que se dizem antirracistas demonstram resistência para admitir seus benefícios e privilégios, ou seja, seu lugar de poder.

“Um toque de saudosismo, por uma época NADA interessante, no quesito direito as [das] minorias, que apesar de ter evoluído o mínimo, estamos melhorando, infelizmente, aos poucos” (58, B, M).

A descrição da Informante nº 58 é ainda mais complexa. Isso porque ela começa estabelecendo um ponto de vista preferencial para a interpretação da imagem: é pouco provável que pessoas negras tenham “um toque de saudosismo” por essa “época nada interessante”, ou seja, o sentimento descrito é um *sentimento branco* – mesmo que não seja de todas as pessoas brancas. Também é importante ponderar que, ao se referir aos “direitos das minorias”, parece que se trata de uma simples questão de acesso à direitos, ignorando as dimensões subjetivas e simbólicas do racismo.

À primeira vista, as duas últimas descrições parecem perceber o racismo e a desigualdade racial como problemas. Porém, a partir de um exame minucioso, somos capazes de revelar perspectivas que corroboram percepções racistas. O uso da palavra “infelizmente”, nas duas respostas, também é significativo: sugere um posicionamento contrário ao racismo que precisa ser afirmado verbalmente (ainda que indiretamente). Novamente, a afiliação racial é uma questão relevante: embora pessoas negras possam argumentar que o racismo não existe, como vemos algumas vezes, entre aquelas conscientes da divisão racial da sociedade deve ser quase unânime que isto é um problema, para dizer o mínimo. O *infelizmente* soa quase como um pleonasma, já que podemos acreditar que ninguém goste de ser vítima de qualquer violência que seja. A afirmação do óbvio, aqui, quase adquire um tom irônico.

4.3.3 Hipervisibilidade do corpo da mulher negra

Figura 22 – Sem título



Fonte: SALGADO, 2005.

“Uma mulher jovem e negra sem camisa estica os braços em um ambiente rural/campestre. Há ao fundo uma figura, talvez um homem, que ordenha uma vaca, em cujo ubre mama um bezerro. A presença do bezerro que mama ao lado da mulher com os seios à mostra traz à mente as ideias de fertilidade, juventude, vitalidade e feminilidade” (63, B, H).

A construção da pose é um dos elementos centrais na criação de um retrato, independentemente de sua natureza. O *eco* simbólico entre o seio exposto da mulher negra, a amamentação do bezerro e a possível preparação da vaca para a ordenha não pode ser tomado como acidental, especialmente se tratando de um fotógrafo tão experiente quanto Sebastião Salgado. A descrição do Informante nº 63 aponta nesta direção. Embora, em uma parte significativa de nossos dados, não fique tão explícita a relação entre a pose, a organização dos elementos na cena e o sentido produzido, algumas pistas podem ser apreendidas a partir da análise dos dados, como temos afirmado – observar os elementos que são enunciados ou aqueles

que são ignorados, especialmente quando são centrais, são algumas das informações que podem ser consideradas relevantes para apreender como as pessoas atribuem sentidos a uma fotografia.

Outra questão relevante na resposta do Informante nº 63 é a forma como ele associa fertilidade e feminilidade. É certo que essa não é uma associação nova, na medida em que, historicamente, uma das principais funções sociais da mulher tem sido, exatamente, a maternidade. No caso da mulher negra no período escravocrata, a figura da mãe preta vem à tona. Esta figura que, conforme Lélia Gonzalez (2020), do pós-abolição aos dias atuais é reformulada como empregada doméstica e como babá. É esta mesma referência que habita o imaginário coletivo, informando desde a pintura *A negra* (1923), de Tarsila do Amaral, até inúmeras personagens da produção audiovisual contemporânea que retratam essas mulheres como cuidadoras naturais. É preciso acrescentar, ainda, que a mulher na fotografia de Sebastião Salgado é muito diferente do estereótipo da mãe preta que, em geral, é mais velha e gorda – em uma sociedade que tem a magreza como um padrão de beleza inegociável, isso contribui para que ela seja considerada não atraente, garantindo que não seja uma concorrente para a *sinhá* em relação ao desejo do homem branco. Ainda assim, esta associação pode ser apreendida na descrição acima.

Neste tópico, nossa atenção está voltada para a mulher negra em primeiro plano. Ela é, sem dúvida, o “tema” da fotografia, seja pela sua proximidade, pelo seu posicionamento à esquerda – em função da forma como lemos textos verbais no ocidente, este pode ser lido como um lugar de destaque em signos visuais – ou, ainda, por estar em foco, ao passo em que o fundo está levemente desfocado. Ademais, é ela quem fundamenta a classificação dessa fotografia nesta categoria.

Lélia Gonzalez coloca que: “Nós sempre somos vistas como corpos: ou como um corpo que trabalha, que é burro de carga, que trabalha e ganha pouco, ou como um corpo explorado sexualmente, que é o caso da mulata, símbolo dessa ideologia [do embranquecimento]” (GONZALEZ, 2020, p. 308). Partindo da descrição anterior, é possível afirmar que todas as “ideias” sugeridas pelo informante estão ligadas ao corpo, reverberando a crítica feita pela autora. Não obstante, essa *hipercorporificação* da mulher negra pode adquirir outros contornos. Revelar suas manifestações é um propósito central deste tópico a partir da combinação entre a observação objetiva de elementos presentes nos dados e a nossa subjetividade, para revelar as diferentes maneiras em que as respostas parecem atravessadas pelo racismo – seja nas leituras que o ratificam, ou naquelas que o denunciam.

“Duas pessoas negras [...] junto com o gado que podem estar pastoreando [...]” (10, N, M).

“Mulher negra [...] trabalhando com pecuária” (23, B, M).

“Uma mulher [...] realizando algum serviço de cuidado com o gado de sua região” (47, B, M).

“Duas pessoas de pele escura cuidando (?) do gado [...]” (84, N, PND).

“Membros de uma tribo ou pequena comunidade cuidando de gado” (114, B, H).

A pose da mulher em *Sem título* (SALGADO, 2005) foi interpretada de maneira bastante polissêmica. Por este motivo, pareceu relevante investigar os sentidos mais recorrentes para entender o que eles podem sugerir, especialmente em diálogo com os argumentos que temos construído com base em nosso arcabouço teórico. Os exemplos acima corroboram, de maneira mais explícita, a crítica feita por Gonzalez (2020) a respeito da recorrência com que o corpo da mulher negra tem sido associado ao trabalho braçal. É relevante que, nas respostas das duas pessoas negras, esta aproximação é tida como uma possibilidade, ao passo em que, para as pessoas brancas, ela é tomada como certeza. Em outras situações, não obstante, a associação entre a mulher negra e o trabalho surge de modo mais sutil, conforme explicaremos a seguir.

““Uma jovem negra portando adereços tribais na cabeça, pescoço e punhos, bem como o trono totalmente nu, se espreguiça enquanto cuida do rebanho bovino” (15, N, M).

“Uma criadora ou cuidadora de gado, dando uma pausa [...]” (22, B, M).

“Mulher negra se espreguiçando, no fundo um rebanho” (31, B, M).

“Mulher se alongando no meio de um pasto com animais (vacas?) [...]” (39, B, M).

“[...] Em primeiro plano o indivíduo que está em foco parece estar alongando e possui peito nu” (44, B, M).

“[...] Ela faz um movimento que parece um alongamento, como se ela estivesse em um momento de descanso do trabalho com o rebanho” (49, B, M).

“Uma mulher negra, nua, com algo que desconheço em volta do pescoço espreguiçando em um pasto [...]” (59, B, NDA).

“Uma mulher se espreguiça em frente de uma árvore [...] Ela parece descansar um pouco do trabalho [...]” (71, B, M).

Uma parcela significativa das pessoas (22,86% das pessoas negras e 31,08% das brancas) considerou a possibilidade de ela estar se espreguiçando, alongando e/ou descansando. A partir disso, interessa pontuar que, embora estas não sejam atividades explicitamente laborais, os dados sugerem que foram tomadas como momentos de pausa em meio ao trabalho, reforçando a percepção dessa mulher como uma trabalhadora. Fortalece a nossa leitura o fato de que nenhuma das pessoas que usou o verbo espreguiçar fez qualquer referência a dormir ou acordar, outros momentos em que, em geral, realizamos esta ação. Assim, acreditamos que o uso desse verbo deve ser interpretado a partir das sutilezas que podem estar ocultas, necessitando que sejam reveladas. Também é importante sublinhar que, em alguns dos casos

destacados acima, esta foi considerada uma possibilidade entre outras. O que nos interessa, portanto, é esta consideração, ainda que ela não seja exclusiva.

“Vejo uma mulher negra aparentemente realizando algum tipo de dança, o que pode ser uma forma de expressão cultural ou até mesmo de um ritual religioso” (24, N, H).

“Uma mulher seminua dançando ao lado de vacas e bezerros” (27, N, H).

“Uma mulher negra dançando ao ar livre perto de bois” (38, B, M).

“Uma mulher negra nua que parece estar dançando em alguma espécie de ritual em meio a natureza e ao gado” (41, N, M).

“Uma mulher negra dançando no campo com os seios descobertos” (48, B, M).

“Uma mulher negra seminua dançando perto de um rebanho de gado” (53, B, M).

“Uma mulher negra parece estar dançando em um ambiente rural [...]” (60, N, H).

“Mulher dançando” (61, N, M).

Esta chave de leitura também foi abordada por Gonzalez (2020), além de Hall (2016) e hooks (2019). Para a autora brasileira, a dança está associada a um dos principais estereótipos da mulher negra na cultura brasileira: a *mulata*. Além disso, a dança de pessoas negras em geral, mas especialmente de mulheres negras, costuma estar associada a movimentos que remetem a um tipo de sexualidade exacerbada, quase selvagem (hooks, 2016), e ao elogio às características corporais, uma vez que o físico seria a única dimensão na qual pessoas negras superariam as brancas (HALL, 2016). Se, anteriormente, evocamos a questão da invisibilidade, aqui nos interessa perceber quando existe uma hipervisibilidade do corpo negro; este é um dos elementos que as representações racistas frequentemente exageram, na medida em que o corpo é onde se percebe a marca da negritude. A partir disso, podemos entender porque a pose da mulher sugere uma dança – talvez não porque seja, em si ou na relação com os outros elementos da fotografia, uma pose de dança, mas porque, neste corpo, evoca esta expressão artística.

Uma informação significativa é que esta interpretação foi expressivamente mais recorrente entre pessoas autodeclaradas negras (25,71%) que entre aquelas que se declararam brancas (6,76%). Neste contexto, é importante ponderar que todas as pessoas, independentemente da raça, vivem em uma sociedade racista e, diante disso, desenvolvem diferentes estratégias de assimilação, conformação ou enfrentamento. Ao observarmos o caso do Brasil, por exemplo, é notório que um dos poucos lugares de visibilidade aos quais pessoas negras têm acesso é o campo artístico. Portanto, é razoável inferirmos que, se esta leitura é mais recorrente entre pessoas negras, talvez seja para evitar atribuir a este corpo um lugar de exótico ou de marginalização, mas adequá-lo ao espaço no qual pessoas negras ainda tendem a ser vistas

como dignas de alguma admiração. Afinal, nossa análise demonstrou que pessoas negras tenderam a valorizar a raça em situações de negação de estereótipos racistas.

“Uma moça negra presa, me remeteu aos castigos físicos da época da escravidão” (35, B, M).

“Uma mulher sendo maltratada como gado” (36, B, H).

“Jovem escrava negra sendo submetida a castigo físico [...]” (40, N, H).

“Sofrimento de mulher diante castigo de ser amarrada” (45, B, M).

“Mulher negra junto de uma árvore em uma fazenda com os braços estendidos. Tenho dificuldade de interpretar se está espreguiçando ou presa por cordas, mas acredito ser a segunda opção” (82, B, M).

“Um castigo e/ou abuso de algum senhor de engenho sobre uma moça negra, através da humilhação” (86, B, M).

“[...] uma mulher negra, nua da cintura pra cima, com os pulsos amarrados à uma árvore [...]” (92, B, M).

“Uma mulher negra presa por se opor a doutrinas ou na tentativa de ser dominada” (101, N, NDA).

Outro ponto de destaque foram as leituras que tiveram como ponto de partida os processos de escravização de pessoas negras. Aqui, não nos interessa saber se as descrições são mais ou menos críticas ao imaginário que evocam, mas o simples fato de o evocarem. É preciso entender a complexidade que tal enviesamento aciona.

O primeiro nível, aquele mais óbvio, trata exatamente da apreensão dos corpos de pessoas negras, especialmente em determinados contextos, como (representações de) corpos de pessoas escravizadas. Esta é uma imagem construída historicamente em produtos midiáticos, em materiais didáticos e em obras de arte, para citar apenas alguns exemplos. Nos acostumamos a ver pessoas negras como maioria, principalmente, em novelas e filmes que se passem no período em que a escravização era legalizada ou que sejam ambientados em contextos periféricos. Este, sem dúvida, é um contexto que favorece às interpretações acima.

Por outro lado, em um nível mais profundo, mais do que uma pessoa escravizada, a mulher na fotografia é uma mulher seminua **disponível**. Ela está presa, submetida, amarrada e humilhada; não pode reagir. Seu corpo, portanto, está disponível não apenas ao olhar, mas à ação de um senhor branco que, embora nem sempre mencionado, pode ser presumido. Se, no papel de *mulata*, a mulher negra é percebida como signo de sua liberdade (e acesso) sexual, aqui tal condição é potencializada na medida em que sua disponibilidade independe da sua vontade. Anteriormente, afirmamos que consideramos todas as leituras como potencialmente verdadeiras para quem as produz. Neste caso específico, explicitamos que um viés pode determinar até mesmo a percepção de elementos inexistentes em uma fotografia – embora a mulher tenha cordas em seus pulsos, eles não estão ligados e ela, portanto, não está amarrada.

Esta perspectiva só pode ser justificada a partir do interesse que intérpretes manifestam, ainda que inconscientemente, de apreender uma imagem a partir de um repertório que já carrega.

É preciso sublinhar que, nos exemplos acima, esta leitura foi mais recorrente entre pessoas brancas e não foi feita por nenhuma mulher negra. “O que não é de espantar, pois enquanto setor mais explorado e oprimido, e consciente disso, ela [a mulher negra] vê muitas coisas do sistema não só na sua estratégia de exploração dos trabalhadores, mas enquanto organização racista e sexista” (GONZALEZ, 2020, p. 200). Por outro lado, chama a atenção o fato de mulheres brancas terem sido maioria a atribuírem este sentido ao corpo da pessoa fotografada, superando a proporção mulheres brancas/homens brancos de nossa amostra. Não obstante, não conseguimos inferir um motivo para isso a partir do que apreendemos tanto da observação dos dados quanto da pesquisa bibliográfica.

“Vida rural, tranquilidade” (6, B, M).

“Povo tradicional da África” (37, B, H).

“A cultura deve ser livre pra se expressar em seu meio comunal” (42, N, H).

“Tribo subsaariana” (98, N, H).

“Beleza africana” (116, B, H).

Ao investigar o material de Sebastião Salgado (2013b), percebemos que situações nas quais o retrato de uma pessoa é descrito a partir de sua etnia ou de sua localização geográfica são recorrentes. No entanto, esta não é uma atitude isolada, mas uma estratégia do próprio racismo. A respeito do processo de desumanização das pessoas negras, Kabengele Munanga afirma: “Jamais se caracteriza um deles individualmente, isto é, de maneira diferencial. Eles são isso, todos os mesmos” (MUNANGA, 2019, p. 35). Este mesmo objetivo, isto é, não caracterizar as pessoas retratadas individualmente, parece informar, ainda que inconscientemente, tanto algumas legendas de Salgado (2013b) quanto as descrições acima, nas quais a mulher é lida ora como signo de uma entidade não necessariamente humana, ora como um coletivo.

“Contato íntimo com a natureza” (7, B, H).

“Mulher negra em contato com a natureza [...]” (11, B, M).

“No primeiro plano há a representação de uma mulher, seguida de uma outra pessoa tratando animais. Observa-se uma integração entre ser humano e natureza” (30, N, H).

Estereótipos são construídos e acionados de diversas maneiras. Sua perpetuação depende de sua constante atualização para que, se contraditos, possam se reorganizar para permanecerem (supostamente) verdadeiros. Anteriormente, falamos sobre a associação entre

populações negras e primitivismo. Subjacente a esta categorização, estaria a civilização como um movimento de afastamento (ou *domesticação*) da natureza. O homem civilizado (novamente, o gênero é marcado propositalmente) seria aquele que dominou a natureza, que se afastou de seu instinto para dar primazia à sua racionalidade. Neste sentido, seu oposto seriam aquelas populações que ainda vivem relações supostamente primitivas com a natureza, isto é, respeitam seus ciclos e desenvolvem processos de coexistência que não visem a sua dominação.

Considerando a mesma perspectiva, é possível traçar, ainda, a relação cidade-campo-natureza. A cidade é o lugar da modernidade, do desenvolvimento, o campo é um meio termo, onde a natureza é parcialmente dominada, mas no qual o desenvolvimento não chegou completamente. A natureza, por sua vez, é o lugar de domínio do selvagem, daquilo que ainda não foi tocado pela mão do homem (essa marcação de gênero é especialmente relevante porque levamos em conta que a figura central na fotografia é uma mulher). Curiosamente, embora a fotografia apresente duas pessoas que estão efetivamente existindo e interagindo em meio a uma paisagem natural, o toque delas não é considerado. Assim, é possível entender que, ao extrair da imagem o sentido de uma relação íntima com a natureza, indiretamente, as duas pessoas são fixadas no domínio do *ainda não* moderno, do primitivo. Além disso, é impossível não associar o contato íntimo, especificamente, ao contato sexual, reverberando a questão que trouxemos a respeito da sexualidade da mulher negra.

Paralelamente a isso, e talvez em função disso, podemos acionar, ainda, outra leitura. Em diálogo com aquilo que pontuamos ao abordarmos as interpretações que *amarraram* a mulher da fotografia, e levando em conta o ímpeto colonial que marca o pensamento eurorreferenciado, a mulher funcionaria como signo dessa natureza ainda intocada, mas pronta para ser desbravada. Embora esta percepção apareça muito sutilmente, não podemos ignorar que as mulheres, em geral, mas especialmente as mulheres negras, têm sido historicamente associadas à natureza e percebidas como *vítimas* de seus instintos e atravessadas por sentimentos, em oposição aos homens brancos, senhores de si e governados pelo pensamento racional. Portanto, nos parece adequado interpretar a associação entre o corpo da mulher negra e um relacionamento íntimo ou uma integração com a natureza como marca dessa chave de leitura.

“Liberdade de ser quem é, poder acordar tranquila com um sentimento de se amar e viver fora dos padrões impostos pela sociedade na cidade, como por exemplo vestimentas que cubram o corpo e as partes íntimas” (5, B, M).

“Foto maravilhosa, uma expressão de liberdade no local em que nasceu, viveu. Retrata um pouco do cotidiano, além da beleza do nu feminino” (51, B, H).

“[...] mais à esquerda da imagem, nua com os seios à mostra, com as mãos para cima como se estivesse se espreguiçando, [...] ela tem um anel em volta do pescoço, sua postura no geral indica liberdade [...]” (57, B, H).

“Liberdade, descanso, vida” (74, B, PND).

“Duas pessoas de pele escura cuidando (?) do gado - e que não possuem totalmente as "restrições" de vestimenta de nossa sociedade” (84, N, PND).

“Uma mulher livre e plena, com um bom convívio com a natureza” (75, B, M).

“Uma pessoa que está em liberdade espontânea, numa área rural provavelmente e que parece demonstrar seus traços étnico-raciais com alguns ornamentos” (115, B, H).

Em um primeiro momento, nossa tendência pode ser interpretar a liberdade como um valor inerentemente positivo. No entanto, o sentido de qualquer signo deve ser apreendido em um processo de semiose específico. Nos contextos acima, nos quais a palavra *liberdade* aparece como uma atribuição do corpo da mulher negra, isto se complexifica.

Assim como no caso de populações indígenas brasileiras, por exemplo, os seios expostos de mulheres racializadas são tratados como signo de liberdade em relação à civilização, ou seja, a liberdade é condição daquilo que é selvagem, que ainda não foi *domesticado*. Estas perspectivas reverberam “uma imagem da sexualidade da mulher negra que foi transformada em sinônimo de luxúria animalesca selvagem” (hooks, 2019a, p. 138). É possível inferir, ainda, que este ideal de liberdade dialoga com o discurso pretendido no livro de Sebastião Salgado, onde a nudez é tratada como algo natural – em função da sua relação com a natureza, não de sua normalidade. Isso porque o próprio autor afirma que seu objetivo era “encontrar paisagens terrestres e marinhas, animais e comunidades antigas que tinham escapado ao braço comprido – e frequentemente destrutivo – do ser humano moderno” (SALGADO, S., 2013a, p. 6).

“Duas pessoas negras, sendo uma delas uma mulher junto com o gado que podem estar pastoreando e tirando o leite para consumirem” (10, N, M).

“Em um ambiente rural e arborizado uma mulher negra com a parte superior do corpo nua se espreguiça ou dança, ao fundo outra pessoa se inclina e parece interferir no corpo duma vaca que amamenta um bezerro” (17, N, M).

“Uma mulher negra ornamentada com um colar se espreguiça próxima à área onde fica o gado da família ou aldeia, enquanto outra prepara a ordenha em uma vaca, que está acompanhada por um bezerro mamando” (28, B, M).

“Um bezerro(a) mamando antes ou depois da ordenha” (65, N, H).

“Uma jovem mulher negra com os seios à mostra próxima ao tronco de uma árvore. Ao fundo, um homem parece ordenhar uma vaca” (79, B, M).

“Duas mulheres, uma delas ordenhando uma vaca que amamenta um bezerro” (90, B, H).

“Uma garota se esticando na frente da foto no que parece ser uma criação de com gado e alguém tirando leite de uma das vacas atrás” (103, B, M).

“Quatro vacas, alguns bezerros, uma mulher negra com uma toalha presa na cintura amarrando as patas traseiras de uma vaca para ordenhá-la e uma mulher negra espreguiçando com um colar no pescoço e uma toalha amarrada na cintura e os seios desnudos. Foto em preto e branco” (105, B, H).

“Uma jovem mulher negra, com a parte superior do corpo nua, com um artefato no pescoço, com os braços erguidos, como se estivesse se alongando, com um olhar sem expressão, em uma área aberta, com chão de terra, árvores e um gado bovino, inclusive uma vaca amamentando seu bezerro” (108, N, M).

“Uma mulher negra seminua está se espreguiçando após ordenhar uma vaca. Ela está em um campo seco com várias outras vacas e, ao fundo, há outra pessoa ordenhando a vaca. A imagem está em preto e branco” (112, B, M).

Em geral, temos optado por reproduzir apenas os trechos que dialogam com a questão analisada em cada tópico. Aqui, porém, além de observar se determinados elementos – a ordenha e o bezerro mamando – foram diretamente enunciados, pareceu pertinente explicitar sua posição na descrição, considerando que isso pode sugerir seu grau de importância para quem observa, ainda que, para nós, este não pareça um elemento central na fotografia.

Como afirmamos anteriormente, a organização dos elementos na imagem, assim como a pose, atua diretamente nos sentidos produzidos. Os dois elementos citados acima apareceram de maneiras diversas nos dados analisados. Certamente, esta enunciação reflete um elemento visível na fotografia. Por outro lado, é possível perceber que, algumas vezes, isso aparece como uma informação adicional enquanto em outras, principalmente no caso do Informante nº 65, surge como tema central da fotografia. Consideramos central, também, que diversas pessoas tenham utilizado o verbo *amamentar*, geralmente aplicado para se referir a seres humanos.

“Mulher com seios à mostra, parece vestir roupas típicas [...]” (16, B, M).

“Mulher negra com roupas tradicionais trabalhando com pecuária” (23, B, M).

“Fotografia preto e branca com um indivíduo do sexo feminino com adereços típicos de tribos africanas, cercado por gados em um ambiente que remete a uma região africana” (73, N, H).

“Mulher preta dançando em uma região com animais, utilizando vestes que remetem alguma religião/culto tradicional” (80, B, M).

“Uma moça negra de uma possível tribo de algum lugar espreguiçando enquanto cuida do gado” (83, B, H).

Diante de tudo o que foi pontuado ao longo deste tópico e desse trabalho como um todo, parece contraditório que a nudez tenha sido mencionada, diretamente, por apenas um terço das pessoas que responderam ao questionário. Por outro lado, reafirmamos: o que é silenciado

é tão (algumas vezes, até mais) significativo quanto aquilo que está explícito. Se, anteriormente, afirmamos que dizer que o homem branco é um senhor de *escravos* pode ser um índice da presença dos homens negros, aqui é possível inferir que a seminudez pode ser lida como um traje típico, tradicional ou (signo da condição) tribal. Ou seja, a seminudez é pressuposta quando nos referimos a determinadas parcelas da população mundial, como pessoas negras africanas e populações indígenas do brasileiras.

“Uma mulher extremamente bela, posando para uma foto conceitual de um amigo fotógrafo numa fazenda tendo as vacas e a natureza como cenário” (2, B, H).

“Ensaio fotográfico de uma mulher negra em sua região de nascimento” (20, N, M).

“Uma moça está posando para uma foto artística” (68, N, H).

“Uma pessoa preta, com os seios à mostra, posando em meio a uma área aberta com bovinos ao fundo” (99, B, H).

“Uma mulher fazendo pose para fotos” (113, B, H).

Ao considerar a complexidade de nosso objeto de análise, isto é, as descrições que as pessoas fizeram das fotografias, percebemos que, muitas vezes, existem nuances distintas tanto entre as diferentes respostas de uma pessoa quanto dentro de uma única descrição. Uma das consequências disso foi que algumas respostas foram fragmentadas, fazendo com que fossem analisadas em mais de uma categoria; em cada momento, poderíamos enfatizar um de seus aspectos ou subtextos. Em outros casos, pareceu que o método mais adequado era *ignorar* determinados enfoques para priorizar outros, na medida em que estes pareciam prevalecer sobre os primeiros. Este foi o caso desta categoria.

É importante considerar que, embora quem fotografa tenha supremacia sobre a pose, o ângulo e o enquadramento, entre outros fatores, posar é sempre uma atitude de se deixar fotografar. É possível afirmar que nenhuma das fotos selecionadas foram captadas sem a ciência das pessoas fotografadas. Quando esta ciência é verbalizada em uma descrição, entendemos que sugere uma participação ativa de quem aparece na construção da própria visibilidade. Dizer que a mulher em *Sem título* (SALGADO, 2005) está *posando* significa afirmar que, em algum aspecto, ela se mostra daquela forma porque aceita, em algum nível, ser vista daquela forma – caso contrário, não se deixaria fotografar. Obviamente existem relações de poder e de desigualdade entre fotógrafo e modelo, especialmente neste contexto. Mas sublinhamos que não se trata, aqui, de considerar a intenção do autor ou da modelo, mas de notar como essa intenção é significada pela audiência. Entre outras questões, é possível vislumbrar, nos textos acima, a mulher negra como sujeita, como figura central dos processos de atribuição de sentidos sobre o próprio corpo.

“O negro não é percebido como ser humano” (3, N, M).

“Violência de todas as formas com a mulher preta” (8, N, M).

“Violência, desvalor” (9, B, M).

“Uma comparativa da posição imposta pela sociedade a uma mulher negra tratada como ‘objeto’, ‘animal’” (21, B, H).

“Mulher negra, com seios aparentes, sem contexto. Parece sexualização aleatória” (69, N, NB).

Para finalizar nossas análises, chamamos a atenção para as pessoas que, mais do que descrever a imagem, construíram um julgamento crítico quanto a processos de objetificação da mulher negra. Não é de surpreender que três das cinco descrições acima tenham sido feitas por pessoas negras ou por mulheres, independente da raça. bell hooks coloca que: “Bombardeadas com imagens que representam corpos de mulheres negras como descartáveis, as mulheres negras absorveram esse pensamento passivamente ou resistiram a ele como veemência” (hooks, 2019, p. 136). Embora todas as pessoas sejam bombardeadas por estas mesmas imagens, podemos perceber que se identificar ou não pode ser um fator que influencia em como elas são significadas, se vamos absorvê-las ou nos opormos a elas.

Ao nos debruçarmos sobre todas as descrições relacionadas à *Sem título* (SALGADO, 2005), não pareceu pertinente focar no fato da nudez ser ou não mencionada. Pela sua centralidade, podemos inferir que ela foi percebida, se não por todas, pela maioria significativa das pessoas que responderam ao questionário. Neste sentido, argumentamos que todas as respostas relacionadas e analisadas acima estão, de alguma forma, se referindo ao fato de a mulher estar com os seios expostos. Assim, consideramos que o que está sendo tematizado e significado, no fim das contas, é, também, a nudez da mulher negra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“embora olhemos para as mesmas coisas, nós as vemos de formas diferentes”

(WOOLF, 2019, p. 11).

“Nothing happens in the ‘real’ world unless it first happens in the images in our heads”

(ANZALDÚA, 1987, p. 87).

Eu não poderia ter começado esta pesquisa sem admitir que eu sou um sujeito: uma pessoa concreta, com um corpo, que pensa e que sente o racismo, mas que pensa e sente muito mais. E, antes de oferecer alguma conclusão, ainda que temporária, quero afirmar novamente: EU SOU UMA PESSOA. Se meu desejo sempre foi fazer uma pesquisa que pudesse ser útil, de alguma forma, à luta antirracista, afirmar isso é, também, negar as representações hegemônicas (algumas discutidas aqui) e as estratégias epistemológicas que tentam impor uma separação entre meu corpo físico e meu ser social. Ou que tentam afirmar que o conhecimento produzido através do meu corpo, admitindo minhas experiências vividas e os meus atravessamentos políticos, é menos científico.

Dito isso, um dos meus desafios principais foi elencar quais questões seriam evidenciadas nas análises e quais seriam ignoradas, por mais que, muitas vezes, elas saltassem aos olhos de maneira contundente, solicitando atenção. De fato, a complexidade das imagens escolhidas forneceu dados muito mais ricos do que o esperado – o que é, sem dúvida, um ponto positivo. Por outro lado, este texto segue algumas limitações e, por isso, tive que fazer escolhas. O que não me fez abandonar o compromisso com a produção do conhecimento a partir de percepções polissêmicas: é por isso que optei por reproduzir tantas falas, algumas na íntegra. Espero que elas provoquem outras leituras, mesmo aquelas que discordem das conclusões apresentadas aqui.

Durante o processo de análise das descrições, considerei que dois pontos poderiam ter sido mapeados na coleta dos dados. Em primeiro lugar, a orientação sexual, embora atravessada por questões que podem ser especialmente sensíveis – isto é, nem todas as pessoas que não são heterossexuais se sentem confortáveis para admitir isso, por diversos motivos. No entanto, acredito que saber a sexualidade das pessoas que informaram a pesquisa poderia fornecer dados relevantes quanto à (des)identificação, sobretudo em função do trabalho de

Zanele Muholi. Além disso, algumas descrições poderiam ter sido melhor interpretadas se eu soubesse se foram feitas a partir de computadores, de mesa ou portáteis, ou telefones celulares. Isso porque a visualização das fotografias, especialmente de alguns detalhes ou elementos menos centrais, pode ser prejudicada em telas menores. Caso esta informação tivesse sido colhida, eu poderia tê-la considerado para interpretar de maneira mais segura determinadas respostas, principalmente pela relevância dada aos silêncios ou à não enunciação de elementos que pareciam centrais.

Também considero importante explicitar que, nas análises que foram apresentadas aqui, não pretendi, em nenhum momento, fazer uma crítica individual a qualquer uma das pessoas que participaram da pesquisa. Como afirmado anteriormente, os lugares que ocupamos nos processos comunicativos são construídos socialmente, de modo que a nossa atuação direta em sua modificação pode encontrar limitações; nem sempre é possível transcendê-los, especialmente para determinados grupos (RIBEIRO, 2017). Procurei iluminar, portanto, como essas posições se mostram nas falas de pessoas concretas (embora anônimas), isto é, como uma lógica de pensamento é aprendida e reproduzida, mesmo por pessoas que afirmam acreditar no combate às desigualdades ou mesmo por grupos desfavorecidos.

Escolhi fazer com que as questões raciais fossem o ponto central de reflexão do meu trabalho. Mas esta não é uma pesquisa sobre raça: antes, busquei articular o conceito de lugar de fala de modo a investigar se era possível observar, de maneira dialógica, a instauração de determinados lugares de escuta nos processos comunicativos. Sempre tendo em mente que esses lugares não são fixos: apresentam complexidades, ambiguidades, dissidências e desobediências. Diante disso, afirmo também a subjetividade e autonomia de cada pessoa que respondeu à pesquisa, mas em especial das pessoas negras, porque isto também é central para meu percurso epistemológico; as pessoas negras foram entendidas como sujeitas, críticas, complexas, diversas, de modo que não se esperou que elas apenas repetissem discursos pré-estabelecidos.

Também é preciso admitir que este trabalho está assentado em uma aparente contradição: a escuta só pode ser avaliada se ela for traduzida em uma nova fala. A minha tarefa principal foi procurar, nas falas às quais tive acesso, além daquilo que estava na superfície, questões menos evidentes. Neste caso, optar pela descrição supostamente objetiva de um conjunto de imagens favoreceu à observação de questões específicas, mais sutis; algumas das quais, talvez, só puderam ser percebidas a partir de meus próprios lugares de escuta (e da minha orientadora!).

Existe, no Brasil, um processo institucional de negação do racismo como elemento fundante da sociedade. E um dos argumentos usados para isso, especialmente por algumas pessoas brancas, é afirmar que elas sofreram *racismo* na Europa ou nos Estados Unidos da América do Norte. Embora as pessoas negras tenham muita consciência de seu pertencimento racial, pessoas brancas que não são branquíssimas tendem a negar a própria branquitude. Apesar disso, quase 70% de docentes de graduação que responderam ao questionário pesquisa declaram a própria raça como branca. Ou seja, “o discurso da mestiçagem não significa que os setores dominantes se imaginam sempre como não brancos” (SOVIK, 2009, p. 39). De um lado, esta informação revela que, na Academia, pessoas brancas parecem estar dispostas a admitir sua afiliação racial – embora não seja possível afirmar que isso faz com que elas tenham plena consciência ou estejam propensas a admitir os privilégios que isso proporciona. De outro, evidencia a disparidade do acesso ao ensino superior entre pessoas negras e brancas. E estou falando apenas de cursos de graduação; certamente, a desigualdade seria ainda maior se considerássemos discentes de pós-graduação ou docentes.

Ao iniciar a pesquisa, eu enunciei uma hipótese que considerava a centralidade do pertencimento racial em processos comunicacionais. Nos últimos dois anos, entretanto, questões sobre o gênero e sobre a situação específica do Brasil foram reveladas, tanto pelo repertório teóricas quanto pela análise do *corpus*. De fato, a interseccionalidade foi central para repensar esta pesquisa, colocando-a no cruzamento de várias avenidas identitárias. Como propõe Audre Lorde (2021), não é possível pensar as opressões que atravessam as pessoas de forma hierarquizada. Também não parece assertivo analisar posições subalternizantes sem levar em conta a proteção que determinadas vantagens estruturais conferem; isto é, se mulheres brancas são oprimidas pelo machismo, elas podem receber algumas vantagens em função de seu pertencimento racial; podem, inclusive, reforçar perspectivas racistas, como foi possível observar nesta investigação.

Diante disso, acredito que seja possível olhar os processos comunicativos de maneira ampla, considerando estes trânsitos, e que as situações de desvantagem e/ou privilégio podem surgir, com uma configuração específica, em um contexto, mas não se mostrarem, da mesma forma, em outros. É necessário, ainda, olhar tanto para as posições marginalizadas quanto para aquelas privilegiadas, que tentam se colocar como centrais – e afirmar que o centro é uma posição relativa (PPP_NÓS, 2017). Apesar disso, a complexidade dessas posições sociais poderia levar a questionamentos infinitos, de modo que optei por *percorrer* algumas *avenidas*, mas sem ignorar a existência de outras.

O processo de escolha das imagens, mesmo que elas não tenham sido analisadas, também é primordial; afinal, foi a partir delas que os dados foram produzidos. Assim, considere importante não escolher apenas fotografias produzidas a partir de lugares de fala que, historicamente, têm sido legitimados. Em diálogo com a fluidez das posições de poder, discutida acima, optei por imagens que propusessem, para pessoas brasileiras, o exercício de olhar para uma *outridade*, em certo aspecto. Por mais que se tente afirmar que a cultura de alguns países do continente africano faz parte da base de nossa cultura nacional, existe uma linha ontológica que pretende nos separar das populações africanas, de modo a demarcar uma diferença entre nós e elas. Importante pontuar que, embora seja brasileiro, as fotografias de Sebastião Salgado também são informadas por esta distinção.

Já os trabalhos de Zanele Muholi e Kudzanai Chiurai nos provocam a partir de estratégias que, em alguns pontos, se diferenciam, enquanto em outros, se aproximam – como na série *Somnyama Ngonyama*, de Muholi. Embora o objetivo fosse discutir a racialização do olhar, e não das pessoas nas fotografias selecionadas, esta demonstrou potencial para instigar as pessoas informantes em lugares que talvez sejam muito pessoais, tornando mais nítida a instauração de diferentes lugares de escuta. Além disso, eu intuía – e esta intuição é potencializada pela minha experiência vivida, é sempre importante reafirmar – que esta diferença, quando se trata de uma perspectiva que considera a raça como central, se mostraria de maneira mais contundente tomando como centrais as representações de corpos racializados.

O principal objetivo desta pesquisa foi investigar convergências e divergências na forma como pessoas, brancas e negras, atribuem sentido a imagens fotográficas nas quais existem diferentes representações de pessoas negras, verificando como o pertencimento racial afeta sua produção de sentidos. Com isso em mente, se faz possível enumerar algumas considerações às quais cheguei após um aprofundamento teórico e a análise dos dados. É importante lembrar que, embora a descrição, como legenda, possa limitar o sentido da imagem, ela não substitui esta última, exceto em casos como os dos textos alternativos e descrição de imagens para pessoas cegas ou com baixa visão. Por este motivo, as análises apresentadas aqui tiveram como base os textos, mas sem desassociá-los das imagens.

Em diálogo com a racionalidade eurocentrista, o enviesamento a partir do qual as narrativas hegemônicas foram construídas é de difícil superação. Os mitos da neutralidade, da objetividade e da universalidade, enunciados por Kilomba (2019), contribuem para o questionamento desse ponto de vista pretensamente neutro e universal. Ao tentar desenvolver uma pesquisa alinhada ao pensamento antirracista, argumento que certa subjetividade pôde não apenas ser admitida, mas se tornou um elemento importante ao desenvolvimento das análises,

uma vez que a vivência do racismo brasileiro pode contribuir diretamente para a percepção de suas sutilezas.

Ao confrontar o problema desta pesquisa após a coleta e análise dos dados, foi possível vislumbrar alguns sentidos compartilhados na recepção, tornando possível pensarmos em um tipo de *olhar racializado* que se manifesta como um *lugar de escuta*, em diálogo com o *lugar de fala* observado em pesquisas anteriores (MESSIAS, 2021; 2022). Apesar disso e, por mais difícil que seja admitir, especialmente para pessoas progressistas, talvez o racismo, o sexismo, a misoginia, a translesbohomofobia, o capacitismo, o etarismo, entre outras formas de opressão, informem nosso olhar muito mais do que gostaríamos de admitir – mesmo para pessoas que somos vítimas de algumas delas. Também foi possível perceber que, além da racialidade de quem interpreta as fotografias, a variação dos sentidos é dependente de como são percebidos os corpos representados – tanto do ponto de vista racial quanto de gênero, de posição social (explícita ou inferida), de relações construídas na imagem, entre outras questões.

Após analisar as descrições coletadas, foi possível observar que pessoas brancas e negras tendem a assumir posições distintas na atribuição de sentido às representações de pessoas negras. Não seria correto pressupor que pessoas negras têm um senso crítico inato, já que elas nascem, crescem e vivem na mesma sociedade que as pessoas brancas, aprendendo os mesmos valores. Nesse sentido, não tomamos a *Negritude* como um valor hereditário, ou genético, mas como uma posição política consciente adotada a partir de vivências que podem ser apreendidas tanto nas relações sociais mais íntimas, como a família ou a vizinhança, quanto no convívio escolar/acadêmico, especialmente quando grupos marginalizados têm acesso à processos educacionais libertadores, que nos ensinam a transgredir (hooks, 2017).

Na amostra analisada, foi possível concluir que, entre pessoas brancas, existe a predominância de reforço da raça em situações que confirmam perspectivas racistas e/ou posições sociais estereotipadas a respeito de pessoas negras. Isto é, o pertencimento racial das pessoas nas nove fotografias tende a ser enunciado, direta ou indiretamente, quando ele corrobora estereótipos racistas e ignorado quando ele os contesta. Já entre pessoas negras, ocorreu o oposto; ou seja, o pertencimento racial foi reforçado nas fotografias nas quais as posições das pessoas negras fotografadas eram positivas, admiráveis, e negavam, mesmo que indiretamente, posições subalternas.

Também se observou que pessoas negras possuem um vocabulário mais complexo para se referir à raça – por exemplo: a presença da expressão “indígena negro”, neste grupo, indica o entendimento de que a condição de população originária não deve ser lida como um marcador racial por si só –, ao passo em que pessoas brancas aparentaram ter certo desconforto

com marcação racial em processos de heteroidentificação, frequentemente optando pelo uso de eufemismos e preferindo enunciar, diretamente, a raça do homem branco aparentemente em posição de poder. Entre as pessoas brancas também houve maior recorrência de descrições a partir de discursos de *desindividualização* – isto é, o tratamento de uma pessoa negra como signo de seu grupo racial –, da leitura da escravidão como condição inerente a populações negras/africanas e reforço de perspectivas racistas mais sutis, frequentemente eclipsadas por um tom elogioso e/ou condescendente.

Entre pessoas negras, por sua vez, as desigualdades de gênero parecem ficar em segundo plano diante da opressão racial, que assume papel central no acionamento de chaves de leitura contra-hegemônicas ou antirracistas. Neste contexto, mesmo quando as duas condições subalternizantes são explicitadas, a desigualdade racial parece ser *mais importante* que a desigualdade de gênero. Nos dois grupos analisados, esta questão se mostrou de maneira oposta, excepcionalmente, nas descrições de *Id Crisis* (MUHOLI, 2003). Neste caso, predominou a enunciação da (suposta) desobediência de gênero em relação ao pertencimento racial. Ou seja, a forma como hierarquias de raça e gênero são percebidas pode sofrer flutuações que são dependentes, também, das representações que serão significadas.

Embora não seja possível dizer que isto é uma regra, foi possível observar que, em alguns casos, as descrições fornecidas por mulheres se mostraram mais atentas às formas de opressão contra mulheres. No entanto, mulheres brancas reproduziram discursos racistas com frequência, ao passo em que mulheres negras demonstraram maior sensibilidade a uma leitura complexa de formas combinadas de opressão, especialmente de raça e gênero.

De modo geral, o viés de confirmação pareceu atuar como um fio condutor para as semioses desenvolvidas por informantes. Ao passo em que pessoas brancas e negras, por suas experiências sociais, são levadas a terem expectativas distintas diante dos sistemas de representação, nos parece razoável inferir que os valores de cada um desse grupo atuam na forma de percepção e enunciação sobre as imagens observadas. Ou seja, cada segmento tendeu a ressaltar, em suas descrições, valores subjetivos que traziam *a priori* e que deixaram marcas, mais ou menos sutis, em suas falas.

No que diz respeito à chave de leitura interseccional, esta pesquisa demonstrou que homem e mulher, como posições de privilégio a partir de uma percepção de mundo androcêntrica, não devem ser tomadas como identidades essenciais ou construções sociais universais, sem levar em conta outros marcadores que atuam sobre esses corpos. Ou seja, a percepção e atribuição de sentido aos papéis de gênero são dependentes da racialidade das pessoas, de modo que mulher pode funcionar uma categoria de privilégio, assim como homem

pode ser um estado subalterno, dependendo da raça ou da identidade de gênero, por exemplo. Afinal, a distribuição de poder também é informada por cada situação concreta, pelo resultado de diversos marcadores de posições subalternas/privilegiadas e pela maneira como elas se relacionam com sentidos que, embora não sejam fixos, estão historicamente mais sedimentados que outros.

Gostaria de relembrar que lugares de fala e de escuta são posições flexíveis, variáveis, construídas socialmente e com distintas (im)possibilidades de transcendência. Ou seja, não existem lugares fixos para falar ou escutar, mas posições mais ou menos legitimadas pela perspectiva hegemônica que tenta fixá-las e tomá-las como naturais, assim como faz com os sentidos. Diante disso, foi possível vislumbrar, de relance, uma coincidência entre as duas posições; isto é, quando as pessoas estão posicionadas e *escutam* a partir de lugares de poder, este ponto de vista tende a ser expresso em suas falas. Ou seja, quando predomina uma perspectiva racista na descrição que mulheres brancas elaboram para uma foto, a branquitude torna-se um lugar de escuta que predomina sobre sua condição de gênero. De maneira semelhante, homens negros podem expressar enunciados machistas, demonstrando que o posicionamento em um lugar de escuta masculino, em uma sociedade patriarcal, reverbera no proferimento de falas a partir de uma posição coincidente com este.

Também se notou, ainda, que a marcação de raça e gênero adquire contornos complexos. Relembrando o que pontuou bell hooks (2019b), algumas pessoas optam por indicar apenas uma não-conformidade por vez, impedindo que sejam revelados os intercruzamentos entre diferentes avenidas identitárias.

Em determinadas situações, embora tenha-se percebido uma diferença proporcional nas percepções de pessoas autodeclaradas brancas e negras, verificou-se que os dois grupos podem seguir uma mesma tendência. Isto sugere que processos sociais de construção de modos de ver hegemônicos, compartilhados, podem afetar a subjetividade de todas as pessoas, independentemente de seu pertencimento racial. Esta constatação não chega a ser surpreendente, considerando que ambos os grupos são submetidos, de forma geral, a processos de socialização marcados pelo racismo (entre outras formas relativamente cristalizadas de opressão). Esperar resultados diferentes seria concordar com pressupostos racialistas tão racistas quanto ultrapassados. Além disso, “[v]ale ressaltar que a eficácia do discurso ideológico é dada pela sua internalização por parte dos atores (tanto os beneficiários quanto os prejudicados), que o reproduzem em sua consciência e em seu comportamento imediato” (GONZALEZ, 2020, p. 34).

De modo geral, avaliou-se que determinadas palavras ou expressões podem funcionar, em situações comunicacionais, como signos de elementos mais complexos. Neste sentido, palavras como tribal e étnico funcionariam como sinônimos da racialização; indígena autorizaria a pressuposição da nudez ou seminudez. Esta, por sua vez, é frequentemente ignorada, ainda que seja central na representação. Não foi possível, a partir desta pesquisa, investigar profundamente os motivos para isto.

Antes de finalizar, quero reafirmar minha opção por enfatizar, nas análises, determinadas questões. Não obstante, acredito na polissemia que o conhecimento científico pode suscitar, especialmente quando trata de questões que, embora sejam universais nas hierarquias que criam, atravessam as pessoas de maneiras específicas – o que foi tomado, inclusive, como hipótese principal neste trabalho. Portanto, não acredito que minhas leituras devam ser a palavra final em relação aos dados coletados ou às suas análises. Não se pode criticar o modelo epistemológico euroreferenciado e, ao mesmo tempo, reproduzi-lo de maneira acrítica.

Por fim, acredito que, ao interpretar uma imagem, projetamos, além de nossa dor, nossos sonhos. Neste contexto, as imagens da arte que, cada vez mais, têm sua dimensão polissêmica potencializada, são solo fértil para contestar as representações que objetivam a manutenção do *status quo*. Finalizo, assim, tomando emprestadas as palavras de bell hooks: “resistir à opressão significa mais do que apenas reagir contra quem nos oprime: significa vislumbrar novos hábitos de ser, maneiras diferentes de viver [e ver o] no mundo” (hooks, 2019b, p. 406).

REFERÊNCIAS

- ALCOFF, Linda. The problem of speaking for others. *Cultural Critique*, n. 20, p. 5-32, 1991-1992.
- ALLEN, Sarah; NAKAMORI, Yasufumi (ed.). *Zanele Muholi*. London: Tate, 2020. p.8-9.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- AMARAL, Tarsila. *A negra*. 1923. Óleo sobre tela. 80 x 100 cm. Coleção Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo (SP).
- ARBUS, Diane. *Diane Arbus: An Aperture Monograph: Fortieth-Anniversary Edition*. New York: Aperture Foundation, 2012.
- ARCHER, Michael. *Arte contemporânea: uma história concisa*. Tradução de Alexandre Krug e Valter Lellis Siqueira. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Tradução de Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. Lisboa: Edições 70, 2008. Edição revisada e atualizada.
- BARTHES, Roland. A retórica da imagem. In: BARTHES, Roland. *O óbvio e o obtuso: ensaios sobre fotografia, cinema, teatro e música*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990. p. 27-43.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. 192 p. Tradução de Rita Buongiorno e Pedro de Souza.
- BARTHES, Roland. *A câmara clara: notas sobre a fotografia*. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. ed. especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- BERGER, John; BLOMBERG, Sven; FOX, Chris; DIBB, Michael; HOLLIS, Richard. *Modos de ver*. Tradução: Ana Maria Alves. São Paulo: Martins Fontes, 1982. 167 p. (Série Arte e comunicação).
- BRAGA, José Luiz. Lugar da fala como conceito metodológico no estudo dos produtos culturais. In: MALDONADO, Alberto Efendy (org.). *Mídia e processos socioculturais*. São Leopoldo: UNISINOS, 2000. p. 159-184.
- _____. Constituição do campo da comunicação. *Revista Verso & Reverso*. São Leopoldo, v. 25, n. 58, p. 62-77, 2011. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/versoereverso/article/view/924>. Acesso em: 10 de ago. 2020.
- BRASIL. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo demográfico 2010: características da população e dos domicílios – resultados do universo*. Rio de Janeiro: IBGE, 2011.

BUENO, Winnie. A Lacradora: Como imagens de controle interferem na presença de mulheres negras na esfera pública. *Blogueiras negras*. 15 abr. 2019. Disponível em: <http://www.blogueirasnegras.org/a-lacradora-como-imagens-de-controle-interferem-na-presenca-de-mulheres-negras-na-esfera-publica/>. Acesso em: 10 jun. 2022.

BUSSELLE, Michael. *Tudo sobre fotografia*. São Paulo: Círculo do livro, 1977.

CALDER, Julian; GARRETTE, John. *Manual de fotografia 35 mm*. São Paulo: Círculo do livro, 1979.

CEGALLA, Domingos Paschoal. *Novíssima gramática da língua portuguesa*. 48 ed. rev. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008.

CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre a negritude. Organização de Carlos Moore. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. Coleção Vozes da diáspora negra, volume 3.

CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre o colonialismo. Tradução de Claudio Campos. Ilustração de Marcelo D'Saete. Cronologia de Rogério de Campos. São Paulo: Veneta, 2020.

CHIMAMANDA Ngozi Adichie: Nós deveríamos ser todos feministas. [S.l.: s.n.]. 5 ago. 2017. 1 vídeo (29 min.). Publicado pelo canal Civilística Revista Eletrônica. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mSO5EgN1MII>. Acesso em 12 jun. 2022.

CHIURAI, Kudzanai. *Genesis [Je n'isi isi] III*. 2016. 1 fotografia. Disponível em: <https://artsandculture.google.com/asset/genesis-je-n-isi-isi-iii-kudzanai-chiurai/NwEZx2A21IOz4w?hl=pt-br>. Acesso em: 7 jan. 2022.

_____. *We Live in Silence XIV*. 2017a. 1 fotografia. Disponível em: <https://www.theartnewspaper.com/2017/12/13/did-the-artist-kudzanai-chiurai-foresee-the-fall-of-zimbabwes-president-robert-mugabe>. Acesso em: 7 jan. 2022.

_____. *We Live in Silence XVIII*. 2017b. 1 fotografia. Disponível em: <https://contemporaryand.com/exhibition/ubuntu-a-lucid-dream-group-show/>. Acesso em: 7 jan. 2022.

COLETIVO Cida. *Eu já não tenho mais voz...* 9 nov. 2022. Instagram: @coletivocida. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Ckv-eG-uCGY/>. Acesso em 19 dez. 2022.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, [S.l.], vol. 31, n. 1, pp. 99-127, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6081>. Acesso em: 25 jan. 2023.

_____. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

CORBU, Nicoleta; OPREA, Denisa-Adriana; NEGREA-BUSUIOC, Elena; RADU, Loredana. "They can't fool me, but they can fool the others!": Third-Person Effect and Fake News Detection. *European Journal of Communication*, vol. 35, Issue 2, p. 165-180. Abr.

2020. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/epub/10.1177/0267323120903686>. Acesso em: 4 jan. 2023.

CORRÊA, Laura Guimarães. *De corpo presente: o negro na publicidade em revista*. 2006. 126f. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

_____. Intersectionality: A challenge for cultural studies in the 2020s. *International Journal of Cultural Studies*. vol. 23, n. 6, p. 823-832, novembro de 2020.

_____. Mães Cuidam, pais brincam: metodologia, bastidores e resultados de uma pesquisa sobre publicidade e gênero. *Revista Contracampo*, Niterói, v. 28, n. 3, p. 136-154, dez./mar. 2013. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/contracampo/article/view/17512>. Acesso em 12 jun. 2022.

CORREA, Sílvia Marcus de Souza. A espetacularização do sofrimento dos outros pelas fotografias da hanseníase na África da primeira metade do século XX. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 64, p. 140–182, 2021. DOI: 10.9771/aa.v0i64.43002. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/43002>. Acesso em: 3 fev. 2023.

DE LAURETIS, Teresa. A tecnologia de gênero. Tradução de Susana Bornéo Funck. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.

DOVE Retratos da Real Beleza | Versão Estendida. [S. l.: s. n.], 2013. 1 vídeo (6 min). Publicado pelo canal Dove Brasil. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Il0nz0LHbcM>. Acesso em: 6 jan. 2022.

DURAN, J. R. *Cadernos etíopes*. Posfácio de Augusto Massi. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

FLUSSER, Vílem. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo: Annablume, 2011. (Coleção Comunicações).

FOLHA de São Paulo. *Opinião*. 18 dez. 2022. Instagram: @folhadespaulo. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CmS1lKnMW9X/>. Acesso em: 19 dez. 2022.

FOTOGRAFIA documental. In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. São Paulo: Itaú Cultural, 2023. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/termo14342/fotografia-documental>. Acesso em: 26 jan. 2023. Verbetes da Enciclopédia.

FRANÇA, Vera. Paradigmas da Comunicação: conhecer o quê?. *C-Legenda*, [S.l.], n. 05, jan. 2001a. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/ciberlegenda/article/view/36784>. Acesso em: 05 de ago. 2020.

_____. O objeto da comunicação/ a comunicação como objeto. In.: HOHLFELDT, A.; MARTINO, L. C.; FRANÇA, V. (org.). *Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências*. Petrópolis: Vozes, 2001b. p. 39-60.

GENTILESCHI, Artemisia. *Judite decapitando Holofernes*. 1611-12. Óleo sobre tela. 158,8 x 125,5 cm. Acervo do Museo Nazionale di Capodimonte, Nápoles, Itália.

GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Organização de Flávia Rios e Márcia Lima. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

_____. *Cultura e Representação*. Organização e revisão técnica de Arthur Ituassu. Tradução de Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: PUC Rio/Apicuri, 2016.

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

_____. *Anseios: raça, gênero e políticas culturais*. Tradução de Jamille Pinheiro. São Paulo: Elefante, 2019b.

_____. *Olhares negros: raça e representação*. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019a.

_____. *E eu não sou uma mulher?: mulheres negras e feminismo*. Tradução de Bhuvi Libanio. 4ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

_____. *Escrever além da raça: teoria e prática*. Tradução de Jess Oliveira. São Paulo: Elefante, 2022.

HUG, Alfons (org.). *EX Africa*. Catálogo da exposição EX Africa. Tradução de Jutta Gruetzmacher e Cainã Vidor Salvador. 1. ed. São Paulo: [s.n.], 2017.

JACKS, Nilda; JOHN, Valquiria Michela. Estudos de recepção no Brasil: panorama da última década. In: ANAIS DO 21º ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 2012, Juiz de Fora. Anais eletrônicos. Campinas: Galoá, 2012. Disponível em: <https://proceedings.science/compos-2012/papers/estudos-de-recepcao-no-brasil--panorama-da-ultima-decada>. Acesso em: 08 dez. 2021.

JESUS, Rodrigo Ednilson de. O amor tem cor? O uso do Facebook como estratégia de letramento racial e de reexistência. In: CORRÊA, Laura Guimarães. *Vozes negras em comunicação: mídias, racismos, resistências*. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 113-129. Coleção Cultura negra e identidades.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação – Episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. 1 ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LIMA, Marcus Eugênio Oliveira; VALA, Jorge. As novas formas de expressão do preconceito e do racismo. *Estudos de Psicologia* (Natal), Natal, v. 9, n. 3, p. 401-411, set./dez.

2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-294X2004000300002>. Acesso em: 7 mar. 2023

LODY, Raul. *Cabelos de Axé: Identidade e resistência*. Rio de Janeiro: Editora Senac Nacional, 2004.

LORDE, Audre. *Irmã outsider*. Tradução de Stephanie Borges. 1 ed. 2 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2021.

LORDE, Audre. Não existe hierarquia de opressão. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque. *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019. p. 235-238.

LOUI, René. *Reino dos bichos e dos animais, esse é o meu nome*. 7 nov. 2022a. Instagram: @rene_loui. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CkrI2vYOCAv/>. Acesso em: 19 dez. 2022.

LOUI, René. *Quer garantir seu ingresso para a estreia da nova montagem do @coletivocida?* 11 nov. 2022b. Instagram: @rene_loui. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Ck0-kjvLUTB/>. Acesso em: 19 dez. 2022.

MAMMI, Lorenzo; SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). *8 X fotografia: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

MANGUEL, Alberto. *Lendo imagens: uma história de amor e ódio*. Tradução de Rubens Figueiredo, Rosaura Eichenberg e Cláudia Strauch. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MARTINO, Luís Mauro Sá. Análise de conteúdo e a leitura criativa das fontes. In.: MARTINO, Luís Mauro Sá. *Métodos de pesquisa em comunicação: projetos, ideias, práticas*. Petrópolis: Editora Vozes, 2018. p. 157-161.

MARTINS, José de Souza. A epifania dos pobres da terra. In.: MAMMI, Lorenzo; SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). *8 X fotografia: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 133-171.

MASSI, Augusto. Ficções em torno de um fotógrafo. Posfácio. In: DURAN, J. R. *Cadernos etíopes*. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 176-180.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MESSIAS, Felipe. *Artes pretas brasileiras: a constituição da negritude como um lugar de fala para além do discurso*. Orientador: Genesco Alves de Sousa. 2021. 191 f. Monografia (Licenciatura em Artes Visuais) – Escola de Design, Universidade do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

MESSIAS, Felipe. Pensando a Negritude como um lugar de fala para a produção artística negra brasileira. n: Existências: Anais do 31º Encontro Nacional da ANPAP. *Anais...* Recife On-line, 2022. Disponível em: <https://www.even3.com.br/anais/31enanpap2022/513484->

pensando-a-negritude-como-um-lugar-de-fala-para-a-producao-artistica-negra-brasileira/. Acesso em: 06 jan. 2023.

MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MORENO FERNANDES, Pablo. O racismo revelado pela ausência: Representatividade negra em anúncios de revista. In: ANAIS DO 29º ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 2020, Campo Grande. *Anais eletrônicos...* Campinas, Galoá, 2020. Disponível em: <https://proceedings.science/compos/compos-2020/papers/o-racismo-revelado-pela-ausencia--representatividade-negra-em-anuncios-de-revista>. Acesso em: 12 jun. 2022.

_____. A carne mais barata do mercado na publicidade: representatividade negra em anúncios publicitários. *Líbero*, São Paulo, ano 24, n. 47, p. 179-196, jan./abr. 2021. Disponível em: <https://seer.casperlibero.edu.br/index.php/libero/article/view/1211>. Acesso em: 11 jun. 2022.

_____. O racismo brasileiro a partir da Publicidade: um olhar sobre a representatividade em anúncios de revista. *Comunicação, mídia e consumo*, São Paulo, v. 19, n. 54, p. 106-130, jan./abr. 2022. Disponível em: <http://revistacmc.espm.br/index.php/revistacmc/article/view/2556>. Acesso em: 11 jun. 2022.

MORRIS, Frances. Director's foreword. In: ALLEN, Sarah; NAKAMORI, Yasufumi (ed.). *Zanele Muholi*. London: Tate, 2020. p.8-9.

MUHOLI, Zanele. *Id Crisis*. 2003. 1 fotografia. Série Only Half the Picture. Disponível em: <http://www.tate.org.uk/art/work/P81289>. Acesso em: 7 jan. 2022.

_____. *Katlego Mashiloane and Nosipho Lavuta*. 2007. 1 fotografia. Série Being. Disponível em: <https://www.vogue.co.uk/arts-and-lifestyle/article/zanele-muholi-interview>. Acesso em 7 jan. 2022.

_____. *Maid I*. 2015. 1 fotografia. Série Somnyama Ngonyama. Disponível em: <https://i.pinimg.com/originals/94/51/1d/94511dd6700ccb83a72691f0d255834d.jpg>. Acesso em: 7 jan. 2022.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In.: RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. Imprensa Oficial do Estado de SP, Instituto Kwanza: São Paulo, 2006.

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra e o amor. In.: NASCIMENTO, Beatriz. *Quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição*. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018. p. 353-357.

NASCIMENTO, Gabriel. *Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo*. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução de wanderson flor do nascimento. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PEREIRA, Bruna Cristina Jaquetto. Quando falamos de amor: vivências afetivas na produção de intelectuais negras. In.: CONGRESSO EPISTEMOLOGIAS DO SUL, 2, 2017, Foz do Iguaçu. *Anais eletrônicos [...]*. Foz do Iguaçu: UNILA, p. 254-262, 2018. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/aeces/article/view/699/622>. Acesso em: 3 fev. 2023.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Ardis da imagem: exclusão étnica e violência nos discursos da cultura brasileira*. 2 ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2018.

PLAZA, Julio. *Tradução intersemiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

PPP_NÓS somos o centro. Concepção, pesquisa e montagem de Ana Pi. Parceria Lá da Favelinha e Brasil & Festival Parallèle. França: Na Mata Lab, 2017. Vídeo (3 min). Disponível em: <https://vimeo.com/254296273>. Acesso em 22 abr. 2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In.: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 73 – 117.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?*. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

ROSSI, Elvio Antônio. *Artemisia Gentileschi*. [Rio Grande do Sul] [S.d.]. Portal da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/napead/projetos/historia-arte/idmod.php?p=gentileschi>. Acesso em 12 jun. 2022.

SALGADO, Sebastião. *[Sem título]*. 2005. 1 fotografia. In.: SALGADO, Sebastião. *Gênesis*. Colônia: Taschen, 2013. p. 262 – 263.

_____. *[Sem título]*. 2007. 1 fotografia. Disponível em: <http://www.vale.com/pt/initiatives/environmental-social/genesis/Documents/genesis/index.html#/fotos/detalhe/69>. Acesso em: 7 jan. 2022.

_____. *[Sem título]*. 2008. 1 fotografia. In.: SALGADO, Sebastião. *Gênesis*. Colônia: Taschen, 2013. p. 302.

SALGADO, Sebastião. *Gênesis*. Colônia: Taschen, 2013a.

SALGADO, Sebastião. *Gênesis*. Encarte com as legendas e outras informações textuais sobre as fotografias. Colônia: Taschen, 2013b.

SANTAELLA, Lucia. *Semiótica aplicada*. São Paulo: Cengage Learning, 2008.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos: modos e significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SEBASTIÃO Salgado. In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. São Paulo: Itaú Cultural, 2023. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa2597/sebastiao-salgado>. Acesso em: 26 jan. 2023. Verbete da Enciclopédia.

SILVA, Tarcízio (org.). *Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: olhares afrodiaspóricos*. Tradução de Vinícius Silva e Tarcízio Silva. São Paulo: LiteraRUA, 2020.

SODRÉ, Muniz. Uma lógica perversa de lugar. *Revista Eco-Pós*, v. 21, n. 3, p. 9-16, 2018. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/22524. Acesso em: 6 jan. 2022.

SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Sobre fotografia*. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SOVIK, Liv. *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. 133 p.

TRUTH, Sojourner. E eu não sou uma mulher? Tradução de Daniela Gutfreund. In.: PEDROSA, Adriano; CARNEIRO, Amanda; MESQUITA, André (org.). *Histórias afro-atlânticas*: [vol. 2] antologia. São Paulo: MASP, 2018. p. 17.

VEIGA, Edison. O que os historiadores dizem sobre a real aparência de Jesus. *BBC News*, Milão, 28 mar. 2018, Brasil. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-43560077>. Acesso em: 7 mar. 2023.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. *Dorammar ou a odisseia: histórias*. 1ª ed. São Paulo: Todavia, 2021.

WOOLF, Virginia. *Três guinéus*. Organização, tradução e notas de Tomaz Tadeu. Posfácio de Naomi Black. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidada(o) a participar, de forma voluntária, da pesquisa "O que você vê?". O objetivo principal da pesquisa é verificar como diferentes grupos descrevem um conjunto de fotografias. Para isto, analisaremos as respostas obtidas através deste questionário. Caso autorize o uso dos dados coletados neste questionário, eles serão utilizados apenas nesta pesquisa e em textos que visem à divulgação de seus processos e resultados, como artigos científicos e apresentação em eventos acadêmicos, e poderão ser publicados, garantido o anonimato das(os) participantes.

O material coletado nesta pesquisa ficará arquivado com o mestrando responsável por, no mínimo, 5 (cinco) anos, em computador pessoal (ou outro dispositivo equivalente) e em nuvem, na conta do Google vinculada a este formulário. Após este período, os dados poderão ser destruídos. Nenhuma informação que permita identificar pessoas que responderem ao questionário será disponibilizada nesta pesquisa e em textos que resultem dela. O nome e endereço de e-mail coletados no formulário tem a única função de garantir que cada pessoa preencha o formulário apenas uma vez. Após o encerramento da coleta, estes dados serão definitivamente excluídos, garantindo a anonimização das respostas. Por esse motivo, após esta etapa, não será possível identificar e excluir suas respostas.

A participação neste estudo envolve os seguintes riscos, de mínima e/ou baixa intensidade: vazamento das informações confidenciais preenchidas, por meios ilícitos; embaraço e/ou constrangimento devido à natureza das imagens.

Para minimizar esses riscos, é garantida a sua liberdade para pausar ou encerrar sua participação a qualquer momento, basta interromper o preenchimento do formulário. Somente os formulários completos e enviados, após respondidas todas as questões, serão considerados. As imagens contêm nudez artística sem restrição etária, conforme Guia Prático de Classificação Indicativa – 4ª edição, 2021, desenvolvido sob responsabilidade do Ministério da Justiça e Segurança Pública, disponível em <https://www.gov.br/mj/pt-br/assuntos/seus-direitos/classificacao-1/paginas-classificacao-indicativa/guia-de-classificacao>.

Além da sessão inicial, o questionário contém 9 (nove) imagens que deverão ser descritas nos respectivos campos. Utilize o tempo que precisar para cada uma delas. O tempo médio de resposta de todas as perguntas é entre 15 a 30 minutos.

Você não terá qualquer tipo de despesa e não receberá qualquer tipo de remuneração para participar desta pesquisa. A sua participação contribuirá para ao campo da Comunicação, no âmbito dos Estudos de recepção, de forma a proporcionar um maior conhecimento sobre os processos de produção de sentido.

É proibida a captação e o uso de qualquer imagem presente neste questionário.

É garantido, em qualquer etapa, o acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas consequências. Sua identidade será tratada com padrões profissionais de sigilo, atendendo a legislação brasileira (Resoluções nº 466/12; 441/11 e a Portaria 2.201 do Conselho Nacional de Saúde e suas complementares), utilizando as informações somente para fins acadêmicos e científicos.

Se você preferir não participar da pesquisa, basta fechar esta página. Nenhuma informação será coletada sem o seu consentimento e a sua desistência não acarretará qualquer prejuízo e/ou dano. Você também pode retirar o presente consentimento em qualquer fase da pesquisa sem nenhuma penalização.

Você pode salvar uma cópia deste termo clicando aqui (*link* para acessar o PDF com a cópia deste termo, disponível para *download*). Recomendamos que você faça o download do documento; nele estão os dados da equipe responsável pela pesquisa para que você possa fazer contato caso tenha alguma dúvida no futuro.

Caso tenha dúvidas adicionais, você poderá solicitar outras informações, através e-mail felipemessias86@gmail.com, antes ou após o preenchimento do formulário.

Responsáveis pela pesquisa:

Felipe Messias (mestrando)

Telefone: (031) 98752-1641 E-mail: felipemessias86@gmail.com

Laura Guimarães Corrêa (orientadora)

E-mail: guimaraes.laura@gmail.com

Em caso de dúvidas de aspecto ético, você pode entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da UFMG.

Av. Presidente Antônio Carlos, 6627. Unidade Administrativa II - 2º andar - Sala 2005.

Campus Pampulha. Belo Horizonte, MG – Brasil. CEP: 31270-901.

E-mail: coep@prpq.ufmg.br. Telefone: (031) 3409-4592

Horário de atendimento: das 09h às 11h / das 14h às 16h

- Obtive as informações claras e precisas referentes à pesquisa, bem como os meios de solicitar informações adicionais. Sei que posso solicitar outras informações e desistir da minha participação a qualquer momento.
- Concordo que minhas respostas sejam utilizadas nesta pesquisa e em pesquisas posteriores relacionadas a ela, desde que mantido sigilo sobre a minha identidade.
- Concordo em participar desta pesquisa.

APÊNDICE B – QUESTIONÁRIO DE PESQUISA

Seção 1

- Termo de livre esclarecimento. Apêndice A (p. 190).

Seção 2 – Dados pessoais

- Nome social: (para preenchimento)
- E-mail: (para preenchimento)
- Instituição de origem: (para preenchimento)
- Vinculação institucional: (múltipla escolha)
 - Discente de graduação
 - Discente de pós-graduação
 - Ex-discente
 - Docente
 - Técnico-administrativo em Educação
 - Outros (para preenchimento)
- Curso: (para preenchimento)
- Semestres cursados: (múltipla escolha)
 - 1 ou 2
 - 3 ou 4
 - 5 ou 6
 - 7 ou 8
 - 9 ou 10
 - Mais de 10
 - Não se aplica
- Idade: (para preenchimento)
- Gênero: (múltipla escolha)
 - Mulher trans
 - Mulher cis
 - Travesti
 - Homem trans
 - Homem cis
 - Pessoa não binária

- Pessoa agênera
- Pessoa pangênera
- Nenhuma das anteriores
- Prefiro não declarar
- Raça: (múltipla escolha)
 - Negra/Preta
 - Negra/Parda
 - Indígena
 - Amarela
 - Branca

Seção 3

Descreva a imagem abaixo: (para preenchimento)



Seção 4

Descreva a imagem abaixo: (para preenchimento)



Seção 5

Descreva a imagem abaixo: (para preenchimento)



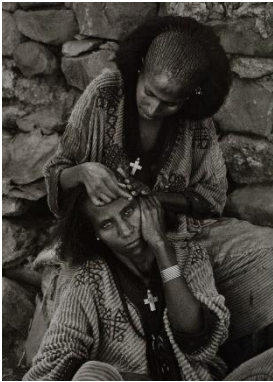
Seção 6

Descreva a imagem abaixo: (para preenchimento)



Seção 7

Descreva a imagem abaixo: (para preenchimento)



Seção 8

Descreva a imagem abaixo: (para preenchimento)



Seção 9

Descreva a imagem abaixo: (para preenchimento)



Seção 10

Descreva a imagem abaixo: (para preenchimento)



Seção 11

Descreva a imagem abaixo: (para preenchimento)

